

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**JOHANNA ANDREA BERNAL MANCILLA**

**LA MUJER, EL OBJETO Y LO FEMENINO: RELACIONES EN  
SUSPENSO**

**Belo Horizonte**

**2020**

JOHANNA ANDREA BERNAL MANCILLA

**LA MUJER, EL OBJETO Y LO FEMENINO: RELACIONES EN  
SUSPENSO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Filosofia contemporânea.

Orientadora: Profa.Dra. Telma de Souza Birchal  
Co-orientadora: Profa. Dra.Magda Guadalupe dos Santos.

Belo Horizonte

2020

320 Bernal Mancilla, Johanna Andrea.  
B517m La mujer, el objeto y lo femenino [manuscrito] : relaciones  
2020 en suspenso / Johanna Andrea Bernal Mancilla. - 2020.  
167 f.  
Orientadora: Telma de Souza Birchal.  
Coorientadora: Magda Guadalupe dos Santos.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais,  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.  
Inclui bibliografia.

1.Filosofia – Teses. 2Feminismo - Teses. 3.Relações de  
gênero – Teses. I. Birchal, Telma de Souza . II. Santos, Magda  
Guadalupe dos, 1957- .III. Universidade Federal de Minas  
Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. IV. Título.



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**



## FOLHA DE APROVAÇÃO

**LA MUJER, EL OBJETO Y LO FEMENINO: RELACIONES EN SUSPENSO**

**JOHANNA ANDREA BERNAL MANCILLA**

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Contemporânea.

Aprovada em 11 de setembro de 2020, pela banca constituída pelos membros:

Prof. Telma Brichal - Orientadora  
UFMG

Prof. Magda Guadalupe dos Santos - Coorientadora  
PUC-Minas

Prof. Monica Sette Lopes  
UFMG

Prof. Eduardo Soares Neves Silva  
UFMG

Prof. Karla Cunha Padua  
UEMG

Prof. Cintia Vieira da Silva  
UFOP

Belo Horizonte, 11 de setembro de 2020.

## AGRADECIMIENTOS

Esta tesis fue posible gracias a la beca de posgrado otorgada por la Organización de los Estados Americanos (OEA), el Grupo Coimbra de Universidades Brasileñas (GCUB) en el marco del *Programa de Alianzas para la Educación y la Capacitación (PAEC)*, *PAEC-OEA-GCUB 2014*, la *Coordenação de aperfeiçoamento de pessoal de nível superior-CAPES* y la Universidad Federal de Minas Gerais-Brasil para realizar el *Doutorado em filosofia*.

Mi especial agradecimiento a la profesora *Telma de Souza Birchal*, del programa de posgrados en filosofía de la Universidad Federal de Minas Gerais, quien con su confianza y hospitalidad me acogió en el país, y de igual manera acepto llevar a cabo la dirección de esta tesis, a pesar de que esto implicaba otras lecturas y problemas que se salían de sus intereses personales. A la profesora Magda Guadalupe dos Santos, quien como codirectora nos brindó de manera generosa su tiempo, lectura, bibliografía y una crítica constructiva constante para intentar consolidar el problema.

De igual manera, agradezco a la profesora Mônica Sette Lopes, el profesor Eduardo Soares Neves, a la profesora Karla Cunha Pádua y la profesora Cíntia Vieira da Silva quienes aceptaron ser la banca del jurado para examinar esta tesis. A los profesores del programa de posgrado de filosofía y de otros programas de posgrado de la Universidad Federal de Minas Gerais con quienes tuve la oportunidad de aprender y trabajar en los avances del proyecto de investigación.

Mi gratitud también para mis profesores y amigos con quienes tuve la oportunidad de compartir las ideas y sentimientos generados en el proceso de la escritura tanto en Brasil como en Colombia. Especialmente, al profesor Adolfo Chaparro Amaya con quien se gestó el problema de investigación mientras cursaba la Maestría en filosofía en la Universidad del Rosario. A mis amigos de la vida y del grupo de investigación en *Filosofía, Educación y Pedagogía*, quienes me brindaron los espacios para compartir los avances y retrocesos de este proyecto, al igual que su apoyo y paciencia en diferentes momentos, en especial a la Profe Martha Soledad Montero, Omaira Barreto, Juan Diego Galindo, Alexandra Cantillo, Liliana López y Maritza Rodríguez. A Oscar Madero por su paciencia, escucha y aliento en los momentos en que necesitaba palabras de fuerza para cerrar con este ciclo.

A las amistades latinoamericanas que se gestaron en Brasil con quienes compartíamos además de la beca de la OEA-Grupo Coimbra, desayunos, almuerzos, tardes y noches de discusión alrededor de los trabajos que cada uno de nosotros estaba realizando. Espero que a pesar de las distancias podamos seguir conservando los lazos de amistad. Gracias por su tiempo y compañía a Beatriz Hernández, Teresa Novelo, Fabio Amano, Estelle Nerot, Adriana Martínez, Antônio Gonçalves, Eduard Valenzuela, Ayda Blanco, Ilya Espino, Carlos Hernández, Marcio Castillo, Erick Gómez, Carla Torres, Adriana Monroy y Andrés Guasca, Saidy Arias y Darío Reyes. A Alice Mendes Melo y su familia por la hospitalidad dada en Brasil.

Por último, agradecer la fuerza y el apoyo continuo que mi familia me ha brindado en cada uno de mis proyectos personales y académicos, a mi hermana Sandra Patricia, y mis sobrinos Valentina y Julián, a mi hermano Miguel Ángel, a mis tíos: Ricardo, Carmen, Nieves, Gustavo y José Alfredo y a mis primos Carol, Hugo, Yon, José Luis y Jessica quienes han sido mis otros hermanos.

## Abstract

This thesis focuses, particularly, on problems and questions arising from the book *Seduction* by the French philosopher and sociologist Jean Baudrillard. He states, first of all, that women can be understood as objects of desire or sexual objects. Such affirmation is obscure, suggestive and controversial in our times. Second, that the terms feminine and masculine expose two ways of thinking which are experienced by our societies, so that these terms are not reduced to the idea of a gender identity. Third, that the seduction, when understood as a social order of a ritual, as signs and appearances governed by the symbolic exchange, and related to a specific conception of the feminine, it cannot be reduced just to the previous moment of sexual intercourse. When taking a closer look to these three affirmations, it can be observed that there exist some tensions and tangled approaches between the theories of Baudrillard and some of the feminist theories from the 70's and 80's, in order to reflect on the different relationships between men and women nowadays, when there is a special focus on understanding the definitions of woman and the feminine, both as something related to seduction and as an object. In order to carry out this analysis, a review between Jean Baudrillard's theories of symbolic exchange and seduction and some feminist theorists by Luce Irigaray, Carole Pateman, Celia Amorós and Catharine MacKinnon, is presented, along with some contributions from Judith Butler. Secondly, to organize the route of the discussion following the notions of woman-object and the feminine within three different scenarios: as societies of gift and counter gift, industrial societies, and post-industrial or consumer societies.

**Keywords:** feminisms, gender, seduction, symbolic exchange, Jean Baudrillard, object, woman, gift.

## Resumen

El problema de la tesis surge particularmente de la lectura del libro *De la seducción* del filósofo y sociólogo francés Jean Baudrillard, quien afirma primero, que la mujer puede ser entendida como objeto de deseo u objeto sexual. Afirmación que resulta oscura, sugestiva y controversial para nuestros tiempos. Segundo, que los términos femenino y masculino exponen dos formas de pensamiento que experimentan nuestras sociedades, por lo cual dichos términos no se reducen a la idea de una identidad de género. Tercero, que la seducción, como ese orden social del ritual, los signos y las apariencias, regida por el intercambio simbólico y cercana a ese pensamiento de lo femenino, tampoco puede ser reducida al momento previo de la relación sexual. Al colocar estas tres afirmaciones en suspenso se intenta mostrar las tensiones, pero también las proximidades que se tejen entre las teorías de Baudrillard con algunas de las teorías feministas de los años 70 y 80, esto para pensar las relaciones entre hombres y mujeres en el mundo de hoy, sobre todo cuando hay una apuesta por comprender y afirmar los términos de la mujer y lo femenino del lado de la seducción y del objeto. Para realizar dicho análisis se decidió, en primer lugar, revisar las teorías del intercambio simbólico y de la seducción de Jean Baudrillard en conversación con algunas teóricas feministas como Luce Irigaray, Carole Pateman, Celia Amorós y Catharine MacKinnon, y algunos aportes de Judith Butler; en segundo lugar, organizar el recorrido de la conversación siguiendo las nociones de la mujer-objeto y lo femenino en tres escenarios como son las sociedades del don y el contra-don, las sociedades industriales y las sociedades posindustriales o de consumo.

**Palabras clave:** feminismos, género, seducción, intercambio simbólico, Jean Baudrillard, objeto, mujer, don.



## Resumo

O problema da tese surge particularmente da leitura do livro *Da sedução* do então filósofo e sociólogo francês Jean Baudrillard. O autor afirma, primeiro, que a mulher pode ser entendida como objeto de desejo ou objeto sexual. Ideia que resulta obscura, sugestiva e controversa para nossos tempos. Segundo, sugere que os termos feminino e masculino expõem duas formas de pensamento experimentadas em nossas sociedades, motivo pelo qual tais termos não se reduzem à ideia de uma identidade de gênero. Terceiro, para o filósofo francês, a sedução, entendida como essa ordem social do ritual, os signos e as aparências, regida pela troca simbólica e próxima a esse pensamento do feminino, não pode ser reduzida ao momento anterior da relação sexual. Colocar essas três afirmações em suspenso permite apresentar as tensões, mas também as proximidades que se constroem entre as teorias de Baudrillard com algumas das teorias feministas dos anos 1970 e 1980, isto para pensar os relacionamentos entre homens e mulheres no mundo de hoje, sobretudo, quando se tem uma aposta por compreender os termos da mulher e do feminino do lado da sedução e do objeto. Para realizar a análise se escolheu, em primeiro lugar, revisar as teorias da troca simbólica e da sedução de Jean Baudrillard em diálogo com algumas teóricas feministas como Luce Irigaray, Carole Pateman, Celia Amorós e Catharine MacKinnon, e algumas contribuições de Judith Butler. Em segundo lugar, organizar a revisão desse diálogo seguindo as noções da mulher-objeto e o feminino em três cenários diferentes: as sociedades pautadas na dádiva, as sociedades industriais e as sociedades pós-industriais ou de consumo.

**Palavras-chave:** feminismo, gênero, sedução, troca simbólica, Jean Baudrillard, objeto, mulher, dádiva.

## Tabla de Contenido

INTRODUCCIÓN .....	12
--------------------	----

### Primera parte

#### **ORDEN DE LA SEDUCCIÓN O DEL PENSAMIENTO DE LO FEMENINO...19**

I. INTERCAMBIOS, PACTOS Y CONTRATOS: CONTINUIDADES Y RUPTURAS .....	20
---	----

1.1. El intercambio de mujeres en las sociedades con una economía de la dádiva: Lévi-Strauss y las críticas del feminismo: Irigaray y Rubin .....	21
---	----

1.2. La herencia del poder patriarcal: Carole Pateman y Celia Amorós.....	31
---	----

1.3. La participación de las mujeres en los intercambios: Annette Weiner y Marilyn Strathern.....	38
---	----

1.4. Desde la antropología, una crítica a la estructura binaria de la sexualidad .....	45
--	----

II. LAS TEORÍAS DEL INTERCAMBIO SIMBÓLICO Y EL PRINCIPIO DE LA SEDUCCIÓN DE BAUDRILLARD.....	53
--	----

2.1. Sobre la obligación de devolver el don .....	55
---	----

2.2. Del Intercambio Simbólico y de la Seducción .....	64
--	----

2.3. La mujer-don y lo femenino en una economía de la dádiva.....	70
---	----

2.4. Consideraciones finales .....	73
------------------------------------	----

### Segunda parte

#### **ORDEN DE LA PRODUCCIÓN O DEL PENSAMIENTO DE LO MASCULINO...78**

III. DE LA OBJETIVACIÓN DE LA MUJER EN EL CAPITALISMO INDUSTRIAL. 79	
--	--

3.1. Orden de la producción: objeto-mercancía .....	79
---	----

3.2. La mujer y lo femenino en la economía falocéntrica: Irigaray, MacKinnon y Amorós.....	87
--	----

3.3. El orden de lo femenino y/o de la seducción.....	102
IV. ENTRE EL ORDEN DE LA LEY Y EL ORDEN DE LA REGLA: CUERPO Y SEXUALIDAD.....	119
4.1. Las sociedades de consumo o del gasto contemporáneo: objeto-signo.	121
4.2. Objeciones de Judith Butler a las teorías feministas.....	130
4.3. El objeto seductor en las sociedades posindustriales.....	144
4.4. Consideraciones finales: la mujer como objeto-signo.....	149
V. CONCLUSIONES.....	153
RELACIONES ENTRE LAS NOCIONES MUJER, OBJETO Y FEMENINO, EN LAS TEORÍAS FEMINISTAS Y LAS DE BAUDRILLARD.....	153
BIBLIOGRAFÍA.....	162

## INTRODUCCIÓN

Cuando escuchamos hablar de la mujer-objeto, esta noción causa ruido, discusiones y rechazo en la sociedad. La razón es que estos dos términos se asocian para denunciar situaciones de explotación o subordinación que sufren las mujeres en el campo de la publicidad, la industria sexual, la moda, el trabajo, etc. Por su parte, el término de lo femenino usualmente se asocia con un conjunto de cualidades que serían propias de la mujer, como la dulzura, la docilidad, la inocencia, la delicadeza, la fragilidad, entre otras. En consecuencia, estas nociones terminan del lado de aquellas categorías excluidas o que ocupan un segundo lugar frente a otros términos, como son el hombre, el sujeto y lo masculino.

Es importante señalar que la presente tesis se fue configurando inicialmente en el trabajo de grado de la Maestría en Filosofía en la Universidad del Rosario (Colombia), bajo la dirección del profesor Adolfo Chaparro Amaya, posteriormente se fue consolidando y puliendo en el Doctorado en filosofía de la UFMG (Brasil) bajo la dirección de las profesoras Telma de Souza Birchall y Magda Guadalupe dos Santos. El problema surge particularmente de la lectura del libro *De la seducción* del filósofo y sociólogo francés Jean Baudrillard, quien afirma, primero que la mujer puede ser entendida como objeto de deseo u objeto sexual. Afirmación que resulta oscura, sugestiva y controversial para nuestros tiempos. Segundo, que los términos femenino y masculino exponen dos formas de pensamiento que experimentan nuestras sociedades, por lo cual dichos términos no se reducen a la idea de una identidad de género. Tercero, que la seducción como ese orden social del ritual, los signos y las apariencias regida por el intercambio simbólico y cercana a ese pensamiento de lo femenino, tampoco puede ser reducida al momento previo de la relación sexual.

Estas tres afirmaciones, tras una lectura rápida, pueden ser confusas y provocativas, incluso pueden ser entendidas como signos del pensamiento patriarcalista. Sin embargo, cuando se va al detalle de los planteamientos que este filósofo y sociólogo francés realiza sobre el objeto, lo femenino y la seducción, parece que allí hay una propuesta de pensar las relaciones entre hombres y mujeres de una manera distinta a la que se viene trabajando, por ejemplo, en las teorías feministas

cuando los análisis se enmarcan en términos del poder, la dominación y las resistencias. De ahí, el interés en retomar ese carácter “enigmático y controversial” que encierran las afirmaciones del autor para intentar decantar las posibilidades y/o límites que tienen las teorías de la seducción y del intercambio simbólico, propuestas por Baudrillard, para pensar y establecer las relaciones entre hombres y mujeres, lo femenino y lo masculino hoy.

En la lectura de las teorías de Baudrillard encontramos que las nociones de mujer y de lo femenino resultan ser indisociables de otras categorías, como el objeto, el pacto, la regla, las apariencias, que serían propias de ese orden de la seducción. Categorías que en la historia de la filosofía ocupan un segundo plano y que Baudrillard restituye en su obra. Esta asociación nos lleva a considerar tres preguntas: ¿cómo pueden pensarse las nociones de mujer-objeto y lo femenino en el plano de la seducción y en el plano de la producción?, ¿cuáles son los nuevos significados que adquieren conceptos como el objeto, lo femenino, lo masculino, la seducción, en las teorías de Baudrillard?, ¿cuáles son las tensiones, aproximaciones y distancias que se tejen entre las teorías de Baudrillard y las teorías feministas de los años 70 y 80 cuando se indica que la mujer puede concebirse en el lugar del objeto y no del sujeto? Para responder a estos interrogantes se plantea trazar un recorrido siguiendo las nociones de la mujer, el objeto y lo femenino en tres escenarios como son: las sociedades del don y el contra-don, las sociedades industriales y las sociedades posindustriales o de consumo.

Para realizar dicho recorrido, además de la lectura de los textos de Baudrillard, se seleccionaron los trabajos de Luce Irigaray, Catharine MacKinnon, Celia Amorós y Carole Pateman. Autoras de los años 70 y 80 quienes nos permiten hacer visibles las discusiones y problemas que las teorías feministas han abordado en el momento de pensar la mujer, lo femenino y lo masculino en nuestras sociedades contemporáneas. De igual modo, también nos acercamos a la teórica Judith Butler, en los años 90, con el fin de mostrar ese giro que aparece en el discurso respecto a los estudios de género que viene a interpelar la estructura heterosexista. De esta manera, se presenta los diferentes matices y posibilidades que toman los términos del objeto, la mujer, lo femenino y lo masculino, tanto en los planteamientos de Baudrillard como en los discursos feministas y en los estudios de género.

Reconocemos de antemano que la tesis puede tener un desequilibrio en la presentación de las teorías feministas de las autoras anteriormente mencionadas, ya que se tomaron libros y ensayos muy específicos para dar cuenta de la discusión, pues más que reconstruir la obra de cada autora, empresa que tal vez nos tomaría una tesis para cada una, nos interesa identificar los enunciados que aparecen sobre las nociones de la mujer-objeto y lo femenino en los años 70 y 80, en los discursos feministas. Del mismo modo, retomamos algunos aportes que presenta Butler y que nos parecen interesantes, porque muestran el giro que hay en los años 90, al colocar en el centro de los discursos la categoría de género, “desplazando” de cierta manera la categoría de mujer.

El camino que se elaboró para dar lugar a la tesis consta de dos partes: el orden de la seducción y el orden del poder o la producción. Estos dos órdenes se analizan en tres sociedades: las del don, las industriales y las posindustriales. Estos tres escenarios no pretenden ser leídos de manera sucesiva, más bien se organizan así por exigencia del análisis, para dar cuenta de cómo las nociones de la mujer, el objeto y lo femenino van adquiriendo diferentes matices. En otras palabras, no queremos decir que una sociedad desaparece en función de la otra; todo lo contrario, lo que encontramos es que el orden de la seducción expuesto en las sociedades del don y el contra-don sobrevive junto al orden de la producción y del poder expuesto en las sociedades industriales y especialmente en las posindustriales.

En la primera parte, como ya mencionamos, nos encontramos con el orden de la seducción, y para ello nos servimos del análisis del intercambio simbólico que se presenta en las sociedades del don y el contra-don. De esta manera, en el primer capítulo se revisa la práctica del intercambio de mujeres en estas sociedades con el propósito de señalar que la mujer en el estatuto del objeto-don se constituye en un elemento agenciador de poderes, fuerzas, elementos míticos y simbólicos para la comunidad, situación que pone en cuestión la afirmación de que la mujer como objeto de intercambio sería la expresión de esa primera forma de subordinación al poder patriarcal como se indica en algunas teorías feministas. En esta perspectiva, se retoman tanto las discusiones elaboradas en el campo de la antropología como los

cuestionamientos realizados por autoras feministas, como Luce Irigaray, Celia Amorós y la antropóloga feminista Gayle Rubin.

Retomar las críticas a la práctica del intercambio de mujeres permite mostrar, por lo menos, dos frentes en la discusión. Por un lado, algunas teóricas feministas indican que, a lo largo de la historia, los pactos siempre se realizan entre los sujetos-hombres, en tanto que las mujeres solo sirven como objetos de ellos como ocurre en dicha práctica cultural. En consecuencia, se tiene la hipótesis de que el pacto y poder prevalece entre los hombres tanto en las primeras sociedades como en las sociedades modernas –como señala Carole Pateman, Luce Irigaray o Celia Amorós–, pues el contrato social sigue siendo un contrato entre y para los hombres, en tanto que, las mujeres fueron excluidas de participar como sujeto en dicho contrato. Sin embargo, siguiendo los trabajos de las antropólogas Anne Weiner y Marilyn Strathern, hay que señalar que tales prácticas no pueden ser descontextualizadas de una lógica del pacto, la regla y del intercambio simbólico que embebe elementos míticos, religiosos, económicos, mágicos, entre otros. De tal manera que, aquello que hay que revisar es el estatuto que tiene el sujeto y el objeto, al igual que la idea de sexualidad, propiedad, trabajo y objeto en dichas sociedades. Para cerrar este capítulo se retoma el trabajo de Gilbert Herdt el cual muestra cómo desde la antropología ya aparecen algunos trabajos que permiten cuestionar la estructura heterosexista que organiza a la sexualidad y al cuerpo.

En el segundo capítulo nos adentramos en las teorías del intercambio simbólico y de la seducción de Jean Baudrillard, para exponer, por un lado, las bases antropológicas en las que se apoyan dichas teorías cuando se retoman los estudios de Marcel Mauss sobre el don. Por otro lado, presentar algunas objeciones que se realizan desde la filosofía hacia la teoría del don, específicamente en lo que tiene que ver con la obligación de la reciprocidad. Después nos interesa señalar, a partir de las teorías del intercambio simbólico y de la seducción, un cuestionamiento frente a la idea de una continuidad de la subordinación de las mujeres entre las sociedades con una economía de la dádiva y las sociedades modernas. Pues, creemos pertinente indicar de qué manera se entiende a la mujer en el estatuto del objeto-don y lo femenino, en los intercambios regidos por una economía del don y el contra-don.

En la segunda parte nos encontramos con el orden de la producción y del poder que prima en las sociedades industriales y posindustriales. De este modo, en el tercer capítulo se aborda la categoría de objeto en las sociedades industriales, con el propósito de mostrar que dicha noción entra en una relación dialéctica frente a la categoría de sujeto, estableciéndose en un lugar de subordinación y negación. Las sociedades modernas van a considerar el objeto principalmente como una mercancía, es decir, un elemento dispuesto a responder a las necesidades y deseos de los sujetos. Condición que también aparece con la mujer-objeto y lo femenino, en tanto que estas nociones se utilizan para señalar las condiciones en las cuales la mujer queda sujeta a las necesidades y deseos de los hombres, y lo femenino, a un conjunto de cualidades que la articulan a términos como naturaleza, lo Otro, la inmanencia, como señalan las teóricas feministas Luce Irigaray, Catharine MacKinnon y Celia Amorós. De ahí, las propuestas de las autoras feministas de reivindicar a las mujeres como sujetos de derechos, de deseo y de intercambios. No obstante, Baudrillard apunta a señalar que incluso la mujer-objeto mercancía puede tornarse en una *mujer objeto fatal*, capaz de reincorporar las relaciones de seducción frente a las relaciones calculadas y estratégicas del poder, aunque en tal contexto, el pensador francés también reconoce que la mujer puede convertirse en ese *objeto-sexual muerto* si se encuentra con un sujeto incapaz de entrar en el juego de la seducción.

En el cuarto capítulo se presentan las sociedades posindustriales o de consumo, en las cuales el objeto, más que una mercancía, se convierte, en palabras de Baudrillard, en un objeto-signo del estatus social y de las apariencias del sujeto. Con el surgimiento de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, la apertura de los mercados en el mundo, la caída de los Estados de bienestar, entre otros cambios, el capitalismo toma un nuevo matiz, que señala una mutación en la ley del valor y que se ve reflejada en la sobreproducción de signos y objetos. El objeto ya no posee valor de acuerdo a su uso racional, sino que este se valora por aquello que representa, por la marca que lo inviste, este es el objeto-signo. En este orden *semiocapitalista*, los sociólogos y los filósofos coinciden en señalar que entramos en un orden donde la nueva exigencia es convertir al sujeto, no importa si son niños, jóvenes, viejos, hombres y mujeres, en la más bella mercancía. De modo que la discusión ya no



se centra en la objetivación de la mujer, sino en la manera en cada sujeto se convierte a sí mismo en un capital deseable para la vida profesional, cultural, afectiva, sexual, etc., acompañado de los objetos-signo que definen su estatus social.

En estas sociedades, aquello que se observa, según Baudrillard, es la confusión de los términos que antes estaban separados y se tomaban como opuestos, pero que ahora entran en mutua correlación, como son la derecha y la izquierda, el bien y el mal, lo bello y lo feo, lo masculino y lo femenino, los hombres y las mujeres; de ahí que el autor emplee términos como transpolítica, transestética, transexual e indique que la seducción que opera en estas sociedades se ha reducido a una experiencia fría y blanda. Entre tanto, los estudios de género reevalúan la estructura heterosexista que organizaba la vida sexual y los cuerpos en las sociedades modernas. El trabajo de Judith Butler, por ejemplo, deja expuesto que bajo esta estructura heterosexista, la idea de que a un cuerpo le corresponda un determinado sexo, bien sea hombre o mujer, y una orientación heterosexual del deseo se llega a naturalizar, a tal punto que se excluyen otras posibilidades; en consecuencia, la sociedad termina por desconocer o excluir a otros sujetos como el transexual, el homosexual, el bisexual, etc.

Los dos principales aportes, que nos interesa resaltar para efectos de la discusión sobre el trabajo de Judith Butler son, por un lado, el cuestionamiento a la estructura binaria y el deseo heterosexual y, por otro lado, la invitación a revisar la relación entre el sujeto y la ley. Pues, como señala la autora, sí para convertirse en sujeto, es decir, para ingresar en la cultura, el individuo debe resolver la ley del incesto a través del complejo de Edipo –como señala el psicoanálisis–, habría que escudriñar no solo lo que prohíbe y produce esta ley, sino también como se fundamenta.

Por último, presentamos algunas conclusiones, en las que queremos señalar los alcances y límites de las teorías de la seducción y del intercambio simbólico de Baudrillard. Esto teniendo en cuenta que su propuesta de afirmar a la mujer como objeto puede correr el riesgo de ser utilizada para promover y/o justificar relaciones de dominación y opresión, algo que resultaría lejano de los planteamientos que expone el autor. De ahí la pertinencia de contextualizar dicha noción al lado de categorías como la seducción, el intercambio simbólico, el pacto, la regla, el desafío, etc. De igual manera, también hay que reconocer el trabajo de las teorías y movimientos feministas, y los

aportes de Judith Butler, para subvertir y resistir a las formas de opresión a las que son sometidas las mujeres, al igual que aquellos sujetos que escapan a la estructura heterosexual. Resistencias que también pasan por retomar esas categorías que se ubican del lado de lo femenino, las cuales habían sido olvidadas o despreciadas por la filosofía, y que hoy se posicionan como ocurre con la corriente de la “ética del cuidado” de Carol Gilligan.

**Primera parte**

**ORDEN DE LA SEDUCCIÓN O DEL PENSAMIENTO DE LO FEMENINO**

## I. INTERCAMBIOS, PACTOS Y CONTRATOS: CONTINUIDADES Y RUPTURAS

Este capítulo indaga por el intercambio de las mujeres en sociedades basadas en una economía de la dádiva<sup>1</sup>, dado que a dicha práctica se le adjudican los orígenes de la opresión de la mujer y de la cultura patriarcal. En este sentido, se revisan los planteamientos de algunas autoras feministas, como Luce Irigaray, Gayle Rubin y Celia Amorós, quienes señalan que la práctica del intercambio mujeres permite ver esa estructura patriarcal que rige desde las sociedades “primitivas” hasta las más civilizadas. Por otra parte, se recogen los trabajos de las antropólogas Annette Weiner y Marilyn Strathern donde se pueden revisar el estatuto que tiene el sujeto y el objeto, al igual que la concepción que se tiene sobre la sexualidad, el matrimonio, la propiedad y el trabajo en las sociedades con una economía de la dádiva. Para cerrar el capítulo se retoma el trabajo de Gilbert Herdt, el cual muestra cómo desde la antropología ya aparecen algunos trabajos que permiten cuestionar la estructura heterosexista que rige a la sexualidad y al cuerpo.

Para abordar lo anteriormente expuesto, el texto se divide en cuatro momentos. Inicialmente presentamos los estudios del antropólogo francés Claude Lévi-Strauss, para indicar el papel que desempeña la práctica del intercambio de mujeres en la conformación de las estructuras elementales del parentesco. Luego se exponen los planteamientos de la teórica feminista Luce Irigaray y la antropóloga feminista Gayle Rubin, quienes señalan los efectos de dicha práctica al colocar a la mujer como objeto y no como sujeto de los intercambios. En un segundo momento aparecen los aportes de Carole Pateman y Celia Amorós, quienes coinciden en decir que el poder patriarcal de estas sociedades del don se “transfiere” a las sociedades modernas en el contrato social. En un tercer momento se recuperan los trabajos de las antropólogas Annette Weiner y Marilyn Strathern, quienes matizan esa posición de la mujer como sujeto u objeto de intercambios, la relación entre la cultura y la naturaleza, lo femenino y lo

---

<sup>1</sup> En el transcurso de la tesis vamos a utilizar los términos sociedades con una «economía de la dádiva» o «sociedades con una economía del don y el contra-don», para referirnos a los estudios de aquellas comunidades etnológicas realizados por la antropología en territorios como Papúa Nueva Guinea y América. Esto con el fin de evitar el uso del término comunidades primitivas, que resulta problemático por suscitar una idea de atraso frente a las sociedades occidentales modernas o una idea de anterioridad o punto de inicio cuando dichas comunidades aún existen en su lógica.

masculino, en las sociedades con una economía de la dádiva. Por último, retomamos los trabajos de Gayle Rubin y Gilbert Herdt, quienes cuestionan la estructura heterosexista propia de occidente que adopta los análisis antropológicos cuando se trata de entender aquellas figuras que escapan a dicha estructura.

Es necesario aclarar que la razón de introducir textos antropológicos es un asunto metodológico, pues hay un intento por aproximarnos a la lógica de los intercambios de las sociedades con una economía de la dádiva, dado que se tiene la intuición de que tales sociedades construyen un universo simbólico propio y diferente de las sociedades occidentales modernas, respecto a las configuraciones simbólicas en los intercambios. Universo simbólico en el cual el poder, las posiciones de sujeto y objeto, la sexualidad y los términos femenino y masculino conservan algunas continuidades, pero también unas rupturas frente las concepciones de las sociedades occidentales capitalistas.

### **1.1.El intercambio de mujeres en las sociedades con una economía de la dádiva:**

#### **Lévi-Strauss y las críticas del feminismo: Irigaray y Rubin**

El interés de retomar la discusión sobre el intercambio de las mujeres en las sociedades con una economía de la dádiva, se debe a que la teoría feminista concede a esta práctica cultural un primer escenario, donde la mujer es expuesta como objeto de deseo y propiedad de los hombres. Esta premisa ha sido fundamental para establecer una línea de continuidad entre el origen del poder patriarcal y su subsistencia en el transcurso de la historia, por lo menos en las sociedades occidentales. Sin embargo, Jean Baudrillard señala, en su libro *De la seducción*, que resulta inaceptable tal premisa cuando se comprende que la lógica que rige el intercambio de las sociedades del don toma distancia de la lógica del intercambio capitalista, asunto que retomaremos en el segundo capítulo.

Si bien en los trabajos antropológicos de Bronislaw Malinowski y Raymond Firth ya se encuentran algunas referencias sobre el intercambio de mujeres en las sociedades con una economía de la dádiva, la investigación que sirve como referencia para ahondar en este tema es el trabajo del antropólogo francés Claude Lévi-Strauss. En su libro *Las estructuras elementales del parentesco (1949)*, él se pregunta por las

estructuras comunes que permiten organizar los parentescos en las diferentes sociedades primitivas –basadas en una economía del don–. A la conclusión que llega el autor es que la regla que va a dar orden a la distribución de las mujeres entre los diferentes clanes es «la prohibición del incesto».

Lévi-Strauss cuestiona el origen de dicha regla –que después reconoceremos como “ley universal”–, e indica que la prohibición no actúa simplemente como una interdicción de ciertas uniones, sino que esta, junto con la regla de la exogamia, ordena nuevas alianzas. El antropólogo francés señala que si el orden natural deja un vacío, al no establecer un justo equilibrio entre hombres y mujeres para la conformación de las familias, entonces la cultura debe proceder y colocar orden a este desequilibrio<sup>2</sup>, y para ello acude a la prohibición del incesto y a la exogamia.

Estas dos reglas, afirma Lévi-Strauss, comparten el principio de la reciprocidad. En la prohibición del incesto se encuentra una reciprocidad que es inorgánica, y en la exogamia, una reciprocidad organizada<sup>3</sup>. El punto en común es que los hombres solo renuncian a la hija o a la hermana, con la condición de que otro hombre también renuncie a su hija o a su hermana (Lévi-Strauss, 1976: 101-102). De este modo, las sociedades con una economía de la dádiva garantizan sus nuevos parentescos.

Lévi-Strauss toma distancia de la discusión de los antropólogos de la época, quienes para explicar el origen de la prohibición del incesto defienden, por un lado, que esta regla es una ley dada por la naturaleza, y por el otro, que la regla es producto de la cultura. Para el antropólogo francés, dicha prohibición, al retomar elementos variados de la naturaleza y de la cultura, es aquel puente que permite hacer el tránsito de la naturaleza hacia la cultura. La prohibición del incesto pertenece a la naturaleza, porque de ella conserva su carácter formal, es decir, su carácter universal; al mismo tiempo, dicha prohibición también mantiene un carácter cultural, porque actúa e impone un orden en el interior del fenómeno de las uniones sociales (Lévi-Strauss, 1976: 62-63).

---

<sup>2</sup> Lévi-Strauss señala que, aunque las mujeres pueden ser equivalentes en número a la cantidad de hombres, no todas ellas son de igual manera deseables. Las mujeres deseables son una minoría, actual o virtualmente, y esta situación provoca un estado de desequilibrio y tensión (Lévi-Strauss, 1976: 78).

<sup>3</sup> Lévi-Strauss explica que en la regla de la prohibición del incesto la reciprocidad es inorgánica, porque allí solo se sabe que un hombre puede obtener una mujer dado que un padre o un hermano ha renunciado a ella. En este caso, el intercambio de la mujer puede no ser ni explícito, ni inmediato, ni se dice en provecho de quién se hace esa renuncia, lo cual hace complejo el intercambio. Mientras, en el caso de la exogamia, la reciprocidad es organizada, pues allí se expresa el beneficiario o la clase beneficiaria del intercambio.

Ahora bien, para cumplir con las “reglas” de la prohibición del incesto y la exogamia se requiere del intercambio de mujeres; sin embargo, este no puede ser concebido como una transacción aislada. Todo lo contrario, tal práctica hace parte de un gran sistema de reciprocidad propio de las sociedades de la dádiva, en las cuales nada puede ser recibido sin ser devuelto. Para Lévi-Strauss, los intercambios en estas sociedades se presentan como un fenómeno total que tiene como principio la reciprocidad; en ese sentido, la naturaleza solo da lo que recibe y, del mismo modo, los hombres deben organizarse para devolver lo que han recibido de ella (Lévi-Strauss, 1976: 70).

Esto deja ver que el intercambio de dones, también llamado intercambio primitivo por los antropólogos, en grandes rituales, como el *Potlatch* y el *Kula*, supera el carácter económico. Estos rituales conservan una significación simultánea que recoge diversos aspectos, a saber, el religioso y el mágico; el utilitarista y el sentimental; el jurídico y el moral; de ahí que los denominen como un “acto social total” (Lévi-Strauss, 1976: 92). En lo que se refiere al intercambio de mujeres, Lévi-Strauss señala que esta práctica es un mecanismo que permite cumplir con la “regla” de la prohibición del incesto.

El intercambio de mujeres constituye uno de carácter matrimonial, que reanima todo tipo de relaciones sociales, las cuales han sido producidas en otros momentos y puntos diferentes de la estructura social. Cada intercambio matrimonial es una renovación de la actividad social entre los clanes cuando se crea o se paga una deuda. Cuando una mujer es separada de su clan por medio del matrimonio, incluso en caso de raptó, la regla de la reciprocidad reafirma la obligación que tiene todo grupo de ceder a sus hermanas o hijas en un futuro para generar una compensación con la nueva esposa al clan (Lévi-Strauss, 1976: 105).

Lévi-Strauss refuta a quienes señalan que en las sociedades con una economía de la dádiva se intercambian las mujeres por presentes o cosas. Para este autor, tales presentes, más bien, actúan como elementos de “compensación” que un clan entrega a otro, en tanto que la deuda de una mujer por otra no puede ser saldada inmediatamente. La mujer como *don supremo* solo se intercambia bajo la promesa de que otra mujer a futuro sea devuelta al clan. Un padre o un hermano renuncian a su hija o hermana a cambio de que otro padre o hermano realice la misma renuncia. Y aunque

es explícito que los intercambios nunca giran en torno al individuo, pues en estas sociedades prevalece la idea de lo comunitario; frente a esta práctica que describe Lévi-Strauss, el feminismo cuestiona por qué son los hombres o hermanos, no el clan, los que renuncian a las mujeres y por qué se da por entendido que las uniones únicamente surgen entre hombres y mujeres.

Respecto al matrimonio, el antropólogo francés muestra que esta institución social adquiere una connotación diferente para las sociedades modernas occidentales. El matrimonio en las sociedades del don no celebra un contrato entre dos individuos, más bien, este es visto como un acto que “expresa un carácter total, sexual, económico, jurídico y social de ese conjunto de obligaciones recíprocas” (Lévi-Strauss, 1976: 105). El matrimonio hace parte de ese grupo de prestaciones sociales del clan, donde la mujer es el objeto de intercambio, condición que el autor expone cuando escribe lo siguiente:

La relación global de intercambio que constituye el matrimonio no se establece entre un hombre y una mujer, cada uno de los cuales da y recibe una cosa: se establece entre dos grupos de hombres, y la mujer figura allí como uno de los objetos de intercambio y no como uno de los compañeros entre los que se lleva a cabo (Lévi-Strauss, 1969: 159).

Frente a la cita de Lévi-Strauss, la pregunta que surge es: ¿qué significa que la mujer figure como un objeto y no como un miembro del intercambio en estas sociedades?; en otras palabras, ¿qué significa ocupar el estatuto de objeto en estas sociedades del don? Sobre estas preguntas volveremos en el segundo capítulo. Retomando, Lévi-Strauss recuerda que el matrimonio abre un ciclo de reciprocidad entre los clanes, más que entre individuos. Esto implica una dimensión más amplia, ya que la hija o la hermana de un grupo se une con el hombre de otro grupo y extiende las relaciones de parentesco, lo cual desborda la idea de una simple transacción de bienes (Lévi-Strauss, 1976: 155).

Pero la mujer no solo es objeto de intercambio en el matrimonio. Ella también puede servir de objeto de intercambio en otras situaciones, como saldar una ofensa o un crédito. Aquí, Lévi-Strauss trae el ejemplo de la comunidad de los Guadalcanal, quienes para perdonar la ofensa recibida exigen que el autor del insulto mate a su hermana (Lévi-Strauss, 1976: 152-123). En estas circunstancias, la mujer que sirve



como objeto de compensación paga con su vida una ofensa que trasciende el puro valor económico. Sin embargo, cabe preguntar por qué es la vida de una mujer –la hermana– y no la del hombre que provocó el perjuicio la que debe servir como compensación del daño. Una posible explicación que se puede dar es que la mujer, al tener un alto valor en estas comunidades, por su capacidad de dar vida, es vista como una compensación igual o de mayor valor al daño sufrido.

En sus análisis, Lévi-Strauss nunca desconoce que el intercambio de mujeres deja al descubierto que el lazo de reciprocidad, fundamento del matrimonio, permite que los hombres se sirvan de las mujeres. El antropólogo francés reconoce que en la organización de las relaciones parentales se presenta una relación asimétrica en los sexos, dado que, en el caso de matrimonio, la mujer es tomada por los hombres como una prestación social y no como miembro de ese grupo (1976: 154-155).

Sin embargo, el antropólogo francés también pone énfasis en que no se pueden reducir dichos intercambios a transacciones económicas, pues ellos envuelven una serie de elementos religiosos, jurídicos, mágicos, etc., que los hace más complejos y que resultan difíciles de calificar con categorías propias del intercambio capitalista, el cual sería solo un modo de intercambio que la humanidad conoce y que es propio de las sociedades modernas y contemporáneas, si bien no se puede negar que la mujer es el objeto de intercambio en los arreglos matrimoniales entre los clanes, y que los hombres actúan como los sujetos dueños de dichos intercambios.

Parece que en la lectura de la antropóloga estadounidense Gayle Rubin y la de la teórica feminista Luce Irigaray, aquello otro que se puede observar de tal intercambio de mujeres son las raíces de ese estado de sumisión y opresión que sufre la mujer desde dichas sociedades hasta las modernas, premisa que va a ser discutida en el siguiente apartado.

#### *Críticas de Luce Irigaray y Gayle Rubin al intercambio de mujeres*

Desde la línea del feminismo psicoanalítico francés, Luce Irigaray, en sus ensayos “El mercado de las mujeres” y “Mercancía entre ellas” –del libro *Ese sexo que no es uno* (1977)– hace una lectura sobre la práctica social del intercambio de mujeres en las sociedades patriarcales (refiriéndose a las sociedades con una economía de la dádiva).

La teórica feminista señala que este intercambio no es una “práctica inmediata”, sino una “mediación social”, en la cual las mujeres sirven como medio para establecer el orden social masculino. En otras palabras, dicho intercambio, más que permitir a los hombres el paso del estado de naturaleza hacia la cultura (explicación dada por Lévi-Strauss), responde a la instauración del imperio hom(br)o<sup>4</sup>-sexual masculino, en el cual solo se valoran las necesidades y los deseos de los hombres (Irigaray, 2009: 127-128).

La feminista de origen belga y nacionalidad francesa afirma que, en estas sociedades patriarcales, el hombre ve al hombre como su semejante, mientras que la mujer, la hermana y la hija solamente adquieren valor y reconocimiento durante los intercambios. Las mujeres permanecen ajenas a determinar el orden social, ellas son relegadas a servir como objetos de mediación, transacción o transferencia, igual que se hace con los signos y las mercancías, pues los hombres no ven la necesidad de intercambiar con ellas (Irigaray, 2009: 127-128).

El intercambio de mujeres como bienes acompaña y estimula los intercambios de otras «riquezas» entre los grupos de hombres. De esta suerte, la economía en sus sentidos tanto estricto como general, tal y como está establecida en nuestras sociedades, exige que las mujeres se presten a la alienación en el consumo y a los intercambios sin participación en los mismos, y que los hombres queden exentos del uso y de la circulación como mercancías (Irigaray, 2009: 129).

Este intercambio-sexual –como llama Irigaray al intercambio de mujeres de las sociedades con una economía de la dádiva– expone la primera forma de explotación que recae sobre la mujer. A las mujeres no se les remunera, no se les reconoce o solo se les hace un reconocimiento parcial en los intercambios. Esta posición deja ver, según la autora, que estas comunidades ya presentan los elementos en germen que caracterizan el régimen capitalista (Irigaray, 2009: 129). Tales elementos son:

- a) Sumisión de la «naturaleza» a un «trabajo» del hombre, es decir, la naturaleza pasa a ser una mercancía que se rige bajo la ley valor de uso/valor de cambio. Para el caso, la mujer es un *bien* que se intercambia bajo la ley de equivalencia: valor de uso en cuanto a su capacidad de re-producción (hijos) o su fuerza de

---

<sup>4</sup> Para Irigaray, la explicación que Lévi-Strauss le da al intercambio de mujeres –como ese proceso que permite el paso de las sociedades de su estado de naturaleza a la cultura– permite justificar la formación de una cultura que da más valor a las relaciones e intercambios establecidos por los hombres. Y, en este sentido, la heterosexualidad únicamente sirve de coartada para poner en marcha la «endogamia cultural» que ellos crean (Irigaray, 2009: 128).

trabajo, y valor de cambio ya que ella asegura un orden simbólico. Sobre este punto se volverá en el capítulo 2.

b) División del trabajo entre productores (hombres) y explotados (mujeres) en el orden social.

c) Acumulación de las riquezas: en las sociedades con una economía de la dádiva recae un valor de capitalización sobre las mujeres, en tanto que ellas pasan a convertirse en bienes para los hombres.

d) Progreso del trabajo simbólico hacia una abstracción cada vez mayor. Al igual que el trabajo concreto debe convertirse en trabajo abstracto para establecer el *trabajo socialmente necesario*, que da valor a la mercancía; la circulación de las mujeres permite el tránsito de la naturaleza a la cultura, y a su vez, ellas progresan desde su valor de uso hacia su valor de cambio (Irigaray, 2009: 129).

En la lectura que hace Irigaray sobre la teoría marxista, la feminista francesa señala que Marx explica la explotación del hombre a partir de la división de las clases sociales; es decir, existen unos sujetos que al ser los dueños de los medios de producción pueden explotar la mano de obra de aquellos otros sujetos que son expropiados de su fuerza de trabajo. La crítica que realiza Irigaray es que esta explicación desconoce que la explotación entre los individuos no solo corresponde a la diferencia de clases sociales, sino que también incluye la diferencia de los sexos, como ocurre con las mujeres. Para la teórica feminista, la primera forma de explotación que recae sobre los individuos se expresa en esa economía que solo reconoce, valora y retribuye el intercambio de bienes y las modalidades de trabajo que realizan los hombres, a la vez que se desconoce el valor del trabajo y las necesidades de las mujeres.

En consecuencia, a las mujeres no les queda otro lugar que ser apropiadas como un objeto-mercancía; a ellas solo se les reconoce en cuanto a su valor de uso y valor de cambio en las transacciones que realizan los hombres. En palabras de la autora: “[c]omo mercancías, las mujeres son dos cosas a la vez: objetos de utilidad y portadoras de valor. Así, pues, ellas pueden entrar en la circulación en la medida en

que se presentan bajo una doble forma, su forma de naturaleza y su forma de valor” (Irigaray, 2009: 131).

Si la mujer-objeto de intercambio incorpora ese doble valor que tiene la mercancía (valor de uso y valor de cambio), según Irigaray, esto se debe a que las sociedades del don crean un proceso de abstracción, donde las mujeres son cotizadas y negociadas en torno al valor del Fallo, equivalente general de los intercambios intertribales. En este sentido, estos intercambios intertribales ya conservan rasgos de la lógica mercantilista.

Entonces, si los intercambios intertribales ya dejan ver rasgos de una economía capitalista, la crítica de Irigaray, al igual que Pateman y Amorós, va más allá al señalar que las sociedades modernas no superan el patriarcalismo que se gesta en las sociedades con una economía de la dádiva, pues estas sociedades excluyen a la mujer de su reconocimiento en el estatuto del sujeto. Las sociedades modernas, a pesar de sus enunciados de libertad, igualdad, fraternidad y justicia, conservan el poder patriarcal heredado de las sociedades con una economía de la dádiva; es decir, ambos tipos de sociedades guardan un orden simbólico donde el padre-hombre organiza la familia y la sociedad, mientras que las mujeres son destinadas a servir a las necesidades de los hombres.

Otra lectura crítica frente al intercambio de mujeres se puede encontrar en el ensayo “El tráfico de mujeres: notas sobre una “economía política” del sexo” (1975), de la antropóloga estadounidense Gayle Rubin. En este artículo, la autora se pregunta por las condiciones que convierten a las mujeres en un sujeto oprimido en las sociedades modernas, pregunta a la cual responde con dos explicaciones.

La primera explicación que da Rubin es que si bien el capitalismo es un escenario propicio para mantener relaciones de desigualdad entre hombres y mujeres, las relaciones asimétricas entre los sexos no es una situación exclusiva del capitalismo. Más bien, estas relaciones asimétricas son una herencia de las sociedades con una economía de la dádiva, ya que cuando las mujeres son tomadas como objetos de intercambio por los hombres, a ellas se les relega a un estado de subordinación. La segunda explicación que ofrece la autora es que no se ha comprendido –para la época de escritura del artículo– la importancia de la sexualidad, pues esta no es un segundo aspecto de la vida material, destinada únicamente a la reproducción de los seres

humanos –como lo afirman Engels y Marx–. La antropóloga estadounidense afirma que la sexualidad, en un sentido amplio, contiene elementos históricos, sociales y morales en los que se articula la identidad de género, el deseo y las fantasías sexuales (Rubin, 1993: 5).

Respecto a esta segunda explicación, Rubin cuestiona la mirada que recae sobre el sexo como un elemento biológico y natural, dado que esta connotación lo limita a una finalidad, que es la reproducción, y sirve para justificar la inferioridad y debilidad de las mujeres frente a los hombres. Para la antropóloga feminista, la sexualidad es un sistema de producción cultural e histórico; por ello, ella prefiere hablar del término *sistema sexo/género* refiriéndose a “un conjunto de arreglos a través de los cuales una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en la cual estas necesidades sexuales transformadas son satisfechas”<sup>5</sup> (traducción nuestra). En otras palabras, al hablar del *sistema sexo/género* Rubin desnaturaliza la sexualidad, y en ese orden de ideas, también desnaturaliza las relaciones de desigualdad entre los sexos. Este cambio de perspectiva obliga a preguntarse cómo desenmarañar y modificar ese producto cultural e histórico que es la subordinación y la opresión de la mujer, en vez de asumir la subordinación y la opresión como un destino dado a la mujer por la naturaleza.

Con este análisis Rubin también cuestiona la hipótesis del feminismo marxista que plantea que la opresión de las mujeres se encuentra en el corazón del capitalismo, dado que ellas son expulsadas del trabajo productivo (espacio de lo público) y relegadas a las labores domésticas (espacio privado). A su modo de ver, el trabajo doméstico nunca se opone a la labor productiva; por el contrario, el trabajo doméstico ayuda a reproducir la fuerza de trabajo que va a la fábrica, ya que el capitalismo necesita de mujeres que cocinen, cuiden y alimenten a aquellos hombres que laboran, para mantener la plusvalía. En la segunda parte de la tesis, siguiendo a Celia Amorós, se va a retomar este planteamiento de Rubin acerca de la complementariedad entre el sistema capitalista y el sistema patriarcalista.

---

<sup>5</sup> El término *sistema sexo/género* se refiere, en palabras de Rubin, a “um conjunto de arranjos através dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, e na qual estas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas” (Rubin, 1993: 2).

Aquello que le interesa, resalta la antropóloga feminista, es mostrar que la desigualdad entre hombres y mujeres no es una condición exclusiva de las sociedades capitalistas. Tal desigualdad ya aparece en las sociedades con una economía de la dádiva, cuando las mujeres se entregan como un don entre los hombres. Esta práctica, según Rubin, aunque se encuentre en el marco de los intercambios de comunidades regidas por la lógica del don: dar, recibir y devolver, es decir, por la lógica del intercambio simbólico, no explica: ¿por qué son las mujeres las que deben ser intercambiadas? y ¿por qué son los hombres quienes realizan estos intercambios? (Rubin, 1993: 9), preguntas que Lévi-Strauss también deja expuestas en sus análisis.

Rubin reconoce que el intercambio de las mujeres en las sociedades del don está regido por unos principios distintos al intercambio de mercancías de las sociedades capitalistas. Por ello, es cuidadosa en señalar que el intercambio de mujeres no puede tomarse como el equivalente a una transacción capitalista; sin embargo, tal señalamiento no le impide afirmar que en esos intercambios la mujer se encuentra en una condición de opresión sexual frente a los hombres.

El intercambio de mujeres, según Rubin, deja ver que el sistema de parentesco de las sociedades con una economía de la dádiva está basado en una desigualdad sexual, donde los hombres adquieren ciertos derechos sobre sus parientes, como son: el acceso sexual de las mujeres, los estatutos genealógicos ancestrales y los nombres de linajes. En contrapartida, las mujeres pierden todos sus derechos, ya que ellas no pueden ser vistas ni como compañeras de los hombres, ni como sujetos de los intercambios. La razón es que las mujeres no son dueñas de sí mismas, ni de sus cuerpos, ni de sus parientes femeninos; en otras palabras, ellas no tienen nada que aportar en dichos intercambios (Rubin, 1993: 9-10).

La lectura crítica de Rubin sobre el intercambio de mujeres resulta ser interesante, porque la antropóloga estadounidense reconoce que tal intercambio se hace en una economía del don y el contra-don. Es decir, ella manifiesta que estas sociedades realizan los intercambios sobre un plano económico, social, simbólico, místico y cultural distinto al capitalismo. Sin embargo, cuando Rubin insiste en señalar que las mujeres no pueden ser sujetos de intercambios, porque ellas han sido expropiadas de todos sus bienes, incluyendo su cuerpo, tal explicación supone un individuo dueño de sí mismo y

de unos bienes (propiedad privada), que tergiversa la lógica de estas comunidades. En otras palabras, Rubin termina atrapada en un análisis que presupone un sujeto de derechos, entre ellos el derecho a la propiedad privada y a la libertad de gestionar sus bienes, lo cual responde a una forma de pensar propia de las sociedades modernas capitalistas.

Otra crítica importante que Rubin realiza sobre el intercambio de mujeres, es que esta práctica institucionaliza un deseo heterosexual, a la vez que convierte en un tabú el deseo homosexual. De esta manera, se reivindica una sexualidad heterosexista, desconociendo otras formas de deseo. Sobre este aspecto se volverá en el capítulo 4.

Para terminar esta sección, se puede decir que las críticas, tanto de Gayle Rubin como de Luce Irigaray, coinciden en mostrar, primero, que la expropiación que sufren las mujeres, incluyendo su cuerpo, les impide participar en el estatuto de sujeto, ya que ellas no son dueñas de nada. Segundo, las relaciones de desigualdad entre hombres y mujeres tienen sus raíces en las sociedades con una economía de la dádiva y se prolongan hasta las sociedades con una economía capitalista. Y aunque Rubin reconoce que hay diferencias entre el intercambio de dones de las sociedades del don y el circuito mercantilista y capitalista de las sociedades modernas, parece que eso no le impide establecer una línea de continuidad acerca de la subordinación de la mujer de una sociedad a otra. Tercero, ambas teóricas comparten el presupuesto de un sujeto de derechos y uno de deseo que es alienado. Algo que puede discutirse cuando se toma en cuenta que en el caso de las sociedades del don y el contra-don, aquello que se superpone son los intereses de la comunidad sobre el interés individual y se deja de colocar el deseo del sujeto como el centro de los intercambios.

## **1.2. La herencia del poder patriarcal: Carole Pateman y Celia Amorós**

La teórica feminista Carole Pateman<sup>6</sup> coloca en cuestión las promesas que trae la modernidad, como son la superación del estado de naturaleza y del poder patriarcal a través del establecimiento del contrato social, en el que se declara a todos los hombres como libres e iguales. La teórica política y feminista británica afirma que en las

---

<sup>6</sup> En su texto *El contrato sexual* (1988).

sociedades modernas no todas las personas obtienen los mismos derechos; un ejemplo de ello son las mujeres, quienes se encuentran sujetas a los hombres mediante el contrato sexual, el cual antecede al contrato social.

La premisa de Pateman es que el poder patriarcal incluye tanto un *derecho paternal* como un *derecho conyugal*, y aunque los teóricos del contrato social dan cuenta de la destitución del «derecho paterno», ellos olvidan que el «derecho conyugal» se renueva constantemente mediante el contrato sexual. Por ello, la primera relación de subordinación que aparece en la historia se da entre el hombre y la mujer, relación que pertenece al hogar, ámbito de lo privado (1995: 18-27).

Según la feminista británica, los pensadores clásicos del contrato social (Locke, Rousseau, Hobbes, entre otros) reconstruyen una historia basada en el derecho político y el ejercicio de la libertad en el espacio de lo público. A la vez, estos autores dejan por fuera la historia de dominación que recae sobre las mujeres en el espacio de lo privado. Historia que se ha invisibilizado en las teorías del contrato social (Pateman, 1995: 10-12).

En la historia de las sociedades modernas se resalta que la constitución del derecho político<sup>7</sup> es un logro que beneficia a toda la humanidad. Los hombres, al destituir el *derecho paternal* –que en la interpretación de Pateman solo sería la destitución de una de las formas de patriarcalismo– consiguen universalizar la libertad y la igualdad. Sin embargo, en la práctica, la universalización de dichos principios difícilmente se alcanza, ya que las mujeres quedan por fuera del contrato social al no ser reconocidas con los mismos derechos que obtienen los hombres.

El contrato social lleva implícito un contrato sexual, en el cual los hombres mantienen su *derecho conyugal*, ese derecho que los autoriza a acceder y disponer de las mujeres de acuerdo con sus necesidades. En palabras de la autora: “[e]l poder de un hombre en tanto padre deviene luego de que haya ejercido el derecho patriarcal como hombre (esposo) sobre una mujer (esposa)” (Pateman, 1995: 12). Así, el contrato

---

<sup>7</sup> Para Carole Pateman, la libertad universal que otorga el derecho político es una hipótesis, una ficción política del contrato social, puesto que ese derecho político requiere mantener las relaciones de dominación y sumisión dentro de la figura del contrato matrimonial, y en otros casos dentro del contrato laboral. La teórica feminista argumenta que en la esfera de lo público aparece la figura del individuo libre hacedor de contratos, pero en el espacio de lo privado se mantiene la sujeción de la mujer. En esta lógica, el contrato matrimonial no es más que un mecanismo que permite seguir renovando el derecho político-sexual masculino (Pateman, 1995: 18-27).



sexual se sustenta en el poder patriarcal, poder que no se destruye con el surgimiento del contrato social de las sociedades modernas; todo lo contrario, este se consolida con cada uno de los hombres jefes de familia.

Para Pateman, las dos explicaciones sobre la constitución del contrato social se limitan a relatar, bien sea la historia de ese hombre que renuncia a la libertad natural por la seguridad de una libertad civil, una libertad “universal” que estaría protegida por el Estado, bien sea la historia de los hijos que matan al padre, y sustituyen la *ley del padre* por un pacto entre hermanos, un *gobierno civil fraternal*. A la vez, tales relatos ocultan que los únicos que tienen el poder para negociar su libertad, crear y mantener el orden civil son los varones, mientras que las mujeres son excluidas de tales negociaciones. Esta exclusión las mantiene en un estado de dominación (1995: 10).

A excepción de Hobbes, los teóricos del contrato social parten del supuesto de que existe una diferencia en el temperamento entre hombres y mujeres, que va a incidir en la forma de razonar. Se llega a afirmar que las mujeres no razonan de la misma manera que lo hacen los hombres; en consecuencia, a ellas se les debe privar de su libertad, de su autonomía y de la participación de decisiones políticas y económicas. Decisiones que al ser de carácter público estarían mejor direccionadas por los hombres. Así, en las sociedades modernas, el espacio público sería propio de los hombres, en tanto que a las mujeres les correspondería el cuidado del hogar, es decir, el espacio de lo privado.

Desde esta perspectiva, aquello que se pone en evidencia, dice Pateman, es la paradoja presente en el contrato social: en la teoría se pretende universalizar los derechos, pero en la práctica estos derechos únicamente pueden ser adquiridos y ejercidos por los hombres-varones. De modo que la mujer, tanto en el estado de naturaleza como en las sociedades modernas, es destinada a mantenerse en un estado de subordinación y marginalización, pues ella no puede convertirse en sujeto-hacedor del contrato social (Pateman, 1995: 10-15).

La conclusión a la que llega Pateman es que el contrato social no es más que el refinamiento de ese *patriarcado paternal* del contrato originario, el cual se actualiza en las sociedades modernas como un *patriarcado fraternal moderno*. El contrato social, más que derrotar la ley del padre, aquello que va a establecer es que los hombres –

como hermanos— ocupen en sus hogares el lugar de ese padre derrotado. La ley del padre se transfiere al resto de hombres cuando se les otorga el derecho de acceder a sus mujeres-esposas.

Los planteamientos de Pateman sobre la crítica al patriarcalismo en las sociedades modernas son compartidos por otras feministas, como Celia Amorós. Esta última autora señala, en su libro *Hacia una crítica de la razón patriarcal* (1985), que en las dualidades naturaleza/cultura, a la mujer se le sitúa del lado de la naturaleza y al hombre del lado de la cultura, idea que ya venía siendo expuesta en la antropología. El motivo de situar a la mujer del lado de la naturaleza se debe a su capacidad de dar vida, por lo cual también se le atribuyen unas cualidades, como el cuidado, el sentimiento, la emoción, las cuales son subvaloradas en la sociedad. En cambio, al varón se le ubica del lado de la cultura por su capacidad de trabajo, producción simbólica y pensamiento abstracto, facultades que se consideran como “superiores” frente a las otorgadas a la mujer. En consecuencia, la mujer, al ser colocada del lado de la naturaleza, es vista como ese individuo que debe ser controlado, mediado, domesticado y superado por el hombre (Amorós, 1985: 34).

Amorós también cuestiona el patriarcalismo de nuestras sociedades, al igual que lo hace Pateman, solo que ella construye su crítica retomando de nuevo la práctica del intercambio de mujeres en las sociedades del don. Para esta autora, ideológicamente a la mujer se le ha conceptualizado del lado de la naturaleza, aunque en la vida social ella es más bien mediadora entre la naturaleza y la cultura (Antígona es una representante de dicha mediación). Ese papel de mediadora ya aparece en el tabú del incesto. Para cumplir con este tabú hay que intercambiar a la hermana o a la hija; en ese intercambio los hombres son tomadores y dadores de mujeres, ellos realizan los pactos entre sí; en cambio, las mujeres se vuelven el símbolo de tales pactos (Amorós, 1985: 42).

Para Amorós, afirmar que el intercambio de mujeres permite el paso de la naturaleza a la cultura, como había señalado Lévi-Strauss, no explica el hecho de ¿por qué son los hombres los que realizan los intercambios, y no a la inversa?, pregunta que también plantea Gayle Rubin. Si tanto el hombre como la mujer son animales que construyen el plano de lo simbólico, entonces los dos estarían en capacidad de ser sujetos de intercambios. El interés de Amorós, más que situar el punto de origen de la

opresión de la mujer, es mostrar que existe un orden simbólico ya construido, que define los papeles de hombre y mujer. Tal orden simbólico es el patriarcalismo, que también aparece en las estructuras elementales del parentesco (Amorós, 1985: 64).

El intercambio de mujeres que describe Lévi-Strauss muestra que allí la mujer se promociona como un símbolo de intercambio social, y que los sistemas de parentesco son simbólicos, es decir, de correlación y oposición, que definen la mujer permitida y la mujer prohibida. Esta práctica incluso se hace presente en las comunidades matriarcales, donde los hombres son los que cambian a las mujeres, pero nunca ocurre lo inverso. Este fenómeno, que es cultural, y no natural, lleva a la autora a cuestionarse ¿cómo la mujer fue convertida en símbolo de una mediación cultural? y ¿por qué a la mujer se le representa del lado de la naturaleza? (Amorós, 1985: 120-122).

En oposición al argumento marxista, donde se afirma que entre hombres y mujeres se establece una relación inmediata, natural y necesaria, para Amorós, la relación que establecen hombres y mujeres es mediata y cultural. Es decir, para hacer posible los pactos entre los hombres se requiere que la mujer participe como elemento de mediación, símbolo de las relaciones de los hombres<sup>8</sup>, de su estatus social, de su prestigio y de su capacidad de seducción. Valores que se ponen en juego en el momento de hacer los intercambios (Amorós, 1985: 122).

Y para responder a sus propias preguntas, la autora resalta, primero, que la relación entre hombres y mujeres está condicionada por una relación anterior, aquella que establecen los hombres entre sí. Segundo, que la mujer se encuentra en una contradicción, al ser manipulada como símbolo de la cultura y, a su vez, ser percibida como parte de la naturaleza. Esto último lo explica siguiendo a Lévi-Strauss sobre su trabajo acerca de la mitología de los indios americanos y sus representaciones acerca de la mujer en relación con la naturaleza. En los mitos amerindios se expone que las mujeres se encuentran regidas por la naturaleza; por ello, el ciclo menstrual y el

---

<sup>8</sup> Desde una lectura psicoanalítica, Amorós señala que las mujeres, como objetos de intercambio, permiten hacer la mediación entre la naturaleza y la cultura. La mujer se encuentra en la cadena de la metonimia. Por su parte, al hombre se le ubica en la cadena de la metáfora, dado que al privilegiar el apellido del padre para pasarlo a los hijos, allí desaparece el padre concreto, y lo que se establece es un orden simbólico que garantiza la permanencia de la ley del padre en el lenguaje. Esa introducción del nombre del padre abre una brecha entre lo discontinuo de la naturaleza y el orden cultural (Amorós, 1985: 67-69).

embarazo. Estos ciclos fisiológicos se articularían con los ciclos de la naturaleza, como las estaciones del año, o los ciclos cósmicos, como las fases de la luna. En consecuencia, se cree que las mujeres, por naturaleza, deben cumplir unos periodos dados por esta, puesto que ir en contra de ellos es atentar contra el orden del universo. A través de este relato, la feminista española resalta la manera en que el hombre culturiza a la naturaleza, y a la mujer la naturaliza en la cultura, de modo que así establece un control sobre ella (Amorós, 1985: 127-128).

La mujer –al ser colocada del lado de la naturaleza– termina por ocupar ese lugar de lo Otro (como ya había señalado Simone de Beauvoir); es decir, ella se convierte en el fantasma del varón. Citando a Rossana Rossanda, la mujer, dice Amorós, se debate, por un lado, en tener que reconocerse en esos valores patriarcales que le han sido impuestos culturalmente (como la afectividad, la corporeidad, la belleza, la exaltación positiva de su sexualidad, la maternidad, junto con los sentimientos de dulzura, ternura, etc.), y por el otro, si se arriesga a asumir una identificación fuera de esos valores que le han sido impuestos por la cultura, toma una identidad violenta que la coloca en el seno de la diferencia (Amorós, 1985: 73).

Frente a ese debate, Amorós se pregunta: ¿de qué manera la mujer (lugar del oprimido) podría construir una identidad cuando todos los valores le han sido dados por el orden simbólico patriarcal (el opresor)? A lo cual responde que si bien no se puede omitir que el patriarcado ha hecho una imagen del deber ser de la mujer, esto no significa que ella se encuentre determinada totalmente. Las mujeres también han aportado y pueden aportar algo de sí en esa identidad (1985: 74).

Amorós intenta resaltar que, en el orden simbólico patriarcalista, a las mujeres se les coloca en el discurso no solo del oprimido, sino también del deprimido (lectura del psicoanálisis), un discurso que ha sido elaborado por y desde alguien que se constituye como sujeto (el varón)<sup>9</sup>. Si la mujer interioriza ese discurso impuesto por la ideología patriarcal, ello se debe a que lo hace de manera inconsciente. Es decir, el

---

<sup>9</sup> Amorós recuerda que Simone de Beauvoir ya había identificado a la mujer en el lugar del Otro, cuando esta autora explica que, en la dialéctica del amo y el esclavo, el privilegio del amo proviene de afirmar su espíritu contra la vida por el hecho de arriesgarla (tomando el lugar de la conciencia). El hombre arriesga su vida cuando va a la guerra, mientras que la mujer da vida en el parto; esta situación la coloca en el lugar de la conciencia dependiente del amo (Amorós, 1985: 57).

patriarcalismo produce los mecanismos que hacen posible que las mujeres se identifiquen como sexo deprimido con su propia alienación (Amorós, 1985: 58-60).

Amorós concluye que la tarea del feminismo no es destruir el orden simbólico para volver al orden de la naturaleza. Aquello que se puede hacer es encontrar otros posibles esquemas de relación entre madre-hijo, más flexibles y diferentes al patriarcado. La tarea del feminismo es organizar un orden cultural donde la interiorización inconsciente de lo que significa ser mujer no pase por la posición de la opresión y del deprimido (Amorós, 1985: 70).

Retomando las intervenciones expuestas por Luce Irigaray, Gayle Rubin y Celia Amorós, se puede decir que las tres autoras coinciden en rastrear en las sociedades del don y el contra-don las raíces del sistema patriarcal y las primeras formas de negación de la mujer como sujeto de los intercambios. Estas teóricas señalan que la mujer no escapa de ese papel de mediadora entre la naturaleza y la cultura, situación que la pone en “desventaja” frente a los hombres, al mantenerse próxima a la naturaleza.

Por su parte, Carole Pateman va a señalar que la historia del contrato social mantiene una contradicción al exaltar los valores de igualdad y libertad para los hombres en el espacio de lo público, al mismo tiempo que se conserva y se sirve de las relaciones de dominación que ejercen los hombres sobre las mujeres en el espacio de lo privado. El contrato social borra una forma de patriarcalismo, aquel que se presenta en el espacio de lo público, mientras que mantiene vigente el orden patriarcal en el espacio privado, heredado desde el estado de naturaleza.

Finalmente, cabe indicar que los aportes de las teorías feministas resultan interesantes, al intentar dar cuenta de las raíces del sistema patriarcalista en las sociedades del don y su vigencia en las sociedades modernas. El patriarcalismo se configura como un orden simbólico transversal en las sociedades, que define el lugar de la mujer como objeto de intercambios, condición que explicaría su marginalización y su impedimento para afirmarse en el estatuto de sujeto de contratos y de derechos. Sin embargo, antes de seguir avanzando en esa dirección, parece pertinente traer a la discusión algunos textos antropológicos y filosóficos que permiten escudriñar sobre lo que significa ocupar el estatuto de mujer-objeto en las sociedades basadas en el

intercambio de dones y contra-dones. Para ello nos acercamos, principalmente, a los textos de las antropólogas Annette Weiner y Marilyn Strathern.

### **1.3. La participación de las mujeres en los intercambios: Annette Weiner y Marilyn Strathern**

Al retomar los trabajos de Annette Weiner y Marilyn Strathern, se tiene el interés de mostrar cómo el sujeto y el objeto, en estas sociedades del don, son lugares reversibles. A través de sus investigaciones sobre el rol que ocupa la mujer en los funerales de la comunidad de los Trobriand, como presenta Weiner, o el papel que tiene la mujer en el mercado, como expone Strathern, se busca mostrar que existe evidencia en los estudios antropológicos, que señalan que las mujeres también se tornan en sujetos encargados de liderar ciertas ceremonias e intercambios. No se trata de contrariar lo dicho por las teóricas feministas ya presentadas, más bien nos interesa ver cómo existen prácticas sociales, rituales y económicas dentro de ciertas comunidades, que nos llevan a cuestionar sobre la fijación de los lugares como sujetos u objetos de intercambios.

En su libro *Women of value, men of renown. New perspectives in Trobriand exchanges* (1976), Weiner relata que al llegar a la tribu de los Trobriand, en Papúa Nueva Guinea (1971), específicamente en la aldea Kwibwaga, ella se encuentra por casualidad con una ceremonia fúnebre, en la cual se intercambian las riquezas de las mujeres, como son las faldas y las bolsas de red. Aquello que llama la atención de la antropóloga es que este ritual fúnebre, valorado como un hecho social importante dentro de la comunidad porque de esta ceremonia depende las buenas relaciones con los muertos, se encontraba liderado por las mujeres.

En el trascurso de su trabajo, Weiner afirma que en estas sociedades del don y el contra-don, el control y el poder es un ejercicio tanto de hombres como de mujeres, contrario a lo que se venía exponiendo en otros estudios antropológicos, donde privilegiaban el lugar del hombre. En el caso de las ceremonias fúnebres, las mujeres son responsables de liderar los intercambios para cuidar del *baloma* (espíritu del muerto), ofreciendo bienes como las faldas y las bolsas de red, objetos que incorporan

cualidades simbólicas, como la fertilidad o la mortalidad, y que ellas mismas elaboran. La importancia que tienen las mujeres durante estas ceremonias nos permite ver, según la autora, que ellas mantienen algún grado de poder, por lo cual este no es exclusivo de los hombres (1994: 14).

Para los trobriand, el muerto se libera de todas sus obligaciones cuando sus parientes-mujeres ofrecen bienes para cuidar y mantener la pura esencia ancestral, es decir, cuando ellas se encargan de proteger su *baloma*, mientras que los hombres se ocupan de cuidar el cuerpo y el sitio de la tumba. Estos cuidados se extienden por un periodo de cinco a diez años, de modo que los parientes vivos y los muertos mantienen una serie de intercambios para obtener sus debidos pagamentos (Weiner, 1994: 22).

Las ceremonias fúnebres, afirma Weiner, son un espacio para ejercer el poder femenino, que opera en un tiempo cósmico, el cual se corresponde con los ciclos del nacimiento y la muerte. El poder masculino atañe al espacio sociopolítico de la acción, un tiempo histórico (1994: 9). Así, los intercambios fúnebres tienen como función, por un lado, regenerar las redes sociales que fueron violentadas en el momento de la muerte; por el otro, controlar el tiempo histórico, pues a través de estos rituales se da continuidad a las relaciones entre las diferentes generaciones (Weiner, 1994: 22-23).

Otra ceremonia en la cual se realiza un intercambio de bienes femeninos y masculinos es el matrimonio, pero en este los bienes que más resaltan son aquellos elementos elaborados por los hombres. Weiner indica que en estas sociedades la sexualidad y el matrimonio son aspectos de la vida que implican no solo a los individuos, es decir, al novio y a la novia, sino que además incluye a los parientes del clan. Por eso, aunque los jóvenes ya hayan dormido juntos, y los parientes conozcan la situación, la comunidad solo reconoce como públicas las intenciones de matrimonio cuando el padre de la novia y sus parientes llevan cestas de ñame para ofrecerlas al padre y a los parientes del novio. A este tipo de intercambio se le da el nombre de *Katuvila* (Weiner, 1994: 177-178).

Weiner resalta que este intercambio se da en términos comunitarios, en tanto que el ñame ofrecido proviene del cultivo del padre o, en su reemplazo, del cultivo del hermano de la madre de la novia, de sus parientes y de los espíritus de la comunidad, el *dala*. Por otra parte, el padre del novio recibe el ñame y lo reparte entre los parientes

y los espíritus *dala* de la comunidad del joven. Posteriormente, los parientes y el padre del novio retribuyen los dones a los parientes y padre de la novia, con presentes como hojas de hacha, collares de conchas, ollas de barro o dinero. Este retorno del intercambio se llama *takola*. De este modo, se realizan intercambios entre el padre de la novia y sus parientes *dala*, y el padre del novio y sus parientes *dala* (Weiner, 1994: 177-178).

El intercambio de ñame crudo y cocinado, y de los objetos de valor, puede continuar entre los padres y parientes del novio hasta tiempo después de la ceremonia de matrimonio. Así, cuando la nueva esposa se va a vivir a la aldea de su esposo, ella recibe faldas de colores hechas por las mujeres del clan de su marido, al igual que también recibe comida por parte de la madre de su esposo. Dichos intercambios llegan a prolongarse hasta por un año (Weiner, 1994: 184-185).

Otro aspecto para tener en cuenta, dice Weiner, es que la solicitud de matrimonio primero debe ser aprobada por el padre y los parientes del novio, decisión que ellos toman teniendo en cuenta si tienen los suficientes bienes para entregarlos al padre y a los parientes de la novia. En el caso de la novia, la persona encargada de establecer la dote es el tío materno, y el padre es quien aprueba o no la decisión de matrimonio, pero solo decide después de que el pariente ha establecido la dote (Weiner, 1994: 175-177).

Para la comunidad de los trobriand, los jóvenes pueden dormir juntos de manera "oculta": de ahí que a ellos se les asigne una casa de solteros, donde pueden ir a dormir con su novia, y a las mujeres solteras se les permita dormir fuera de su casa y volver a la mañana siguiente. En el momento de decidir sobre el matrimonio, tanto el novio como la novia dependen de la aprobación o desaprobación de sus padres y parientes del clan. Esto muestra que el matrimonio, antes de ser visto como el producto de una decisión del individuo, se asume como un acto social que pone en juego la estabilidad del clan, al igual que las buenas relaciones con las aldeas vecinas y con los espíritus de la comunidad (*dala*).

Alrededor de estos intercambios fúnebres o matrimoniales, dice Weiner, se da un ordenamiento en las relaciones, que trasciende el aspecto social, político o económico, pues aquí también se pone en juego un intercambio simbólico de bienes masculinos y femeninos, los cuales reflejan un dominio de poder y participación política



por parte de hombres y mujeres. Así, en las ceremonias fúnebres es más visible la participación de los bienes de las mujeres, mientras que en la negociación del matrimonio son más visibles los bienes de los padres y de los tíos maternos, reunidos por la comunidad.

El otro trabajo antropológico que nos interesa revisar para discutir el papel de la mujer en los intercambios de las sociedades del don y el contra-don es el realizado por la antropóloga británica Marilyn Strathern<sup>10</sup>. La razón es que Strathern muestra a través del estudio de las comunidades *Daulo* (región oriental) y *Hagen* (región occidental), de las islas altas de Nueva Guinea, como hay una concepción del “trabajo” y del uso de los bienes de las mujeres y de los hombres que difiere de las sociedades occidentales.

En estas dos comunidades, indica Strathern, las mujeres manejan una cantidad de dinero y de bienes derivados de las plantaciones. En el caso de las sociedades *Daulo*, las mujeres manejan un sistema de intercambio llamado *wok meri* (trabajo, empresa de mujeres); es decir, ellas crean empresas bancarias para depositar colectivamente su dinero en el banco, y así evitan que sus esposos lo gasten. Ese capital se utiliza para hacer nuevos emprendimientos o inversiones con otras mujeres; así, el dinero de las madres patrocina los intercambios que realizan sus hijas. Los hombres, por su parte, pueden ayudar a las mujeres *Daulo* dando consultoría especializada u ocupándose de llevar la contabilidad (Strathern, 2014: 112-114).

En la comunidad *Hagen*, las mujeres también tienen sus propios negocios, por cuenta de los cultivos de café, pero en esta comunidad ellas no se ven envueltas en ninguna gran transacción financiera. La razón es que los hombres se quedan con el dinero, pues las mujeres prefieren ceder sus pequeñas economías para ayudar a incrementar los bienes de valor de los hombres (Strathern, 2014: 112-114).

El contraste en el manejo del dinero en estas dos comunidades lleva a Strathern a cuestionar si estos sistemas de administración colocan en evidencia alguna forma de explotación de las mujeres por parte de los hombres. Especialmente en el caso de la comunidad *Hagen*, ya que allí las mujeres ceden sus bienes a los hombres. La autora

---

<sup>10</sup> El libro *O efeito etnográfico* (2014) recopila una serie de artículos y capítulos de libros, algunos inéditos, escritos por Marilyn Strathern entre 1980 y el 2004, y traducidos del inglés al portugués. Entre ellos se revisó el artículo *Sujeito ou objeto? As mulheres e a circulação de bens de valor nas terras altas de Nova Guiné* (1984). Además, se consultó su libro *O gênero da dádiva. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia* (1988).

también cuestiona si las mujeres, al ser tratadas como objetos en los intercambios, se convierten en una propiedad en las relaciones que establecen los hombres (Strathern, 2014: 117).

Al realizar sus análisis, Strathern señala que, en sociedades como las de *Hagen*, la idea de “propiedad” no implica objetivación de la cosa, como ocurre en Occidente, pues los bienes y las riquezas que circulan en una economía del don y el contra-don no se encuentran disociados de su dueño. En estos pueblos no hay esa división entre la fuerza de trabajo y el producto que deriva de él; todo lo contrario, las cosas personifican o incorporan algún aspecto del donador (Mauss) o de las personas que ayudan en su elaboración<sup>11</sup>; de ahí que el concepto de propiedad pasa por la incorporación de algo del sujeto en el objeto (Strathern, 2014: 118).

Mientras, en Occidente “una persona es definida como sujeto agente que, por tanto, debe ser reconocido por sus derechos, y eso debería incluir el control sobre el producto de su trabajo”<sup>12</sup> (Strathern, 2014: 116) (traducción nuestra). Por el contrario, en las comunidades de Nueva Guinea no opera esa separación entre quien realiza el trabajo y el producto, división que es propia de la economía capitalista. A diferencia de la racionalidad mercantil, donde la mercancía es un objeto que tiene valor por sí mismo, pues en esta lógica el trabajador se separa del producto, de ahí el efecto de fetichización de la mercancía. En el caso de la economía del don y el contra-don, el bien nunca puede ser escindido de quien lo fabrica, dado que el objeto conserva sus fuentes sociales y no puede ser medido o cuantificado por un criterio común (Strathern, 2013: 235).

Strathern resalta que en la economía del don y el contra-don existe un proceso continuo entre la producción de los bienes y su circulación. Por ejemplo, los hombres *Hagen* no pueden desconocer los productos con los cuales las mujeres contribuyen, como son los tejidos, los alimentos cultivados o el cuidado de los cerdos, bienes que

---

<sup>11</sup> Strathern retoma parte de las ideas del antropólogo Gregory Christopher, quien dice que en una economía del don, donde predomina una producción consuntiva, es decir, donde el consumo de cosas permite la producción de personas, lo que allí ocurre es un proceso de personificación, pues las cosas se transforman en personas, mientras que en una economía con orientación mercantil ocurre un proceso de objetivación, es decir, una producción de cosas por parte de las personas (Strathern, 2013: 222-223).

<sup>12</sup> En el libro *O efeito etnográfico*, la cita textual es la siguiente: en Occidente “uma pessoa é definida como um sujeito agente que deve portanto ser reconhecido por seus direitos; e isso deveria incluir o controle sobre os produtos de seu trabalho” (Strathern, 2014: 116).

luego intercambian en las ceremonias *moka*. Los hombres saben que muchas de sus riquezas son alcanzadas gracias a sus esposas o a sus hermanas, y que no podrían participar de los intercambios sin la ayuda de las mujeres de su comunidad. Por eso, ellos tienen la obligación de reponerles a ellas los bienes que han gastado en las ceremonias.

Para Strathern, el hecho de que la mujer en la comunidad *Hagen* comparta con su esposo ciertos bienes, para que él participe de las ceremonias y gane prestigio, no es una forma de alienación. Las razones que la autora da son las siguientes: primero, los objetos elaborados se reconocen como elementos que tienen múltiples fuentes o coautores; es decir, un objeto difícilmente escapa de las relaciones en las que fue envuelto en otros intercambios. Un ejemplo de ello es que si un esposo gana cerdos en una ceremonia, aunque estos sean cuidados por la mujer, este cerdo se va a considerar como múltiplemente producido, pues antes de llegar al clan ya ha pasado por otras relaciones. Segundo, el “trabajo” en las sociedades con una economía de la dádiva estaría más próximo a la idea de una *labor*, una actividad aprehendida como un valor social, diferente del trabajo, donde sería entendido como una actividad intencional que crea objetos con valor de uso y valor de cambio. Entonces, se puede decir que la *labor* que se realiza en estas sociedades del don difícilmente puede ser medida por fuera de las relaciones que embebe. Tercero, al no haber una relación unívoca y de control entre la persona y su capacidad de trabajo, o entre la capacidad de trabajo y los productos, las personas no tienen un derecho exclusivo sobre el objeto. Más bien, los objetos son vistos como el resultado de un trabajo combinado entre hombres y mujeres; tal vez aquello que sí puede pasar es que el carácter múltiple del objeto quede oculto por el nombre, el honor y el prestigio del donador (Strathern, 2013: 246-247).

Este cambio en la concepción del trabajo como labor y del producto del trabajo como un objeto que embebe múltiples relaciones, y que por ello no se le puede adjudicar un único dueño, le permite a la antropóloga británica señalar dos cosas. Primero, que en las sociedades del don y el contra-don, los intercambios se realizan para fortalecer las relaciones sociales entre los parientes, bien sea del mismo clan o de clanes distintos. Aunque la autora no descarta que en el fortalecimiento de esas relaciones, a veces un sexo puede llegar a englobar (envolver) al otro sexo. Segundo,

que lo femenino y lo masculino en estas comunidades está más allá de la sexualización del cuerpo; más bien, estos términos se usan para referirse a elementos que pueden ser aprehendidos estéticamente<sup>13</sup> por hombres y mujeres.

En cuanto al intercambio de mujeres, Strathern afirma que en comunidades como los *Hagen* o los *Daulo*, las mujeres son entendidas como una riqueza. Entonces, así como un objeto de valor incorpora y significa aspectos de la persona, las mujeres incorporan y significan aspectos de la «persona clánica»<sup>14</sup>. Teniendo en cuenta que, en el intercambio simbólico, las cosas no sufren un proceso de objetivización, sino más bien uno de personificación, bien sea metafórica o metonímicamente<sup>15</sup>; las mujeres, como riqueza del clan, entran en un proceso de simbolización donde ellas se tornan en ese don metonímico que puede ser intercambiado.

Al retomar los trabajos de las dos antropólogas, se puede concluir lo siguiente: el trabajo de Weiner muestra que las mujeres pueden participar como agentes “protagonistas” en las ceremonias fúnebres de los trobriand, de modo que ellas son sujetos de intercambios y detentoras de un poder cósmico que garantiza la continuidad y permanencia del *dala*. Entretanto, los hombres se ocupan de un poder sociopolítico y un tiempo histórico, situación que va a invertirse en las ceremonias matrimoniales,

---

<sup>13</sup> El englobamiento de sexo, en palabras de Strathern, hace referencia a ese “poder ser aprehendido estéticamente como una persona masculina que contiene dentro de sí *elementos femeninos en forma masculina*, o como una persona femenina que tiene dentro de sí, o ligado a sí, *elementos masculinos en forma femenina*”. La traducción es mía (Strathern, 2013: 336). Tal vez una aproximación a esa aprehensión estética de valores femeninos en cuerpos masculinos se puede entender a través de la figura muxe, que pertenece a los indígenas zapotecas en Oaxaca-México. Ser muxe/mushe sería un don que poseen algunas personas que biológicamente nacen como hombres, pero que su identidad la construyen como mujeres, un deseo que es aceptado por la comunidad, ya que se cree que “ellos” tienen alma de mujer. La división binaria del sexo no siempre es tan rígida en los zapotecas, como también se observa en su lengua, pues existen algunos sustantivos, adjetivos y pronombres que no responden a la división binaria masculino-femenino; por ejemplo, la palabra *xheela* significa esposa-esposo, o el artículo *tí*: un-una, lo cual deja ver ese intersticio de lo masculino y lo femenino (entrevista a Amaranta Gómez Regalado, muxe. En *Historias debidas*. Latinoamérica II).

<sup>14</sup> El término de «persona clánica» lo usa Strathern para señalar que las mujeres y los hombres del clan forman un solo cuerpo, de modo que las mujeres que se intercambian representan aspectos del cuerpo del clan, al igual que las conchas y los puercos representan aspectos de la persona que se encuentra involucrada en los intercambios (Strathern, 2014: 124).

<sup>15</sup> Strathern retoma del trabajo de Erik Schwimmer (1974) con los *Orokaiva* la figura del don metonímico y el don metafórico. Para Schwimmer las mujeres y los hombres intercambian diferentes ítems, entre ellos la sexualidad masculina y femenina. Entre los *Orokaiva*, el coco sería objeto de mediación de la sexualidad masculina y la areca sería el objeto de mediación de la sexualidad femenina. Cuando una mujer le entrega coco a un hombre y el hombre le entrega areca a una mujer, en este intercambio, el don es una metáfora respecto de su donador. Mientras que, si la mujer le entrega areca al hombre y el hombre le entrega coco a la mujer, el donador al entregar una parte de sí está realizando un intercambio donde el don es una metonimia (Strathern, 2014: 97).

donde el tío materno y el padre son los “protagonistas” al tener que decidir, junto con el clan, la aprobación o desaprobación del acto. En ese orden de ideas, la mujer no está excluida del poder, ni de los intercambios, más bien a ella le corresponde un tipo de poder y de intercambio que pasa por el campo de lo cósmico, mientras que los hombres se ocupan del campo sociopolítico.

Respecto al trabajo de Strathern, se observa que en la comunidad *Hagen* (donde las mujeres ceden sus bienes a los hombres), las mujeres pueden participar de manera indirecta de los intercambios al ceder sus bienes. Los hombres, en las ceremonias, son los representantes encargados de llevar las riquezas que le ha cedido la esposa, la madre o la hermana; sin embargo, ellos no pueden olvidar la obligación de restituir de nuevo esa riqueza femenina a las mujeres de su clan. Este acto de restitución no es solamente una devolución material de las cosas, sino la restitución de relaciones, pues el objeto incorpora diferentes nexos que no se pueden omitir u olvidar.

#### **1.4. Desde la antropología, una crítica a la estructura heterosexista de la sexualidad**

En este subtítulo se aborda algunas críticas que recibe la estructura heterosexista para entender los cuerpos y la sexualidad en las sociedades con una economía de la dádiva desde los trabajos antropológicos de Gayle Rubin y del Gilbert Herdt. Este tema será retomado en el cuarto capítulo con Judith Butler, quien cuestiona la estructura heterosexista en las sociedades occidentales, por ahora nos interesa señalar cómo en la antropología se gestaron algunas ideas y cuestionamientos que hoy son más perceptibles en los estudios de género.

Como habíamos señalado anteriormente, una segunda crítica que Rubin lanza hacia el trabajo de Lévi-Strauss es que estos estudios naturalizan ciertos supuestos, como: a) la existencia de solo dos sexos (hombres y mujeres); b) la naturaleza de un deseo exclusivamente heterosexual, y c) la mirada de la sexualidad reducida a su función reproductiva. Bajo estas premisas, los estudios antropológicos excluyen la posibilidad de pensar, por ejemplo, el deseo homosexual o una sexualidad pensada en términos del placer y no solo en función de la reproducción.

Por un camino similar, el antropólogo estadounidense Gilbert Herdt se ocupa de mostrar la existencia de un tercer sexo y un tercer género en las diferentes comunidades del don y el contra-don. El autor plantea que las teorías socio-evolucionistas basadas en los principios de la selección natural de Darwin influyeron fuertemente en la antropología; en consecuencia, el paradigma del dimorfismo sexual: hembra/varón, homosexual/heterosexual se instaló en dichos estudios.

De ahí que estudios como el de Franz Boas, fundador de la antropología norteamericana, evidencien ciertas ideas compartidas entre los antropólogos de la época. En estos trabajos, dice Herdt, se privilegian ideas como la importancia de la selección biológica de la pareja, la reducción de la sexualidad al servicio de la reproducción y la institución de una mirada sobre el tercer sexo y/o el tercer género como señal de atraso en la evolución del hombre.

Herdt señala que esa institucionalización del paradigma del dimorfismo sexual hombre/mujer entra con tanta fuerza en los estudios de la antropología, que dicho criterio, además de distinguir solo dos sexos, también se utiliza para entender el comportamiento económico, social, ritual, simbólico y cultural en las sociedades no occidentales. De modo que los antropólogos terminan por establecer los comportamientos y los trabajos que serían propios de los hombres y de las mujeres (1997: 27).

A través de un recorrido por las diferentes culturas aborígenes de Norteamérica y Papúa Nueva Guinea, Herdt cuestiona el principio del dimorfismo sexual y la supremacía de la reproducción como criterios para entender la sexualidad humana, los cuales son privilegiados en la sexología, la biología, el psicoanálisis y la misma antropología<sup>16</sup>. Recopilando casos en los cuales se expone el tercer sexo como el *mahu*<sup>17</sup> o el tercer género como el *berdache*<sup>18</sup>, figuras que aparecen en las culturas no

---

<sup>16</sup> Herdt retoma el trabajo de antropólogos influenciados por el psicoanálisis –como el caso de Géza Róheim– para señalar que en tales trabajos aparece una lectura psicoanalítica que busca dar cuenta del desarrollo sexual de las sociedades no occidentales, en vez de comprender la sexualidad desde las categorías que establece la propia comunidad. En palabras de Herdt: “Cuando los discípulos de Freud, como el antropólogo psicoanalista [húngaro] Géza Róheim, eran inducidos a que estudiaran los grupos más ‘primitivos’, como la sociedad aborígen australiana, era con el propósito de confirmar más que de descubrir que las estructuras innatas de un complejo de Edipo con raíces biológicas se encontraban por todas partes, si bien en una forma más rudimentaria en las sociedades primitivas” (Herdt, 1997: 37).

<sup>17</sup> Los *mahu*, tercer sexo, pertenecen a la cultura Kanaka Maoli en Hawai.

occidentales, el antropólogo estadounidense se encarga de mostrar que el sistema de dos sexos biológicos se ha naturalizado de tal forma que se desconoce la existencia de este tercer sexo y ese tercer género.

El paradigma del dimorfismo sexual, según Herdt, también se ve operar en los trabajos de Bronislaw Malinowski y Margaret Mead, quienes pretendieron tomar distancia de las categorías occidentales para analizar la sexualidad de las comunidades del don y el contra-don, aunque al final dichos análisis no logran escapar al pensamiento de la época.

En el caso de Malinowski –con su trabajo *La vida sexual de los salvajes (1929)*–, el antropólogo recae en explicaciones que mantienen la tesis del desarrollo sexual propuesto por el psicoanálisis. Para Malinowski, las sociedades matrilineales funcionan en términos de un deseo del niño por la hermana, más que por la madre; allí el rival ya no es el padre, sino el tío materno. Este trabajo, aunque rechaza algunas ideas del psicoanálisis al colocar a la hermana, ya no a la madre, en el centro del objeto de deseo, y al cuestionar la idea de una sexualidad reprimida para los habitantes de las islas Trobriand, tan solo resulta ser una variación de la teoría psicoanalítica (Herdt, 1997: 44).

En el caso de la antropóloga Margaret Mead, Herdt resalta que aunque la autora busca explicar el sexo por medio del temperamento, tal explicación nunca se aleja del dimorfismo sexual. En otras palabras, la antropóloga estadounidense, en su libro *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas (1947)*, nunca cuestiona la binariedad de los sexos, ni la binariedad de los temperamentos. Una de las conclusiones a las que llega Herdt es que la antropología funcional norteamericana de los años 30 explica el tercer sexo o el tercer género como una expresión de la homosexualidad (Herdt, 1997: 46).

Desde esa perspectiva, Herdt se interesa por mostrar que ese tercer sexo y ese tercer género no se pueden reducir a una expresión de la homosexualidad, ni a una desviación de la naturaleza, como tampoco se pueden confundir con el hermafrodita o el transexual, pues este tipo de explicaciones descansan en esquemas conceptuales

---

<sup>18</sup> Los *berdache* pertenecen a culturas indígenas norteamericanas y son conocidos por poseer los dos espíritus: masculino y femenino.

propios de Occidente. En este sentido, el antropólogo estadounidense indica que las sociedades del don y el contra-don tienen una simbolización propia de la sexualidad y del cuerpo que escapa a los paradigmas de Occidente. Además, explica que en los casos del tercer sexo y del tercer género, los individuos toman esas decisiones por motivos como la posición política, económica, el acceso a unos saberes y roles, decisiones que no se constriñen al deseo sexual.

Ejemplo de esta situación son los *hijras*, en la India, que pueden tomar la figura de la *berdache* femenina, una mujer que asume el rol de hombre para ser admirada como guerrero (Herdt, 1997: 73). También se encuentran las mujeres, en los Balcanes, que querían ser guerreros, y para ello son formadas como hombres. Aunque en Occidente también se presentaron cambios de género o de sexo por razones políticas, económicas, sociales, parece que las explicaciones actuales de tales cambios acuden a una decisión que precede al deseo.

Para Herdt, las distinciones entre sexo y género solo son posibles en un sistema dualista que perpetúa la dicotomía entre naturaleza y cultura, con el cual opera la ciencia. Sin embargo, cuando se cuestiona dicho sistema dualista se encuentra que los modelos biológicos que pretenden explicar la naturaleza también son construcciones sociales. Es decir, la sexualidad y la manera como nos referimos a ella es una producción humana, incluso cuando hablamos de la naturaleza o la biología del sexo y su función reproductiva. En otras palabras, el discurso de la ciencia representado por la biología, la sexología, la medicina estipulan lo real como una esencia que se opone a lo simbólico, es decir, lo real es lo dado por naturaleza y opuesto a la construcción cultural. Así, cuando se habla, por ejemplo, de sexo y género, se acepta la premisa de que lo real y verdadero es el sexo, mientras que la construcción cultural es el género.

Sin embargo, Herdt va más allá al indicar que en comunidades como los Sambia, la oposición entre un mundo real y uno cultural no aparece. Para las comunidades del don y el contra-don, el mundo se explica en términos de lo simbólico; por ello, la preocupación por el saber de la naturaleza no pasa por conocer su verdad, más bien el saber se obtiene para adquirir poder, que permita, por ejemplo, curar, llegar a estados de éxtasis o alcanzar un conocimiento sobre la buena manera de vivir. Tal vez una ilustración de este tipo de saber se encuentra en *Las enseñanzas de don Juan*, cuando



Carlos Castaneda aprende sobre el peyote. Aunque en un principio Castaneda quiere conocer todo sobre la planta, llegar a su verdad, Don Juan le muestra el poder que puede ejercer la planta sobre su manera de percibir la vida. No se trata de descubrir la verdad sobre el peyote, más bien se trata de acercarse a la planta y a su poder por otros caminos que exige ese saber.

En este sentido, Herdt afirma que cada cultura crea su personal ontología, es decir, su propia teoría del ser y de la metafísica del mundo. De modo que si en Occidente se ha creado una ontología del cuerpo, del sexo, del yo, basada en una búsqueda por la verdad del sujeto a través de la ciencia, esto no significa que ella aplique a todas las sociedades. Existen otras culturas para las cuales la “ontología” pasa por preguntas que tienen que ver con las entidades, los espíritus, los temperamentos, modos de saber y de conocer el mundo, que escapan a un razonamiento científico.

Entonces, mientras que algunos análisis antropológicos ven en el tercer sexo o el tercer género como un desajuste o una desviación que debe ser castigada, como lo presenta George Devereux al hablar del *berdache masculino* de los Mojave<sup>19</sup>. Otros estudios antropológicos muestran que estas figuras también son entendidas como expresión de un poder espiritual, el cual nada tiene que ver con desajustes o anomalías (Herdt, 1997: 82).

En su investigación, Herdt revisa cómo las comunidades asumen los casos de personas con sexo ambiguo. Entre los Sambia (Nueva Guinea), esta comunidad utiliza la palabra *kwolu-aatmwol* (cosa femenina que se transforma en varón), sustantivo y lexema que permite designar a las personas que no encajan dentro de las categorías de varón ni de hembra, figura rechazada dentro de la comunidad. Otros ejemplos son los *bayot* y los *lakin-on*, palabras que sirven para indicar personas de sexo y género alterno en la comunidad Cebua de Filipinas. Estas palabras son próximas de lo que en Occidente se denomina homosexualidad, travestismo o hermafroditismo. Herdt, citando el trabajo *Homosexuality and Transvestism in the Philippines: The Cebuan Filipino Bayot and Lakin-on*, del antropólogo Donn V. Hart, señala que:

---

<sup>19</sup> Los Mojave son una comunidad ubicada en el desierto de Arizona, estudiada por el psicoanalista y etnólogo de origen húngaro George Devereux (1908-1985).

El vocabulario de los cebuas... distingue entre grados de naturaleza *bayot*. Un hombre ligeramente afeminado recibe el epíteto de *dalalap* o *binabaye*... Cuando se usan estos términos en referencia a una gallina, describen a un gallo con plumaje de gallina... [mientras que] los *bayot-babyot* son varones más afeminados, que no se atavían como el sexo opuesto y que en general son considerados invertidos sexuales activos. [Pero] los travestidos varones, quienes normalmente consideran a los miembros de su sexo como objetos eróticos, son “reales” o “verdaderos” *bayot*... La identificación de una persona como un *bayot* o *lakin-on*... descansa en los fetos [rasgos] físicos y en las características de su comportamiento. El travestismo no es un rasgo esencial de tal clasificación (Herdt, 1997: 88).

En otras palabras, los cebuas reconocen grados de feminización de los hombres tanto por razones fisiológicas como comportamentales, sin que necesariamente todos los hombres feminizados deban asumir los rasgos de las mujeres.

En el caso de los *hijras* de la India, ellos(as) pueden ser hermafroditas, hombres castrados, al igual que pueden ser mujeres que deciden vivir como hombres, lo cual ya fue mencionado antes. Es decir, la palabra *hijra* sirve para designar un tercer sexo y un cambio de género. Herdt los describe de la siguiente manera:

Los *hijras* buscan la protección y la bendición de la Diosa Madre y en retorno poseen el poder ritual de curar y maldecir. Como observa Serena Nanda, cortar el pene define el “símbolo ideal” del papel del *hijra*. Los *hijras* pueden bendecir a los niños y maldecir a los adultos para ganarse la vida; sus poderes ejercen un control simbólico en asuntos de vida y muerte. Reclaman legítimamente como de su propia casta a todos los niños que son anatómicamente hermafroditas o sienten un gran deseo de hacerse *hijras*; es decir, muchachos que no son varones ni hembras y que pueden ser percibidos, ya adultos, o bien como *hijra* o, cuando están aparte de la casta, “pasar” como biológica y socialmente hembras normativas. La existencia de una casta inferior personificada en los *hijras* completa la reproducción social de estas personas en el cuerpo social y colectivo. De hecho, el *hijra* no es una categoría social muy estimada; se considera un tanto desacreditada, asociada con mujeres de mala nota, prostitutas, marginados y subclases peligrosas que amenazan a las castas superiores, de las que, entre paréntesis, los *hijras* no parecen provenir (1997: 90).

Con los ejemplos de los *berdache*, los *bayot* y los *hijras*, Herdt propone ver que los cambios de sexo y género no solo se explican por cuestiones de una falta de correspondencia entre la identidad de género, el deseo y el sexo biológico; es decir, creer que se está en el cuerpo equivocado, como si hubiese un cuerpo verdadero. Más bien habría que entender que el cuerpo entra en ciertos procesos de simbolización y de relaciones de poder, donde los signos de lo masculino y lo femenino resultan ser más atractivos porque permiten obtener un determinado estatuto social, cierto poder o

prestigio, aunque también puede traer desprestigio, como se ve en la última parte de la cita anterior.

Para Herdt, los estudios antropológicos que refuerzan la idea de la existencia de dos sexos o dos géneros reflejan la fuerza que atraviesa el paradigma del dimorfismo sexual, la estructura heterosexual/homosexual y la idea de una función exclusivamente reproductiva para la sexualidad. Por ello, el autor se propone estudiar los casos del *berdache*, el *hijra*, el *mahu*, el *kwolu-aatmwo* dentro de las ontologías de cada cultura; es decir, hacer una etnografía que tenga en cuenta las relaciones de saber y de poder en que se produce cada una de estas categorías, para llegar incluso a replantear la idea del tercer sexo y del tercer género.

Al revisar el trabajo de Herdt, se puede decir que este autor retoma la cuestión sobre la binariedad sexual como estructura predominante para entender el cuerpo y la sexualidad. Con sus ejemplos desde la antropología, se plantea la premisa de que en estas sociedades de la dádiva parece que no hay una naturaleza del sexo y del cuerpo, más bien estos son construcciones simbólicas, como posteriormente va a señalar Judith Butler con su teoría queer. En otras palabras, las figuras del tercer sexo y del tercer género presentadas por Herdt nos permiten ver cómo se asocian a representaciones del bien y del mal, lo normal y lo anormal, lo natural y lo antinatural, lo poderoso y lo maldito, asociación que depende de cada cultura. Sin embargo, tal vez lo importante aquí es tomar en cuenta que más que encontrar una verdad sobre el sexo y el cuerpo, aquello que se encuentra son interpretaciones del mundo.

Así, podemos observar que la mayor coincidencia que se halla entre Gilbert Herdt y posteriormente los trabajos de Judith Butler es la idea de que no hay naturaleza propia del cuerpo y del sexo, más bien cada sociedad construye una interpretación propia de la sexualidad y del cuerpo. En ese sentido, la estructura heterosexista es un paradigma propio de las sociedades modernas, que excluye otros cuerpos, como el transexual, el homosexual o el travesti.

En conclusión, Herdt aporta a la discusión, desde la antropología, el cuestionamiento al paradigma del dimorfismo sexual y la revisión de las categorías del tercer sexo o del tercer género, como un camino que permite reconocer que cada cultura construye su propia metafísica para entender los cambios de sexo o de género,

los cuales responden a motivaciones como estatuto social, prestigio, poder, razones que van más allá de la orientación del deseo sexual, como a veces se entiende en Occidente.

Para cerrar este capítulo, se puede decir que frente a la participación de las mujeres como sujeto u objeto de los intercambios, las teóricas feministas, como Irigaray, Pateman y Amorós, nos llevan a cuestionar las implicaciones que tiene la práctica social, ritual y ceremonial del intercambio de mujeres en las sociedades del don, implicaciones que pasan por negar el reconocimiento de la mujer en el estatuto del sujeto, y con ello el dominio y la posesión de sí misma. Por su parte, los trabajos de Weiner y Strathern muestran que las posiciones de sujeto y objeto no son fijas para unos y otros; en algunos rituales y ceremoniales las mujeres son las encargadas de liderar dichos intercambios, y se apoyan en los hombres de su comunidad. Sin embargo, más allá de presumir que la mujer puede ocupar la posición de sujeto de intercambios, por lo cual no se limita a ser el objeto de estos, aquello que nos interesa problematizar es que tanto las nociones de mujer-objeto y de lo femenino en estas comunidades puede tomar un matiz diferente, que requiere ser contextualizado en la lógica del intercambio simbólico. Sobre este punto hablaremos en el siguiente capítulo. Por último, hay que decir que Rubin y Herdt dan pistas para cuestionar la estructura heterosexista, paradigma que se impone en las sociedades occidentales y se extiende en los estudios antropológicos como un modelo para comprender la sexualidad y el cuerpo.

## II. LAS TEORÍAS DEL INTERCAMBIO SIMBÓLICO Y EL PRINCIPIO DE LA SEDUCCIÓN DE BAUDRILLARD

El presente capítulo intenta mostrar las reglas y cualidades propias de los intercambios de las sociedades con una economía de la dádiva. Esto con el fin de señalar que el objeto que circula en el intercambio simbólico adquiere una connotación simbólica que embebe elementos mágicos, rituales, religiosos, míticos, atributos que lo distinguen del objeto-mercancía con su valor uso/valor de cambio propio de los intercambios mercantilistas y capitalistas. Para dar cuenta de ello, nos apoyamos principalmente en la obra de Jean Baudrillard con sus teorías del intercambio simbólico y de la seducción, las cuales se construyen con base en el trabajo del antropólogo francés Marcel Mauss y su *Ensayo sobre el don*, y algunas objeciones que señala el filósofo Jacques Derrida acerca del carácter contradictorio del intercambio de dones.

Al tomar en cuenta que los intercambios de las sociedades del don se encuentran regidos bajo el principio de la reversibilidad, dar, recibir y devolver, podemos observar cómo este principio va a incidir en la manera de entender la configuración de las relaciones entre los términos duales: sujeto-objeto, masculino-femenino, vida-muerte, salud-enfermedad, etc., pues ya no se trata de establecer relaciones dialécticas entre dichos términos. Frente a la obligación de dar y devolver los dones recibidos, aquello que se pone en juego es un orden simbólico, donde se evita que los objetos y los signos sean acumulados; aquí lo que importa es su circulación, dado que esto incide en la manera de conjurar sus poderes y fuerzas, a la vez que permite la construcción del lazo social entre los clanes. En ese sentido, el objeto ya no se puede entender como una cosa que se usa y desecha, como ocurre en el capitalismo; más bien, este adquiere el estatuto de don, es decir, un bienpreciado o de alto valor simbólico, que las comunidades entregan unas a otras para realizar alianzas y pactos.

Entonces, si el objeto no se reduce al estatuto de una mercancía que está al servicio del sujeto, habría que cuestionar planteamientos como los de Irigaray, quien señala que la mujer como objeto de intercambios se torna en una mujer mercancía, sujeta a satisfacer los deseos y las necesidades de los hombres. O el planteamiento de

Amorós al encontrar una herencia del sistema patriarcal de las sociedades del don hacia las sociedades modernas. De ahí las siguientes dos preguntas, que resolveremos en el transcurso de este capítulo: a) ¿cuáles son esos matices de la categoría de objeto que podemos encontrar en las sociedades con una economía de la dádiva?; b) ¿cómo entender esa condición de mujer objeto-don de intercambio, sin que esa posición de objeto implique un estado de dominación o subordinación?

Jean Baudrillard afirma que la modernidad ha entendido las relaciones entre los términos opuestos en el marco de relaciones dialécticas. Es decir, en la búsqueda de la síntesis se termina por privilegiar un término sobre el otro; de esta manera, se privilegia el sujeto sobre el objeto, la naturaleza sobre la cultura, lo masculino sobre lo femenino, etc. Y agrega que disciplinas como el psicoanálisis o la economía política no escapan a este modo de pensamiento. Para el pensador francés, si bien el mundo está configurado por dualidades, la relación entre los términos opuestos no necesariamente debe ser dialéctica; de ahí que se pueda pensar en relaciones de poder, de dominación y opresión, pero también cabe la posibilidad de pensar en relaciones de seducción, donde coexisten los términos duales.

Por ello su referencia a la teoría del intercambio simbólico, apoyada en el intercambio de dones que se da en las sociedades con una economía de la dádiva. En este tipo de intercambio, regido por principios que son distintos al intercambio capitalista, el objeto como don escapa a la ley del valor y a un estatuto de negación o subordinación frente al sujeto. En este intercambio simbólico de las sociedades del don, dice Baudrillard, los términos sujeto y objeto no se encuentran inmersos en una relación dialéctica, como ocurre en la modernidad, sino en relaciones de seducción donde el juego de las apariencias desvía el sentido y el poder de los signos.

Las relaciones de seducción estarían presentes en las sociedades con una economía de la dádiva, al igual que en las sociedades industriales y posindustriales. Sin embargo, su presencia varía de una sociedad a otra. En las sociedades del don, el intercambio simbólico posibilita mantener relaciones de una seducción del ritual, del juego de apariencias, agonísticas, en tanto que las sociedades modernas se han encargado de excluir la seducción para privilegiar el deseo del sujeto colocando al objeto a su servicio. En las sociedades posindustriales, también llamadas sociedades

del consumo, toma protagonismo la seducción fría y blanda, ya que los objetos se muestran bellos y atractivos para ser llevados por el consumidor.

Al analizar el estatuto que tiene el objeto en estos tres planos, como son las sociedades del intercambio de dones, las sociedades del capitalismo industrial y las sociedades del capitalismo posindustrial, Baudrillard intenta mostrar que el objeto adquiere varios matices, en otras palabras, este no se reduce a la idea de una cosa que sirve a los sujetos y que se enmarca en una relación dialéctica. Del mismo modo, los términos duales hombre y mujer, masculino y femenino, vida y muerte, salud y enfermedad, etc., pueden ser entendidos por fuera de una relación de oposición que los lleve a su negación.

Para avanzar en estas afirmaciones, en un primer momento se retoman las objeciones, por parte del filósofo argelino Jacques Derrida, sobre la paradoja que presenta la teoría del intercambio de dones, o intercambio simbólico, al postular la obligación de devolver algo que ha sido dado y recibido como un regalo. En un segundo momento, se exponen las teorías del intercambio simbólico y de la seducción de Baudrillard y, en un tercer momento, se aborda la noción de *mujer-objeto don* y de lo *femenino* en sociedades con una economía de la dádiva, a la luz de las teorías de Baudrillard.

## **2.1. Sobre la obligación de devolver el don**

Jean Baudrillard construye su teorización del intercambio simbólico influenciado por el *Ensayo sobre los dones* (1925), del antropólogo francés Marcel Mauss. En este ensayo, Mauss señala que los grandes rituales, como el *Potlatch* de las sociedades del noroeste americano, y el *Kula*, de las sociedades en Polinesia y Melanesia, se caracterizan porque sus intercambios poseen un carácter solemne y agonístico, los cuales ponen en juego el honor y el prestigio de los participantes. El *Potlatch* y el *Kula*, según Mauss, son un *sistema de prestaciones y contraprestaciones totales agonísticas*, que engloba la vida jurídica, económica, mitológica, religiosa y chamánica de las sociedades con una economía de la dádiva.

En ese “comercio” intertribal e intratribal, las comunidades tienen la obligación de recibir y devolver el don recibido con una prestación igual o mayor que la recibida. Nadie puede negarse a recibir el regalo, ni a devolverlo (no es permitido acumular dones), ya que esta actitud puede ser vista como un desafío, lo cual puede dar inicio a una guerra, un mal, o puede disminuir el honor y el prestigio de quien se niega a participar del intercambio.

Mauss enfatiza que el intercambio de bienes y riquezas en estas sociedades se lleva a cabo entre colectividades y no entre individuos. Las personas que realizan contratos no actúan en forma individual, sino que constituyen personas morales: clanes, tribus, familias, que se encuentran algunas veces representados por sus jefes, y en otras ocasiones, todo el grupo participa del contrato. En sus palabras, “[h]ay prestación total en el sentido de que todo el clan contrata por todos, por todo lo que posee y por todo lo que hace, por medio de su jefe” (Mauss, 1991: 161).

Y los objetos que se intercambian en estas prestaciones totales no son vistos como cosas útiles para satisfacer necesidades, sino que ellos adquieren una significación simbólica que va más allá de su utilidad. Así, las gentilezas, los festines, los servicios, los alimentos, las mujeres, los niños, las riquezas (collares y brazaletes) pueden tornarse en objetos de circulación como dones.

Una manera de ilustrar esa riqueza simbólica del objeto puede recogerse en el trabajo de Adolfo Chaparro titulado *El pensamiento Kuna o la utopía realmente existente* (2014). Allí, el autor indaga por la semiótica del intercambio en las sociedades amerindias Kunas<sup>20</sup> y expone que algunos de los objetos que llegaron de Europa hacia América –como parte de las negociaciones– fueron abstraídos por los Kunas de su valor de uso y reincorporados en un universo significativo que multiplicó la riqueza pragmática del objeto. Ejemplo de ello son las tijeras, un objeto que comúnmente era utilizado para realizar cortes; sin embargo, para los Kunas:

[...] las tijeras adquieren una función metafísica como bisagra de transición entre los diferentes planos y como artificio transformador de momentos claves de la vida humana: el paso del no ser al ser en el nacimiento; el paso de la pubertad a la edad adulta en el matrimonio; [realiza] todo tipo de acción curativa que permita traer el alma del enfermo del mundo de la muerte a la vida (Chaparro, 2014: 64).

---

<sup>20</sup> Los Kunas se encuentran ubicados en Panamá y en la parte norte de Colombia.



Para dar cuenta del origen de las tijeras, los Kunas crean el “Canto de Tijeras”, en el cual se explica que este objeto es una creación de Dios, hecho con el hueso de la vulva de la madre; por eso, la importancia de su presencia en momentos como el corte del cordón umbilical de todos los seres al nacer, o en el momento de cortar el cabello de las niñas que se han convertido en mujeres. Las tijeras, al ser apropiadas en el universo simbólico de los Kunas, según Chaparro, devienen en un enunciado que habla de la naturaleza, de la madre tierra, de la mujer que pare a sus hijos, de los rituales de iniciación para las jóvenes, por lo cual allí el objeto no solo se valora por su uso, sino que multiplica sus connotaciones rituales, a la vez que recodifica el mito de la creación (Chaparro, 2014: 62-67).

Retomando a Mauss, el intercambio de objetos-dones se desarrolla en los banquetes, las danzas, los matrimonios, las iniciaciones, las sesiones de chamanismo y de culto a los dioses. Los intercambios también se dan durante la negociación de los rangos políticos de los hombres y de las tribus en las confederaciones internacionales, los servicios militares y el mercado. De tal forma que el mercado solo es uno de los escenarios que reafirma un contrato más general y permanente de dichas sociedades (Mauss, 1991: 160-161).

Ese sistema de prestaciones y contraprestaciones, indica Mauss, tiene la característica de embeber elementos de rivalidad, combate, desafío, destrucción y antagonismo, por lo cual se da lugar a rituales donde la batalla y la muerte son elementos importantes. Dar muerte a los jefes y destruir de manera suntuaria todas las riquezas acumuladas le permite a la comunidad y al jefe rival asegurar una nueva jerarquía –como ocurre en las tribus del noroeste americano (Vancouver) y en Melanesia–, de modo que el poder siempre se mantiene inestable (Mauss, 1991: 161).

Este carácter simbólico que rodea los intercambios de las sociedades del don y las arcaicas<sup>21</sup>, según Mauss, niega la existencia de un periodo que se asemeje a un derecho y una economía en estado natural. Todo lo contrario, estas sociedades muestran un régimen jurídico, moral y de cambio que no puede calificarse de natural,

---

<sup>21</sup> Mauss señala que el intercambio de dones es un régimen económico, político, religioso, mítico, sagrado que además de estar presente en las sociedades basadas en una economía de la dádiva, también se puede observar en sociedades arcaicas. Con este último término se refiere a sociedades regidas por el derecho romano antiquísimo y el derecho germano.

así como tampoco se asemeja, ni sienta las bases del intercambio mercantil y capitalista de las sociedades occidentales.

Ahora bien, esta teoría del intercambio de dones, propio de las sociedades con una economía de la dádiva, presenta una paradoja que Mauss ya había indicado en el comienzo de su ensayo: la obligación de devolver el don. El autor señala que si existe un carácter que es voluntario, libre y gratuito en el momento de entregar un don, entonces por qué se crea la obligación de devolverlo. En palabras del antropólogo francés: “*¿Cuál es la norma de derecho y de interés que ha hecho que en las sociedades de tipo arcaico el regalo recibido haya de ser obligatoriamente devuelto? ¿Qué fuerza tiene la cosa que se da, que obliga al donatario a devolverla?*” (1991: 157).

Esta paradoja ha sido objeto de discusiones dentro de la misma antropología; sin embargo, aquí retomamos los planteamientos del filósofo francófono de origen argelino Jacques Derrida. Para este pensador, el don no puede implicar reciprocidad, es decir, arrastrar la obligación de ser devuelto. El don no puede traer consigo la deuda, tanto si la restitución es inmediata como si se hace a largo plazo, pues es posible que se valore como bueno el dar, pero endeudar al otro puede valorarse como malo, y recibir un contra-don no sería más que anular el don (Derrida, 1995: 21-22).

Derrida cuestiona dos aspectos del trabajo de Mauss: el primero tiene que ver con reunir bajo la categoría de don lo que sería esencialmente un intercambio, ya que el antropólogo francés estaría “homogenizando” diversos intercambios, ceremonias y rituales de varias culturas bajo dicha categoría; el segundo, vincular el don con la deuda, el contrato, el intercambio (Derrida, 1995: 34-35). El pensador de origen argelino afirma que la antropología cae en una confusión al tratar en un mismo sistema el don y la deuda, el don y el ciclo de la restitución, el don y el préstamo, cuando tales conceptos deben ser tratados por separado. Si hay don, es porque interrumpe el sistema de la reciprocidad; el don impide la circularidad de las cosas; así, el don sería una partición sin retorno y sin repartición. En palabras del autor:

Para que haya don, es *preciso* que el donatario no devuelva, ni amortice, ni salde su deuda, ni la liquide, es preciso que no se meta en ningún contrato, ni haya contraído jamás ninguna deuda. (Ese «es preciso» ya es la marca de un deber, el deber de-no...: el donatario se debe incluso de no devolver, tiene el *deber* de no *deber*, y el donador el de no contar con la restitución). Es preciso, en último extremo, que no *reconozca* el don como don. Si lo reconoce *como* don, si el don se le *aparece como tal*, si el presente le resulta presente como

*presente*, este simple reconocimiento basta para anular el don (Derrida, 1995: 22).

El solo hecho de reconocer al don como don, es decir, de reconocer la intención del don es suficiente para anularlo, dice Derrida. Para que haya don es preciso que tanto el donatario como el donador no lo perciban como don, no tengan conciencia, ni memoria, ni lo reconozcan como tal. Ellos deben olvidarlo, dado que olvidar el carácter de don que posee el objeto es la condición de su acontecimiento (Derrida, 1995: 25).

Frente a este planteamiento, se le podría preguntar a Derrida: ¿Por qué el don debería ser olvidado? ¿Por qué el olvido del don sería su condición para ser don? ¿Por qué no decir que el reconocimiento del don como don y su obligación de ser devuelto sería la condición para ser don? y ¿cómo entender la obligación, la deuda en este círculo del don y el contra-don?

Si la condición del acontecimiento del don es el olvido, según Derrida, esto se debe a que la estructura del don es la de lo imposible, al igual que ocurre con el ser y el tiempo. El don comparte la parálisis aporética del ser y del tiempo, es decir, jamás se experimentará en su existencia presente o en su fenómeno. Al igual que el *ser* se da al pensamiento a condición de no ser nada, y que el *tiempo*, por un lado, es lo que ha sido y ya no es, y por otro, lo que será y todavía no es, del mismo modo, el don tiene una existencia aporética que no deja atraparlo en su presente. Y en caso de que el don pudiera ser aprehendido, entonces desbordaría el círculo de la economía; por eso, dentro del círculo ritual de la deuda, cuando el “don” se hace presente queda anulado (Derrida, 1995: 35-39).

El pensador francófono señala que aquello que se da es una incompatibilidad entre el don y su circulación. Lo que circula en el intercambio de dones no es un don, sino un simulacro del don. Por ello, prefiere preguntar: ¿cómo se produce ese simulacro don? y ¿cuál es el deseo que induce a crearlo? (Derrida, 1995: 35-39).

Derrida cierra la primera parte de la objeción diciendo que el ensayo de Mauss trata más de la sobrepuja, el sacrificio, la economía, el intercambio, el círculo del don y el contra-don, y menos del don en sí, si bien su crítica resulta pertinente desde una perspectiva etimológica, dado que, si acudimos al significado de la palabra *don*, el diccionario señala que viene del latín *donum*, lo que significa regalo, presente, dádiva. Y

que esta palabra deriva del verbo transitivo *dō*, que significa dar, conceder, entregar, ofrecer; entonces, la pregunta por ¿qué es lo dado? conduce a señalar que el don tiene que ver con ese ofrecer, regalar, y explícitamente no hay nada que lo vincule a la acción de devolverlo o restituirlo.

Sin embargo, no hay que perder de vista que para efectuar la acción de dar, alguien tiene que recibir; es decir, se necesita que alguien ofrezca y que alguien reciba la dádiva, pues ¿cómo entregar un don si no hay alguien para recibirlo? El donador y el donatario no son lugares estáticos, sino dinámicos, de modo que quien recibe el don puede pasar a ocupar el lugar del donador (quien da), y el otro puede llegar a ocupar el lugar del donatario (quien recibe). De este modo, se pasa de una relación unidireccional a una bidireccional, que se reconstruye constantemente. Aunque esto todavía no explica por qué se crea la obligación de devolver el don.

Si en vez de señalar el olvido como condición de posibilidad del don –como propone Derrida–, se establece que la condición de posibilidad del don radica en la relación bidireccional del intercambio, relación que surge entre el donador y el donatario; entonces, resulta más plausible concebir el don y su obligación de ser devuelto, pues desconocer la bidireccionalidad del intercambio implicaría anular la propia posibilidad de su existencia. Tomando distancia del planteamiento de Derrida habría que pensar, más bien, en el carácter potente de la obligación, pues tal compromiso evita el riesgo de construir relaciones de poder, donde uno da y el otro solo recibe lo que lleva a la acumulación. En cambio, cuando la deuda se toma como una estrategia que crea relaciones bidireccionales, pues figurar como donador o donatario es tan solo una posibilidad, esa condición de reversibilidad que exige la deuda da lugar a intercambios que impiden la acumulación de dones, por ende, evita la acumulación de poder.

Derrida está en desacuerdo con la reciprocidad del don, ya que el don “puro” sería aquel que es capaz de escapar a la misma relación de intercambio. Sin embargo, negar la reciprocidad del don implica negar su poder de establecer relaciones con el otro, las cuales pueden ser de alianza, para evitar, entre otras cosas, la guerra. Así las cosas, el don y la obligación de ser devuelto permite establecer relaciones recíprocas que afianzan el lazo social, de modo que si su entrega conserva un interés (aunque Derrida

esté en desacuerdo, porque el verdadero don debería ser totalmente desinteresado), este último tiene que ver con la posibilidad de mantener una relación con el otro.

De este modo, retomando la explicación que ofrece Karen Sykes<sup>22</sup>, desde el campo de la antropología, la obligación de devolver tiene que ver con la necesidad de recordar y conservar la relación que existe entre los clanes, tribus o familias. Por ejemplo, en el intercambio *Kula*, el intercambio de los brazaletes y de los collares valiosos es una manera de honrar, de dar prestigio al nombre entre los jefes que participan del intercambio, y de conservar y prolongar en el tiempo las relaciones, ya que la devolución del don no se da de manera inmediata (Sykes, 2005: 59).

Retomando el ensayo de Mauss, el antropólogo francés señala que la obligación de devolver el don puede explicarse si se toman en cuenta las siguientes razones: primero, que para estas comunidades aceptar un don implica admitir un desafío, que es el de devolverlo. No aceptar el desafío crea desprestigio y puede dañar las relaciones, de modo que para ellas es importante que la contraprestación sea igual o mayor que la prestación recibida, para así mantener o incrementar el prestigio y el honor del jefe o del clan.

Segundo, que la obligación de la devolución del don reanima las alianzas y la comunión entre las tribus y evita las guerras, algo que es importante para su subsistencia. Al no ser una contraprestación inmediata, sino que esta se puede hacerse extensiva en el tiempo, se permite que el don pueda ser entregado a un tercero que no estaba en el inicio del intercambio. De este modo, siempre existe la posibilidad de ampliar el círculo de intercambios e incorporar a otros parientes, a la vez que mantiene los pactos.

Tercero, que las operaciones antitéticas o contradictorias sobre la palabra don, tal vez, aparecen en nuestras lenguas romances. Pero en lenguas como la Papúa y la de Melanesia –como se registra en los estudios de Holmes, citados por Mauss<sup>23</sup>– se puede

---

<sup>22</sup> El libro de Karen Sykes se intitula *Arguing with anthropology. An introduction to critical theories of the gift* (2005).

<sup>23</sup> Aunque Mauss no explicita la palabra precisa que se utiliza en la lengua Papúa y en la de Melanesia, para designar las acciones de compra y venta, prestar y tomar prestado. Al buscar en la traducción del español a la lengua maorí, se encuentra, por ejemplo, que *hoko* se utiliza para designar comprar y vender, mientras que la palabra *nama* se usa para significar el prestar y el tomar prestado. Mauss agrega que la incertidumbre sobre el sentido de las palabras no se limita a las sociedades del Pacífico, sino que se extiende a otras partes del mundo (1991: 194-195, pie de página 118).

ver que en las tribus Toarapi y Namau “«solo tienen una palabra para designar la compra y la venta, el préstamo y lo que se toma prestado»” (Mauss, 1991: 194). Esto mostraría que la actividad de dar y recibir resulta indisociable en esas comunidades. Por último, que no hay que perder de vista que el don recibido, cambiado y que obliga a ser devuelto, no es una cosa inerte; todo lo contrario, este es un objeto animado, que tiende a volver a su lugar de origen.

Sobre esta última razón vamos a detenernos con un poco más de detalle, porque allí encontramos las pistas para entender la categoría del *objeto-don*. Mauss señala que, según la teoría del derecho y la religión de la sociedad maorí, los dones *taonga*<sup>24</sup> se encuentran ligados a la persona, a la tierra o al clan que los ofrece. Estos dones son vehículos del *mana*, es decir, transmite una fuerza mágica, espiritual y religiosa que se conoce con el nombre del *hau*<sup>25</sup> de la cosa. Para sustentar lo anterior, Mauss recupera el testimonio de uno de los informantes del investigador Elsdon Best, quien habla del espíritu o *hau* que embebe a los objetos:

Voy hablaros del *hau*... El *hau* no es de ningún modo el viento que sopla. Imagínense que tienen un artículo determinado (*taonga*) y que me lo dan sin que se tase un precio. No llega a haber comercio. Pero este artículo yo se lo doy a un tercero, que después de pasado algún tiempo decide darme algo en pago (*utu*) y me hace un regalo (*taonga*). El *taonga* que él me da es el espíritu (*hau*) del *taonga* que yo recibí primero y que le di a él. Los *taonga* que yo recibo a causa de ese *taonga* (que usted me dio), he de devolvérselos, pues no sería justo (*tika*) por mi parte quedarme con esos *taonga*, sean apetecibles (*rawa*) o no (*kino*). He de devolverlos porque son el *hau* del *taonga* que recibí. Si conservara esos *taonga* podrían causarme daños e incluso la muerte. Así es el *hau*, el *hau* de la propiedad personal, el *hau* de los *taonga*, el *hau* del bosque. *Kati ena* (por hoy ya es suficiente) (Mauss, 1991: 166-167).

---

<sup>24</sup> La tribu Samoa (Polinesia) tiene dos tipos de objetos: los *oloa* y los *taonga*, o sea, bienes masculinos y bienes femeninos. Los *oloa* designan los objetos que provienen de parte del marido: fundamentalmente son muebles. Los *taonga* designan los objetos de la mujer, que comprenden desde las trenzas del matrimonio, que heredan las futuras esposas, hasta las decoraciones y los talismanes que trae la nueva mujer. En las tribus maoríes, tahitianas, tongan y mangavaren, la noción de *tonga* es más amplia y su posesión sirve para designar la riqueza, el poder y la influencia de su propietario. Entre estos objetos de poder se encuentran los talismanes, los blasones, las trenzas, los ídolos sagrados o bienes uterinos (los hijos) (Mauss, 1991: 64-165).

<sup>25</sup> Mauss explica que el término *hau* tiene el mismo sentido que el latín *spiritu*, y se utiliza para designar el viento como equivalente del alma y, en algunos casos, para referenciar el alma o poder de las cosas inanimadas y vegetales. Mientras, la palabra *mana* se reserva para hablar del alma de los hombres y los espíritus. El término *utu* significa satisfacción que puede darse por la compensación de un pago, de una responsabilidad o de una venganza (Mauss, 1991: 166, pies de página 25 y 26).

En esa cita el informante de Best habla del objeto como aquel regalo animado que se recibe, se intercambia y obliga a ser devuelto. Ese carácter animado muestra que el objeto siempre conserva algo de quien lo entrega, y por ello, ejerce una fuerza sobre quien lo recibe. Así, el *hau* del *taonga* puede viajar desde el primer donador hasta el tercero, y siempre tenderá a volver a su lugar de nacimiento, ya sea el bosque, la tierra o el clan (Mauss, 1991: 167-168).

La importancia de colocar en circulación las riquezas, los tributos y los dones es que dicha circulación permite eclipsar la autoridad y el poder que ejerce el *hau* de los *taonga* sobre sus donatarios; de ahí, la importancia de devolver lo que se ha recibido. Impedir su circulación, como sugiere Derrida, implicaría retener el *hau*, esa fuerza, del objeto. Esa retención no solo lo desviaría de su camino para volver a su lugar de nacimiento, sino que, además, podría tener consecuencias negativas para su poseedor. En palabras de Mauss:

Se comprende clara y lógicamente que, dentro de este sistema de ideas, hay que dar al otro lo que en realidad es parte de su naturaleza y sustancia, ya que aceptar algo de alguien significa aceptar algo de su esencia espiritual, de su alma. La conservación de esa cosa sería peligrosa y mortal, no sólo porque sería ilícita, sino también porque esa cosa que sale de la persona, no sólo moral, física y espiritualmente, esa esencia, ese alimento, esos bienes muebles o inmuebles, esas mujeres o sus descendientes, esos ritos o comuniones, otorgan un poder mágico y religioso sobre la persona (Mauss, 1991: 168).

La obligación de devolver el don, según Mauss, es una obligación entre almas, ya que la cosa posee un alma que busca ser devuelta. De lo cual se deriva que aceptar un regalo de alguien significa recibir algo de su esencia espiritual, de su alma; por ello, no puede conservarse. Además de ser algo ilícito, puede ser peligroso y mortal, ya que ese objeto animado siempre tiende a volver a su lugar de nacimiento (1991: 168). Así las cosas, ese dar de forma desinteresada, que defiende Derrida –cuando habla del don–, entra en tensión con ese dar que obliga a ser devuelto de las sociedades del don, porque el interés de conservar o crear nuevos lazos sociales se superpone al gesto de ofrecer simplemente.

Siguiendo a Baudrillard, se puede decir que para nuestro pensamiento occidental, la objeción que realiza Derrida es aceptable, en tanto que hay una contradicción no superable en la obligación de devolver el don, pues algo que se da de manera desinteresada no puede acarrear una obligación. No obstante, al trasladarnos a las

sociedades con una economía de la dádiva, en las cuales la acción de dar acarrea la obligación de devolver, se puede decir que estos dos momentos que están estrechamente unidos incluso en la lengua, pues solo hay una palabra para nombrar estas dos acciones que nosotros vemos por separado, dicha contradicción se diluye. La razón es que somos nosotros los que enclaustramos el término de don a la idea de acción desinteresada; sin embargo, para estas sociedades el don contiene un interés como es reactivar la deuda, para conservar las alianzas entre las diferentes tribus, y no se encuentra desanclado de la acción de recibir como señalan Mauss y Sykes.

## **2.2. Del Intercambio Simbólico y de la Seducción**

Pensadores como Jean Baudrillard y Gilles Deleuze coinciden en señalar que las sociedades con una economía de la dádiva o sociedades del don y el contra-don serían formaciones sociales que distribuyen su poder y se organizan de una manera distinta al Estado. Y que es un error pensar que estas comunidades anteceden al Estado y a la economía capitalista. Apartándose de la teoría evolucionista de la etnología, Deleuze dice que no habría un proceso de evolución de la formación social primitiva hacia la forma-Estado, más bien ambas formaciones hacen parte de las posibilidades que la historia del hombre conoce para organizarse, formas sociales que pueden coexistir, capturarse, codificarse, descodificarse.

Teniendo en cuenta lo anterior, calificar la economía de las sociedades del don como una economía de la subsistencia, incapaz de desarrollar un conocimiento técnico suficiente para producir excedentes, es una afirmación cuestionable, según el antropólogo Pierre Clastres. Para este autor, la economía de los pueblos originarios no sería un eslabón anterior de una economía más evolucionada, como es la forma mercantil y capitalista, según la historia de la economía.

Deleuze, siguiendo a Clastres, señala que las sociedades del don son un tipo de formación social que conjura la producción sin reciprocidad; es decir, estas comunidades no se dejan anegar por el trabajo, pues solo producen lo que necesitan para vivir, y cuando guardan algo, lo hacen con el fin de que ese “excedente” sea



gastado en algún ritual o festín. En esa lógica, el intercambio de dones posee cuatro rasgos, que se exponen a continuación.

Primero, el intercambio de las sociedades del don no implica un *stock*. Si bien existe una elasticidad de la oferta y la demanda, estas sociedades no requieren una acumulación de su producción. Segundo, en este tipo de intercambio no hay una moneda como equivalente general<sup>26</sup>. La moneda como instrumento de valoración racional y universal es propia del Aparato de Estado. Se cambia un objeto por otro, necesario para vivir. Tercero, estas sociedades no registran un *tiempo de trabajo socialmente necesario* para la producción del objeto. Estas comunidades no funcionan bajo el régimen del trabajo que sería una “actividad especial”, más bien ellas actúan por la idea de una “actividad de variación continua”, en la cual no se hace una separación entre el tiempo de las labores de las demás actividades de la vida cotidiana (Deleuze, 2017: 136-137).

Esta idea de “actividad de variación continua” puede entenderse un poco mejor a través del trabajo de Pierre Clastres, cuando señala que los indígenas, al descubrir las hachas de metal de los hombres blancos, se dieron cuenta de que eran mejores que sus hachas de piedra. Entonces, ellos quisieron tomarlas, con el fin de realizar las mismas labores –ya que no disocian las labores de subsistencia del resto de su vida– que antes hacían en menos tiempo, lo que muestra una forma de pensar diferente al capitalismo donde se buscaría producir más, en el mismo o menor tiempo posible (Clastres, 2008: 167).

Como cuarto rasgo se tiene que el intercambio de las sociedades del don y el contra-don respondería a la teoría marginal o del último objeto, la cual resulta central para entender por qué estas sociedades no producen excedentes. Para Deleuze, estas sociedades realizan una “evaluación anticipadora colectiva” en cada intercambio; es decir, se fija el valor del intercambio teniendo en cuenta el penúltimo objeto. Este objeto

---

<sup>26</sup> Aquí es preciso aclarar que el hecho de que Deleuze afirme que no existe equivalente monetario, no necesariamente niega la circulación de algunos objetos como monedas. Sin embargo, la moneda como ese objeto de valor impersonal que sirve como equivalente general para realizar un intercambio económico, no es la misma moneda como ese objeto valioso que posee una naturaleza mágica y se encuentra ligada a su antiguo poseedor. Esta última moneda aumenta o disminuye su valor, dependiendo de las transacciones en las que circula; por ejemplo, en los trobriand el valor de los *vaygu'a* (objetos valiosos, como brazaletes y collares de concha), que sirven como monedas, aumentan su valor cada vez que participan de un nuevo *Kula* (Mauss, 1991: 181-182, pie de página 29).

marginal va a definir, primero, el valor de todos los objetos de la serie; segundo, el tiempo que es requerido para agotar la serie sin cambiar de agenciamiento. El penúltimo objeto es aquel que le permite a la comunidad llegar al límite del intercambio sin cambiar de agenciamiento<sup>27</sup>; para el caso, sin cambiar su modo de hacer las cosas. Pasar ese límite implica cambiar el modo de estar o hacer las cosas, como ocurre con esa penúltima copa del bebedor que lo pone en el límite de la borrachera, sin llegar aún a emborracharse (Deleuze, 2017: 156).

Las sociedades del don hacen una evaluación colectiva del valor de los objetos, no de manera simétrica y objetiva por el tiempo de trabajo invertido para su elaboración, sino por ese último objeto que estaría en el límite y que obligaría al grupo a cambiar de agenciamiento. El intercambio de estas comunidades es indirecto, y allí cada grupo evalúa por su cuenta el valor del objeto marginal o del último objeto. Así, la igualación en el intercambio nace de dos procesos desiguales, de dos series subjetivas, puesto que cada tribu fija el valor del objeto sin acudir a un equivalente general (Deleuze, 2017: 159). De manera que, estas comunidades estarían por fuera de la ley del valor mercantil, como también lo afirman Mauss y Baudrillard.

Para elaborar la teoría del intercambio simbólico<sup>28</sup>, Baudrillard recupera el trabajo de Marcel Mauss, con el fin de señalar que todo y todos circulan, pues en estas culturas no aparece la idea de un humanismo que impida que hombres, niños o mujeres ocupen el lugar de objetos de intercambio o de lo Otro. Ser “hombre” tan solo significa ocupar un estatuto que debe ser defendido, exaltado, puesto en juego ante seres diferentes, como los dioses, los extranjeros o los animales. El Otro es ese *socius*<sup>29</sup> que se articula

---

<sup>27</sup> Deleuze presenta el ejemplo de dos comunidades A y B que intercambian granos y hachas. La comunidad A es recolectora y posee granos salvajes. La comunidad B es metalúrgica y hace hachas. ¿Cómo hacen el intercambio estas dos comunidades? El grupo A recibe el número de hachas que necesitan sin que sea obligado a cambiar su agenciamiento, pues ¿de qué les sirve recibir hachas que no van a usar? Si la comunidad recibe más hachas de las que necesita, esto la puede obligar a convertirse en otra cosa; por ejemplo, en cortadores de maderas; por tanto, ella debe reconocer el límite de ese intercambio sin cambiar de agenciamiento. Del mismo modo, el grupo B solo recibe ese último grano que necesita, sin que se vea expuesto a cambiar de agenciamiento; para el caso, sin que sea obligado a cambiar de actividad, como puede ser convertirse en trocadores de granos (Deleuze, 2017: 158-159).

<sup>28</sup> Hablar del intercambio simbólico, y no solo del intercambio de dones, le permite a Baudrillard resaltar el carácter simbólico de estos intercambios al embeber prestaciones jurídicas, económicas, religiosas, mitológicas, etc.

<sup>29</sup> De acuerdo con Baudrillard, las sociedades modernas actúan con la idea de un humanismo cada vez más estrecho, que genera una exclusión tanto de los muertos como de los animales, la naturaleza, el extranjero, dejando a lo Otro sin espacio físico, ni espacio mental. En palabras del autor: “Los salvajes

en los rituales como un nuevo pariente, un dios de la comunidad o aquel ante el cual hay que defenderse (Baudrillard, 1992: 143-144).

Por eso, si en estas sociedades existe un interés por incorporar a los animales, a los muertos, a los espíritus salvajes, al extranjero, a la naturaleza<sup>30</sup> en sus intercambios, esto es posible porque lo Otro –que es una categoría que cobija a humanos y no humanos– es aquel que debe articularse a los intercambios del clan. En esa articulación entre lo Uno y lo Otro, la dualidad, que no necesariamente implica una relación de negación, ni de sustitución de un término por el otro, es una manera de coexistencia necesaria para configurar el mundo. Así, la naturaleza coexiste con la cultura, la vida con la muerte, lo masculino con lo femenino, la salud con la enfermedad y el sujeto con el objeto.

En la economía del don y el contra-don queda expuesto que bajo el principio de reversibilidad se pone fin a la linealidad de los intercambios y las relaciones de poder, en tanto que esa exigencia de dar, recibir y devolver los dones abre paso a un conjunto de nuevas relaciones que conjuran el excedente y la acumulación (Baudrillard, 1992: 6). La obligación de devolver el don recibido imprime en los intercambios un carácter de desafío, exterminación y muerte, pues quien consiente un regalo acepta el desafío de devolverlo. Para ello, el donatario debe saber cómo devolverlo, dado que la contraprestación tiene que ser igual o mayor que la recibida, como ya se mencionó antes.

Ese carácter altamente simbólico de los intercambios de las sociedades con una economía de la dádiva permite recrear, según Baudrillard, el orden de lo femenino<sup>31</sup>,

---

que no hipostasian ni la especie, reconocen la tierra, el animal y los muertos como *socius*. Nosotros los hemos rechazado, sobre la base de nuestros principios universales, de nuestro metahumanismo igualitario (...)" (Baudrillard, 1992: 144, pie de página 1).

<sup>30</sup> Para los pueblos amerindios, como los Kuna Tule, Pap Tummat (Dios) es quien crea a la Nana (tierra). En ella se plantan inicialmente los árboles, posteriormente nacen los animales y los hombres. En este orden, los árboles, al ser las primeras creaciones de Dios, son vistos por esa tribu como los hermanos mayores, quienes cuidan y ayudan al hombre.

<sup>31</sup> Hay que tomar en cuenta que Baudrillard está empleando las palabras masculino y femenino en un sentido más amplio que su significado común. Lo femenino y lo masculino no se remiten a una identidad psicológica en correspondencia con un cuerpo sexuado. Femenino y masculino serían los términos que utiliza Baudrillard para hablar de dos órdenes sociales regidos por sus propias reglas o leyes. El orden de lo masculino da cuenta de un mundo basado en el principio de la producción, la posición de sujeto, las relaciones de poder, el contrato, la ley y el deseo. El orden de lo femenino da cuenta de un mundo basado en el principio de la reversibilidad, del intercambio simbólico, donde se reconoce la soberanía del objeto, el pacto, la regla del juego y las relaciones de seducción. En ese orden de ideas, los términos

que tiene como principio la fuerza de la seducción<sup>32</sup>. Al hablar del orden de lo femenino, el autor está haciendo referencia a ese universo simbólico donde los signos se hacen reversibles, al mantenerse en el secreto, en el engaño y al privilegiar el juego de las apariencias. Aquí, afirma el filósofo francés, la producción se hace reversible en la destrucción, la vida en la muerte, el intercambio en el sacrificio y el tiempo en el ciclo (Baudrillard, 1992: 6).

En consecuencia, las sociedades mercantilistas y capitalistas se encargan de recrear el universo de lo masculino, en tanto que ellas están preocupadas por construir un universo en el que se interpreta el deseo, se controlan los impulsos, se administra la libido, se desbaratan las apariencias para encontrar la verdad y el sentido de los signos. Sociedades en las que prevalece el principio de la producción sobre el gasto, el excedente sobre la destrucción, el principio del poder sobre el principio de la seducción y la ley del valor<sup>33</sup>. En el otro lado se pueden encontrar las sociedades del don.

Sociedades regidas por el orden de lo femenino, donde su principio de seducción circula sin ser enunciado. Ese principio seductor siempre actúa en dos direcciones: el vencedor y el vencido, el sujeto y el objeto, el activo y el pasivo, el seductor y la seductora, de modo que no es posible seducir sin ser seducido. Por ello, antes que concebir la seducción como esa estrategia que busca dominar al otro, el juego de la seducción exige, ante todo, arriesgarse a quedar atrapado, fragilizado, desfallecido ante el otro (Baudrillard, 2008a: 77-80). En este juego seductor, dice Baudrillard, triunfa la propia debilidad más que los signos de la fuerza, y resulta más atractivo ocupar la

---

femenino y masculino, según Baudrillard, más que declarar un sexo y un género, pueden ser vistos como dos universos donde “[l]o femenino no es lo que se opone a lo masculino, sino lo que *seduce* a lo masculino” (Baudrillard, 2008a: 15).

<sup>32</sup> Baudrillard afirma que el concepto de seducción, en la modernidad, se encuentra en la sombra, pues siempre tiene que ver con el mal y el artificio del mundo. En otras palabras, la seducción que no pertenece ni a la energía libidinal, ni a la naturaleza, ha sido excluida en los discursos de las sociedades modernas, como ocurre en el psicoanálisis, y a lo largo de la historia se le ha visto como la estrategia del diablo, de las brujas o de las prostitutas; por ello, se le combate y se le rechaza. La razón de tal exclusión se debe a que en una sociedad que se caracteriza por divinizar un discurso de sentido, de poder y de producción, que privilegia la idea de una sexualidad convertida en un proceso de producción, para el caso producción de discurso, de palabra y del deseo, como ocurre en la sociedad burguesa, la seducción no tiene un lugar (Baudrillard, 2008a: 9).

<sup>33</sup> Baudrillard, retomando la distinción marxista entre las diferentes formas de intercambio, va a proponer un análisis sobre las mutaciones de la ley del valor desde el Renacimiento hasta la contemporaneidad. Según el autor francés, en su obra *El intercambio simbólico y la muerte* (1976), las sociedades modernas conocen tres mutaciones de la ley del valor que darían lugar a la configuración de tres órdenes de simulacros: a) la falsificación, b) la producción y c) la simulación. Sobre estas mutaciones se hablará en los siguientes capítulos.

posición del objeto que identificarse con aquella posición de un sujeto de poder y de deseo que no sabe qué hacer frente a su propia fragilidad (2000: 123).

Las sociedades del don y el contra-don, según Baudrillard, al entablar relaciones duales y agonísticas en sus intercambios, al crear ese efecto de mascarada y maquillaje asumiendo los comportamientos, los adornos, los colores y las formas del reino animal, son las que mejor recrean ese orden de lo femenino. Estas culturas, al adoptar el *alarde seductor* del animal, no solo muestran con sus juegos de signos y rituales que su organización social poco pertenece al orden de lo natural, sino que, además, vuelven a poner en juego las relaciones reversibles y agonísticas de la seducción (Baudrillard, 2008a, 86-87).

En otras palabras, las sociedades del don y el contra-don muestran elaborados procesos de simbolización en las danzas, los cantos, la pintura corporal, las figuras que acompañan a las cerámicas, los tejidos, las máscaras, las joyas, los trenzados, etc. Estas comunidades construyen un mundo que tiene como fuente de inspiración la naturaleza, las imágenes o las divinidades que aparecen en sueños y visiones, con las cuales mantienen intercambios; de ahí que resulte irónico colocarlas en el estado de naturaleza cuando conservan variados procesos de simbolización. Y es debido a ese proceso de simbolización, de mimetización, que ellas consiguen enmascarar, camuflar, esconder el secreto del objeto, en otras palabras, logran recrear el juego de los signos y abrir las puertas a ese universo de lo femenino con su juego de la seducción.

En ese orden de lo femenino, al objeto se le permite significar, es decir, ser aprehendido en múltiples signos, multiplicar su potencia mágica y pragmática. Por eso, en el intercambio de dones, en palabras de Baudrillard, el objeto se torna en un objeto-don único, irrepetible, inalienable e indisociable de la relación en la que circula. El objeto es *médium* de los conocimientos ancestrales, del alma, del honor, del prestigio, de las gentilezas que se transfieren entre los vivos, los dioses, los muertos y la naturaleza.

Si damos crédito a la propuesta de Baudrillard de concebir las sociedades del don y el contra-don como comunidades que pertenecen al orden femenino, donde se establecen relaciones de seducción entre los términos duales y donde el objeto puede ser aprehendido en múltiples significados, esto nos conduce a plantear las siguientes

dos preguntas: ¿qué significa que la mujer sea el objeto de los intercambios en estas comunidades?, ¿cómo entender esa “herencia” de un sistema patriarcalista y el germen de una mujer-mercancía de las sociedades del don y el contra-don, como sugieren algunas teóricas feministas?

### **2.3. La mujer-don y lo femenino en una economía de la dádiva**

En este apartado se pretende recoger la discusión en torno a las nociones de mujer, objeto y femenino en las sociedades del don y el contra-don, retomando los aportes de las teorías feministas, los trabajos antropológicos y las teorías del intercambio simbólico y de la seducción de Baudrillard. Para comenzar, cabe señalar que el intercambio de mujeres en las sociedades del don y el contra-don es una práctica social que resulta controversial, especialmente para las teorías feministas, ya que allí se podrían situar las raíces del patriarcalismo y de la subordinación de la mujer.

Retomando el capítulo 1, las investigaciones del antropólogo Lévi-Strauss muestran que la prohibición del incesto es una regla (que pertenece al orden de la cultura), que al adquirir un carácter universal (orden de la naturaleza) entre las diferentes comunidades del don y el contra-don sirve para organizar las relaciones de parentesco. Y que el intercambio de mujeres es el mecanismo que permite dar cumplimiento a dicha regla. No se puede desconocer que el autor también señala que tales intercambios son realizados por y entre los hombres, y no por las mujeres, situación que pone en conocimiento una relación asimétrica entre los sexos (Lévi-Strauss, 1976: 154-155).

Las teóricas feministas, como Luce Irigaray y Gayle Rubin, han retomado esta práctica del intercambio de mujeres para plantear una serie de preguntas que permitan explicar la asimetría entre los sexos. Preguntas tales como: ¿por qué son las mujeres y no los hombres los que se intercambian?, ¿por qué son los hombres los dueños de tales intercambios?, ¿la práctica del intercambio de mujeres devela las raíces del sistema patriarcal? Mientras que Lévi-Strauss solo veía en el intercambio de mujeres una práctica o mecanismo que permite cumplir con la prohibición del incesto y dar el paso del estado de naturaleza hacia la cultura, por el contrario, Rubin e Irigaray

coinciden en señalar que el intercambio de mujeres pone en evidencia el poder patriarcal y el germen de las transacciones capitalistas. El intercambio de mujeres es una práctica social y ceremonial que deja ver cómo la mujer se constituye en un elemento mediador en las relaciones entre los hombres, al igual que ocurre con la mercancía.

Entretanto, Carole Pateman explica que el origen del poder patriarcal estaría presente desde el estado de naturaleza –donde el padre sería el señor de todos los demás hombres–, y se va a mantener con la institución del contrato social. La autora explica que la destitución del padre no elimina la destitución del poder patriarcal, pues los hombres como hermanos se apropian de este poder. En ese sentido, el contrato social de las sociedades modernas establece que los hombres sean reconocidos como sujetos libres e iguales; entretanto, hay otros sujetos, como las mujeres –al igual que ocurre con los negros, los indígenas y otros grupos–, que son excluidos de los derechos de la libertad y la igualdad. Esta situación pone en evidencia la contradicción del contrato social, al declarar unos derechos universales que, en la práctica, solo pueden ser apropiados por unos cuantos sujetos.

Pateman resalta que las mujeres nunca pudieron “matar” al padre ni en el estado de naturaleza, ni vencer a los padres-hermanos que sobreviven en las sociedades del contrato social. Del estado de naturaleza se hereda el poder del padre que cada hombre ejerce en casa, el cual opera por medio del contrato sexual y el derecho conyugal, un derecho que fortalece a los hombres como individuos y, a su vez, desconoce la libertad civil y la igualdad de la mujer.

Celia Amorós, por su parte, va a indicar que la mujer es vista como símbolo mediador de las relaciones entre los hombres en las sociedades del don, pues, como señalan los estudios antropológicos, a la mujer se la mantiene del lado de la naturaleza o como puente hacia la cultura, pero nunca va a ser reconocida como sujeto de la cultura. Y lo mismo va a ocurrir en las sociedades modernas, las cuales mantienen el poder patriarcal y la subordinación de la mujer como elemento mediador en las relaciones entre los hombres.

Sin embargo, resulta interesante el trabajo de las teóricas feministas al focalizar su lectura en la relación asimétrica de los sexos durante el intercambio de las mujeres,

tema que Lévi-Strauss apenas deja esbozado. También cabe señalar que algunos de sus aportes y críticas requieren ser analizados con más detalle, ya que hay conclusiones que habría que colocar en suspenso. Especialmente, la idea de la “herencia” de una cultura patriarcal y las raíces de una mujer-objeto mercancía en los intercambios de las sociedades del don y el contra-don.

Si se hace un análisis del intercambio de mujeres, al igual que el estatuto que ellas ocupan cuando asumen el lugar del objeto, sin perder de vista las reglas y principios que rigen los intercambios en las sociedades del don, entonces, tal vez es posible hacer otra lectura de dicha práctica social y ceremonial, y de este modo extraer otro tipo de conclusiones. Esto si tenemos en cuenta que la lógica de los intercambios de estas sociedades se encuentra regida por un principio dual y de reciprocidad que obliga a la reversibilidad de los intercambios. En este sentido, los términos opuestos coexisten en relaciones de seducción, no necesariamente en relaciones de poder y negación, lo que permite indicar por qué lo Uno no subsume lo Otro, ni lo masculino niega a lo femenino, ni la cultura a la naturaleza, ni la enfermedad a la salud o la muerte a la vida.

De ahí el interés de revisar los trabajos de Weiner y Strathern, en los cuales lo que se pretende mostrar que, por ejemplo, la concepción de poder no se reduce al campo sociopolítico, sino que también incluye un campo místico y cósmico, el cual las sociedades occidentales no reconocen. Y que en ese campo de poder cósmico la mujer puede ser sujeto de intercambios en determinadas ceremonias, como se expone con el intercambio de las faldas y bolsas de red durante las ceremonias fúnebres de los *Trobriand*. O que las mujeres pueden administrar los bienes de riqueza de manera directa o indirecta, un poder económico que está anclado a otras esferas de la comunidad, como ocurre en las comunidades *Daulo* y *Hagen* de Papúa Nueva Guinea. En otras palabras, los trabajos de ambas antropólogas muestran que los intercambios se realizan en un plano económico y sociopolítico que no puede ser separado del plano cósmico, mitológico y ceremonial. Por ello, los intercambios no se pueden reducir a la esfera mercantil, ya que estos embeben –como ya fue dicho por Mauss– aspectos jurídicos, económicos, políticos, pero también elementos mágicos, religiosos, chamánicos, míticos, etc., que modifican la concepción de sujeto y objeto en estas relaciones.



En este escenario es posible concebir el estatuto del objeto como ese elemento que, al ser revestido de una alta carga simbólica por incorporar el honor y el prestigio de su donador, permite reanudar la deuda, conservar las alianzas y establecer los parentescos. Hablar del objeto como don, de cierto modo es reconocer que este concepto no se agota en la relación de subordinación y servicio hacia el sujeto. Así como el concepto de sujeto no se agota en su concepción de poder, de deseo y de derechos, un sujeto dueño y hacedor del mundo, pues en una economía del don, el sujeto se ve obligado a consumir su identidad, más que a reivindicarla. En este sentido, es posible que ambos términos entren en una relación reversible, en tanto que el objeto puede incorporar aspectos de su donador, mientras que el sujeto puede perder su rostro y convertirse en un objeto-don del intercambio. En otras palabras, ocupar el estatuto de objeto en estos intercambios no es algo de lo cual se tenga que huir o avergonzarse, parece ser tan solo una posibilidad (Baudrillard, 1992: 24).

#### **2.4. Consideraciones finales**

En relación con lo expuesto en los capítulos 1 y 2, en este apartado tejeremos algunas consideraciones finales que permitan cerrar la primera parte de la tesis, considerando esa noción de mujer-objeto don y de lo femenino en las sociedades con una economía de la dádiva. Para ello hay que indicar que el interés de las sociedades del don y el contra-don por conservar las alianzas como productos de un pacto, también deja ver que en ellas no está presente la idea de un contrato social, es decir, no aparece la figura del Estado para cuidar de la libertad y la igualdad de cada uno de los individuos. Más bien, estas comunidades muestran otra forma de organización social y de poder, en la cual las decisiones del sujeto no pueden desconocer las implicaciones para el bienestar de la comunidad, en ese sentido los intercambios y los pactos se hacen para mantener los lazos entre los clanes, los dioses, los muertos, la naturaleza, incorporando a ese Otro que rebasa la figura del ser humano vivo. En este sentido, las decisiones respecto al matrimonio no son el resultado de un hombre o una mujer como individuos, ni responden al poder del padre o de los hombres de la tribu, tales decisiones están ancladas al destino y el bienestar de toda la comunidad conformada

por los hombres, pero también por las mujeres, los muertos, la naturaleza, los dioses, etc.

En este orden de ideas, afirmar que las mujeres como objetos de intercambio son desposeídas de su cuerpo, de su palabra, de su estatuto de sujeto, y que esta condición les impide reafirmar su identidad, es un juicio que se hace desde una mirada con categorías de un pensamiento occidental. Cabe aclarar que aquí no se trata de decir que las sociedades del don y el contra-don carecen de las bases para “evolucionar” hacia una sociedad que reconozca al individuo y los principios de la libertad civil como ejes constitutivos del sujeto. Más bien, se trata de ver que en estas sociedades expresan un modo de pensamiento sobre el mundo, el cual no se corresponde con las categorías y modo de ver de las sociedades occidentales modernas. Entonces, adjudicarles categorías como un sujeto de derechos, un objeto alienado, un derecho conyugal, un derecho político-sexual o un poder patriarcal parece ser poco pertinente. Sobre todo, cuando hay que reconocer que en ellas no opera esa disociación entre el sujeto y el objeto producido, el tiempo de vida y el tiempo de trabajo, la propiedad privada y la pertenencia a un orden más general, el individuo y la comunidad. Aunque no se puede desconocer que en sociedades cada vez más mezcladas, estas sociedades del don se ven abocadas a defender la vida de sus integrantes y sus territorios haciendo uso de los derechos que les otorga los Estados a los cuales resultan adscritos.

Ahora, señalar el predominio de un poder patriarcal que desconoce el poder de las mujeres en estas sociedades con una economía del don significa remontar la discusión a relatos occidentales, en los cuales se privilegia la figura del hombre. Sin embargo, en las culturas del don y el contra-don, donde la dualidad prevalece tanto en las deidades como en el resto del mundo, de ahí que el bien se concibe junto con el mal, la luz con la oscuridad, la vida con la muerte, la salud con la enfermedad, etc., parece extraño hablar de un “poder masculino” sin un “poder femenino”. Un ejemplo de ello lo podemos encontrar en la cultura mexicana, donde los dioses conservan una parte femenina y una masculina, como ocurre con Coatlicue, diosa de la fertilidad, y su esposo Mixcóatl, dios de las tempestades, la guerra y la cacería.

Hablar de un poder que es poseído por el padre y repartido entre los hermanos es la manera en que las sociedades occidentales explican cómo este ha sido distribuido y operado por los sujetos. Sin embargo, querer transferir dichas explicaciones a las sociedades del don es problemático, al menos por dos razones: en primer lugar, porque estas comunidades parecen comprender los peligros de detentar y centralizar el poder, de ahí sus estrategias para conjurarlo a través de los intercambios. En segundo término, porque para estas comunidades la idea de la familia nuclear, visible en las figuras biológicas, se disuelve en las figuras simbólicas del clan. Esto permite que todos, como parientes iniciáticos, puedan ser padres o madres del clan<sup>34</sup> y así evitar centralizar el poder en un sujeto.

Respecto a la manera de comprender la sexualidad y el matrimonio, las comunidades del don dejan ver, primero, que las ceremonias matrimoniales permiten reanimar el intercambio de dones y establecer alianzas entre los clanes. Esta ceremonia solo hace parte de un ciclo más amplio de intercambios y, en estas condiciones, no obedece a la decisión de individuos llevados por sus derechos y su deseo. Lo segundo, que si bien el padre o el tío materno desempeñan un papel importante en la aprobación o desaprobación de estas ceremonias, no se puede olvidar que ellos toman estas decisiones en función del bienestar de la comunidad y de la aprobación por parte de sus espíritus y dioses, etc.

Cuando se organiza un matrimonio en las sociedades del don, el joven no ocupa el lugar de un sujeto independiente de su comunidad, ni decide solo sobre quien será su esposa. Por el contrario, el joven debe responder a las obligaciones que tiene dentro del clan con sus parientes. Por ejemplo, el deber de establecer una relación matrimonial acorde con los beneficios comunes, para ampliar las relaciones, garantizar el acceso y la elaboración (no acumulación) de algunos bienes de riqueza, bienes que, posteriormente, pueden ser utilizados para ser destruidos en las diferentes ceremonias.

---

<sup>34</sup> Lévi-Strauss señala que: “La prohibición del incesto, por consiguiente, no se expresa en función de las reglas de parentesco real, más bien, tiene siempre por objeto a los individuos que se dirigen unos a otros empleando ciertos términos” (1976: 69). Así, Lévi-Strauss resalta que más allá del vínculo biológico que implican los términos padre, madre, hijo, hija, hermana, hermano, en sistemas duales se acepta el matrimonio entre primos cruzados (hijos de la hermana del padre o del hermano de la madre), por lo cual se le llama esposo o esposa, mientras que se prohíbe el matrimonio entre primos paralelos (hijos del hermano del padre o de la hermana de la madre), a quienes se les llama hermano o hermana por ser cónyuges potenciales (Lévi-Strauss, 1976: 137).

La mujer, por su parte, también responde a una obligación dentro del clan, pero a diferencia del hombre, sobre ella recae un proceso simbólico que le permite ser presentada como un *objeto-don*, al igual que lo pueden ser los niños, el muerto o el extranjero; esto muestra que no es una posición exclusiva de ella. La mujer como don representa la promesa de una alianza y de un pacto, donde un don solo puede ser devuelto con otro don; es decir, la mujer-don simboliza la posibilidad de mantener la paz entre los clanes, realizar intercambios de otro orden y afianzar los parentescos a través de sus hijos. Si a los ojos de las teorías feministas la mujer como don puede verse como el potencial de un objeto-mercancía, a los ojos de la teoría del intercambio simbólico se puede decir que la mujer como don es ese objeto de alto valor que garantiza la sobrevivencia de la comunidad. En este intercambio, la relación entre sujeto-objeto no se limita a una relación dialéctica entre los dos términos.

Además, hay que agregar que en dichos intercambios matrimoniales la mujer difícilmente pierde en forma radical el estatuto de sujeto, pues la joven que ingresa al nuevo clan es reconocida como la hermana, la hija o la futura madre; es decir, ella se incorpora como una nueva integrante del clan. Por ello, una lectura radical que desconozca ese principio de reversibilidad, donde se puede ser sujeto y objeto de intercambios, termina por confundir dos momentos: el primero es ocupar el estatuto de objeto de intercambio, el segundo es entrar en una relación de dominación y alienación, lógica propia de las sociedades modernas.

Ahora bien, aceptando la idea de que estas sociedades se organizan de tal manera que las decisiones se distribuyen en torno a las elecciones colectivas, y que sus intercambios envuelven un plano económico, político, social, mágico, religioso, jurídico y cósmico, aún esto no explica por qué tales decisiones e intercambios son liderados por los hombres, mientras que las mujeres son el objeto de los intercambios. La pregunta nos ha conducido, primero, a indagar por aquello que se puede entender como sujeto y objeto de intercambio, en el marco de una economía del don. Segundo, a indicar que la idea de que existe un "destino", es decir, un orden general que prevalece sobre las decisiones de los individuos no es algo que se puede desconocer en este tipo de intercambios. Por último, a cuestionar esa premisa instalada en nuestras sociedades occidentales, donde se asume que el sujeto es lo que domina y el objeto es lo que

permanece subordinado. Se puede decir que entre sujeto y objeto no necesariamente existe una relación asimétrica, sino que estos dos términos pueden entrar en otro tipo de relación, como la seducción, donde lo que se expone es la soberanía del objeto y la fragilidad del sujeto. Esta idea la ampliaremos en el siguiente capítulo.

Volviendo a la pregunta, tal vez no hay una respuesta que permita explicar por qué son los hombres, aparentemente, los dueños del intercambio, mientras que la mujer aparece como ese objeto-don que va a ser intercambiado. Pero aquello que sí se puede decir es que en las sociedades con una economía del don, el estatuto del sujeto, más que invocar una posición de dominio frente al objeto, es un lugar que pone en juego la identidad de quienes participan en el intercambio. Por su parte, el objeto, al incorporar elementos de su donador, adquiere cierta agencia, cierto poder, y de ahí, el cuidado para garantizar su circulación. Para el caso de la *mujer-don*, ella es sumergida en un proceso simbólico, en el cual incorpora ciertos valores de prestigio y honra de la «persona clánica», que deja ver ese poder activo del objeto, y esto no necesariamente la coloca en un lugar de subordinación.

Por último, habría que señalar que respecto a la noción de lo femenino, como expone Baudrillard, no se agota en la identidad de un género, como usualmente se usa. En la teoría de la seducción, lo femenino tiene que ver con un orden social opuesto al orden de lo masculino, un orden donde las categorías del gesto, el pacto, el ritual, la apariencia, el objeto, el desafío, la muerte toman un lugar relevante para entender las relaciones de seducción, de las cuales solo tenemos alguna aproximación mediante la lógica que rige a las sociedades del don y el contra-don.

**Segunda parte**

**ORDEN DE LA PRODUCCIÓN O DEL PENSAMIENTO DE LO MASCULINO**

### III. DE LA OBJETIVACIÓN DE LA MUJER EN EL CAPITALISMO INDUSTRIAL

En los dos primeros capítulos se presentó el orden de la seducción en las sociedades con una economía de la dádiva y las nociones de *mujer-objeto don* y lo *femenino*. Esto con el fin de señalar, entre otras cosas, que el proceso simbólico que recae sobre la mujer, en el intercambio de mujeres, tiene una connotación diferente de la mujer que es tomada como un objeto-mercancía en las sociedades capitalistas. A continuación nos interesa abordar la categoría del objeto como mercancía propia de las sociedades capitalistas y, posteriormente, tratar la noción de *mujer-objeto mercancía* y de lo *femenino* en el orden de la producción. Esto con el fin de mostrar los matices de dicha categoría en sociedades que ponen en juego los principios de producción y de acumulación.

Para ello, en un primer momento se presenta la teorización de Marx sobre la categoría de mercancía y los planteamientos que realiza Baudrillard sobre ella. En un segundo momento se retoman algunos trabajos de las teóricas feministas Luce Irigaray<sup>35</sup>, Catharine MacKinnon<sup>36</sup> y Celia Amorós<sup>37</sup>, quienes permiten ahondar en la noción de mujer-mercancía; es decir, por medio de los análisis de estas autoras se señalan las implicaciones que tiene para las mujeres el proceso de objetivación. De igual manera, se presentan algunos aportes y objeciones de teóricas de la línea del feminismo negro y comunitario a algunos planteamientos del feminismo europeo. Por último, se presenta la propuesta controversial de Baudrillard de subvertir esa objetivación de la mujer por medio una objetivación más radical con su elogio a la *mujer-objeto sexual*.

#### 3.1. Orden de la producción: objeto-mercancía

---

<sup>35</sup> El texto que se retoma son los ensayos del libro *Ese sexo que no es uno* (2009); fue publicado inicialmente en francés, en Les Editions Minuit, 1977.

<sup>36</sup> Los textos que se retoman son: *Feminismo inmodificado. Discursos sobre la vida y el derecho* (2014), publicado inicialmente en inglés por Harvard College en 1987, y el ensayo *Feminismo, marxismo, método y Estado: una agenda para la teoría* (2005), publicado inicialmente en la revista *Signs*, Vol. 7, No. 3, University of Chicago Press, en 1982.

<sup>37</sup> El texto que se retoma es *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, publicado en 1985.

La filósofa Amelia Valcárcel, en su libro *Del miedo a la igualdad* (1993), indica que a lo largo de la historia se ha podido hacer política sin que exista igualdad<sup>38</sup>, del mismo modo que se ha podido hacer política sin libertad o sin justicia. Sin embargo, aquello que va a caracterizar a las sociedades modernas es que para hacer política se requiere que la igualdad, la justicia y la libertad se tornen en valores universales (Valcárcel, 1993: 15-16). La universalización de estos principios establece las bases de un nuevo orden ético, social y político, que junto con los intercambios capitalistas inauguran la modernidad.

En otras palabras, las sociedades modernas parten del principio del reconocimiento de todos los seres humanos como libres e iguales, responsables de sus actos y decisiones en el contrato social; sin embargo, en la práctica este presupuesto resulta complejo de materializar, dado que hay unos sujetos que quedan excluidos. De ahí el surgimiento de los movimientos sociales durante el siglo XIX y el primer tercio del XX, que buscan la igualdad y la libertad entre y para todos (Valcárcel, 1993: 10-11). Ahora, si agregamos que el sistema capitalista, plano económico, exige tanto la igualdad como la desigualdad entre los seres humanos, la tarea de alcanzar dicha igualdad parece compleja y a veces hasta contradictoria, como señala más adelante Catharine MacKinnon.

La teoría del capital de Karl Marx no escapa a la exigencia de tener en cuenta el principio de igualdad entre los hombres. En primer lugar, porque al establecer el precio de la mercancía en el mercado, primero se requiere que la fuerza de trabajo de los trabajadores tenga igual valor. Esta medida se va a reconocer con el nombre del *tiempo socialmente necesario* para la elaboración de la mercancía. Tal equivalente no se

---

<sup>38</sup> El concepto de igualdad en el sentido moderno, es decir, como un principio común a la naturaleza de todos los seres humanos, en la perspectiva de Valcárcel, ha sido menos teorizado que el concepto de libertad. Este concepto, al parecer, surge en el campo de la moral y la religión cristiana, aunque en la historia ya encontramos otros términos, como *isonomía* y *equipolencia*, que se aproximan a la idea de igualdad. Así, por ejemplo, cuando los griegos usan el término *isonomía* designan la igualdad de los ciudadanos respecto a las leyes; sin embargo, esa categoría de ciudadano aún es restringida, ya que excluye a extranjeros, mujeres o esclavos. Otro término para designar igualdad es *equipolencia*, de origen cristiano, como aparece en la epístola de los Gálatas (3:28) cuando Pablo dice: "No hay judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay varón ni mujer, todos sois uno en Cristo" (Valcárcel, 1993: 17). Aunque *isonomía* y *equipolencia* son términos para designar la condición de igualdad entre los seres humanos, solo durante la modernidad se universaliza y se traslada este concepto del campo moral-religioso al político, como parte del proceso de secularización de la sociedad.



puede dar, por ejemplo, entre los griegos, quienes mantienen el trabajo esclavo, pues no hay manera de equiparar la fuerza de trabajo en un valor común (Marx, 2017: 136).

En segundo lugar, los intercambios mercantiles requieren que los sujetos mantengan similares condiciones en la adquisición y venta de sus mercancías; con ello se procura evitar otro tipo de transacciones, como el robo, la estafa o el contrabando. No obstante, los intercambios mercantiles y capitalistas no solo requieren ese principio de igualdad, sino que ellos, a su vez contienen desigualdad, pues para generar la plusvalía se necesita mantener la desigualdad entre el empleador y el empleado, condición que Marx conceptualiza en su obra.

En la teoría marxista, el objeto que se intercambia, producto de la fuerza de trabajo, se conoce con el nombre de mercancía<sup>39</sup>. El objeto-mercancía es esa mínima unidad en la que se expresa la riqueza, y esta se divide en dos valores: de uso y de cambio. La utilidad o valor natural del objeto se refiere a las propiedades físicas, químicas, geométricas, mientras que el valor de cambio, o simplemente valor<sup>40</sup>, alude a la cristalización de ese trabajo real y concreto del trabajador en la mercancía<sup>41</sup>.

En la teorización Marxista, el objeto adquiere el estatuto de mercancía cuando cumple ciertas condiciones, como las expone João Antônio de Paula: la mercancía debe tener un valor de uso para un tercero, es decir, el objeto debe cumplir con su función de utilidad para alguien diferente a quien lo produce y lo vende. En segundo lugar, el objeto debe contener fuerza de trabajo humana, esto es, debe cristalizar el tiempo de trabajo humano para producirlo. En tercer lugar, el objeto debe ser transferido en la esfera del mercado, donde unos compran y otros venden, y se

---

<sup>39</sup> Para Marx existen algunos objetos que no se pueden confundir con la mercancía; por ejemplo, el objeto que no posee dueño y que solo tiene valor de uso; como son los bienes dados por la naturaleza: el aire, el agua, los bosques. Un segundo tipo de objeto es aquel artefacto resultado del trabajo humano y que conserva un valor de uso, el cual busca, en primer lugar, satisfacer las necesidades de su productor; un ejemplo puede ser el alimento que siembra el campesino para su consumo. Un tercer tipo de objeto es aquel que es producto del trabajo humano y que solo se valora por su utilidad para otros; es decir, un objeto que posee un valor social, pero no genera riqueza. Esto es lo que ocurre en el circuito del trueque, donde el objeto pasa de un propietario a otro simplemente para ser utilizado.

<sup>40</sup> Marx abrevia el término valor de cambio por el de valor. Y utiliza este último para decir que solo en el mercado el objeto toma el *valor de cambio* como tal (Marx, 2017: 136).

<sup>41</sup> Existe un trabajo real y concreto, que al ser medido se va a convertir en trabajo abstracto. Este último se conoce con el nombre de *tiempo de trabajo socialmente necesario* para elaborar el objeto en condiciones normales de producción y con el grado de destreza e intensidad promedio en la sociedad. El valor del trabajo abstracto (salario del trabajador) puede ser afectado por el cambio de los medios de producción, la destreza de la fuerza humana invertida, los cambios externos, como el clima, etc. (Marx, 2017: 117-118).

obtienen ganancias o pérdidas; en cualquier otra esfera, como el trueque, las cosas pierden su calidad de mercancía. En cuarto lugar, el objeto conserva esa reducción de todo trabajo concreto o privado a un trabajo abstracto o social, es decir, el tiempo de trabajo del individuo se ha convertido en el *tiempo de trabajo socialmente necesario* para producir mercancías. Por último, la circulación de ese objeto permite establecer relaciones donde se genera un excedente o ganancia<sup>42</sup>.

La mercancía, según Marx, aparenta ser trivial y evidente, aunque se encuentra llena de sutilezas metafísicas y resabios teológicos. En su valor de uso, no tiene ningún misterio, pero cuando se analiza en su valor de cambio, la mercancía se convierte en un objeto metafísico. La razón es que el valor de cambio contiene el trabajo de los hombres, pero en el mercado este trabajo se expone como un carácter objetivo propio del objeto. En otras palabras, las mercancías se presentan en el mercado como cosas con propiedades sociales inherentes, independientes de los procesos de producción y distribución. Esa invisibilización de las relaciones sociales requeridas para la producción de la mercancía se conoce con el nombre de fetichización (Marx, 2017: 146-147). En palabras del autor:

Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores. Es por medio de este *quid pro quo* [tomar una cosa por otra] como los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensorialmente suprasensibles o sociales (Marx, 2008: 88).

Pero la mercancía no solo tiene el poder de circular independientemente de las relaciones sociales, sino que, al servir como medida para equiparar los oficios particulares, ella da cuenta de las relaciones reificadas. En otras palabras, la mercancía es una expresión de la manera en que se objetiva la fuerza de trabajo<sup>43</sup>, pues el hombre

---

<sup>42</sup> Clase ministrada por João Antônio de Paula el día 4 de mayo del 2018, en la UFMG-Brasil.

<sup>43</sup> Marx señala que el trabajo privado, al igual que la mercancía, posee dos caras: trabajo útil, es decir, esa fuerza que hace parte del sistema natural y espontáneo de la división del trabajo para satisfacer las necesidades del hombre. Y el trabajo permutable, es decir, esa fuerza que puede ser intercambiada. El descubrimiento científico tardío de la modernidad es considerar las mercancías como expresión o cristalización del trabajo humano privado, y a partir de tales objetos establecer el valor de ese trabajo privado. En el intercambio capitalista, el proceso de reificación se presenta cuando el trabajo privado se

compra y vende la fuerza de trabajo como lo hace con cualquier otra mercancía (Marx, 2017: 148-149).

El interés por describir el orden mercantilista y capitalista es mostrar que en este plano se instaura una relación específica entre el sujeto y el objeto, el hombre y la naturaleza, como señala Baudrillard. Tal relación pasa por el criterio de la superioridad del hombre y la objetivación, en primer lugar, de la naturaleza, y posteriormente del mismo hombre como fuerza de trabajo. En consecuencia, aunque antes existieron relaciones de poder que reflejaban dominación, solo en las sociedades industriales se puede hablar de relaciones de explotación y alienación.

En la teorización de Baudrillard sobre el objeto y sus matices, el autor establece tres mutaciones de la ley del valor o dispositivos que darían cuenta del tránsito de la ley natural del valor a la ley mercantil, y posteriormente a la configuración de la ley estructural del valor en las sociedades occidentales. Estas mutaciones afectarían el modo de circulación de los objetos y de los signos desde el Renacimiento hasta las sociedades de consumo, y funcionarían como una espiral que recupera la espiral anterior.

En primer lugar, se encuentra el «simulacro de la falsificación», regido por la ley natural; aquí el hombre no tendría que realizar interferencia en la organización económica y simbólica, pues la naturaleza seguiría su curso apropiado. Este simulacro se caracteriza, según Baudrillard, por la continua falsificación de los objetos y de los signos de prestigio, el cual va a alterar la exclusividad y la pertenencia de ciertos signos y objetos de determinadas castas y rangos. El «simulacro de la falsificación» aparece a finales del Renacimiento, con la instauración del orden burgués y la desestructuración de la organización feudal donde se empieza a competir por esos signos distintivos y exclusivos<sup>44</sup>. Esto muestra el paso de la prohibición y la restricción a la arbitrariedad del signo (Baudrillard, 1992: 59). “Fin del signo obligado, reino del signo emancipado, con el cual van a poder jugar todas las clases indiferentemente” (Baudrillard, 1992: 60).

---

reduce a un carácter común, es decir, a ese *trabajo humano abstracto* que puede ser intercambiado como otra mercancía (Marx, 2017: 149-150).

<sup>44</sup> En las sociedades de castas, rangos, arcaicas, dice Baudrillard, no hay movilidad de clases, y cada signo está protegido, manteniendo un orden simbólico firme y cruel. Aquí hay un número limitado de signos, su difusión es restringida y mantienen una obligación recíproca en su intercambio (1992: 59).

La segunda mutación de la ley del valor va a dar paso al «simulacro de la producción» (orden de lo real). Este es regido por la ley mercantil y se caracteriza por la producción, ya no falsificación, de los objetos y de los signos. Como la revolución industrial permite la producción en serie, entonces el problema ya no pasa por la singularidad, ni el origen del objeto o del signo, sino por la técnica que permite que dos o más objetos y signos aparezcan como idénticos. “La relación entre ellos ya no es la de un original con su falsificación, ni analogía ni reflejo, sino la equivalencia, la indiferencia” (Baudrillard, 1992: 64).

Por último, la tercera mutación de la ley del valor da paso al «simulacro de la simulación» (orden de lo hiperreal), simulacro regido por la ley estructural del valor, escenario de la multiplicación indefinida de objetos y de signos, los cuales ya no mantienen correspondencia alguna. En este dispositivo los objetos entran en la reproducción indefinida para ser consumidos, y los signos se reúnen en el esquema del código, un signo programático como el ADN, o se presentan como datos para convertirse luego en información. En este simulacro tenemos una mutación fractal o viral, es decir, una fragmentación y reproducción indefinida de los signos en diferentes escalas (Baudrillard, 1992: 59).

Retomando el segundo simulacro, el cual es de interés en este capítulo, Baudrillard va a señalar que el orden social de la producción instaura una economía del signo que mantiene una división clásica del lenguaje entre significante y significado. Esta división sería una extensión de la ley mercantil, que divide la mercancía en valor de uso/valor de cambio. Y el pensador francés agrega que además de las máquinas industriales, en este orden también van a surgir las máquinas de la conciencia con el inconsciente; las máquinas referenciales con la lingüística y la ciencia objetivista y determinista, y las máquinas funcionales e históricas con una visión dialéctica del conocimiento y de la historia (Baudrillard, 1992: 7).

Además de las mutaciones de la ley del valor, Baudrillard expone, en su obra *El espejo de la producción* (1973), que la crítica a la economía política propuesta por Marx queda atrapada en algunos conceptos y presupuestos; situación que le impide llevarla a un punto más radical. Marx no cuestiona, por ejemplo, la definición genérica de un hombre productivo capaz de transformar la naturaleza para hacerla surgir como valor.

Nunca se separa de la idea de un sujeto que se reconoce a sí mismo como fuerza de trabajo concreto (creador de valor de uso) y fuerza de trabajo abstracto (creador de valor de cambio); la definición de un hombre condenado a satisfacer sus necesidades, según el filósofo francés, atrapa la crítica de Marx en la misma lógica que intenta reprochar (1983: 21-22).

La segunda crítica es que Marx ataca las formas de *reproducción* del modelo, pero no las formas en las que se produce el modelo, pues el filósofo alemán mantiene el mismo edificio conceptual en el que se apoya la economía política. Así, la crítica de Marx no se separa de la metafísica del mercado, ni del principio de producción que rige al capitalismo, ni de las categorías de necesidad, dialéctica, historia y sujeto. En otras palabras, la teoría marxista no cuestiona los siguientes presupuestos:

- a) La finalidad útil de los objetos-productos en función de las necesidades de los hombres. Marx supuso que los objetos eran elementos externos prestos para servir al hombre, a la vez que condena al hombre a definirse por sus necesidades “naturales”.
- b) La finalidad útil de la naturaleza, es decir, el propósito de ser transformada en función del trabajo de los hombres. Este tipo de racionalidad coloca una finalidad abstracta, lineal e irreversible al mundo, pues le otorga a la naturaleza un valor de uso, como si este valor fuese una cualidad inherente a ella y al servicio del hombre (Baudrillard, 1983: 57).

Respecto al objeto que emerge en el orden de la producción, dice Baudrillard en su libro *El sistema de los objetos* (1968), se torna en el signo de una naturaleza operable. El objeto significa la operatividad de la naturaleza y la “naturalidad” del proceso de producción. La mercancía es la evidencia de que el hombre domina, controla y ordena el mundo. Así, el mundo ya no es dado por la naturaleza, sino que puede ser producido, dominado, manipulado, inventariado, controlado y/o adquirido (Baudrillard, 2007: 28-29).

Pero también podemos encontrar otro objeto, además del elemento funcional del orden de la producción. Este objeto, que mantiene un valor simbólico, es uno singular. En las sociedades modernas, este objeto singular, barroco, folclórico, exótico, es

capturado por el coleccionista<sup>45</sup>. Los objetos coleccionados, dice Baudrillard, sirven de “testimonio, recuerdo, nostalgia, evasión. Se siente la tentación de descubrir en ellos una supervivencia del orden tradicional y simbólico” (2007: 83).

En otras palabras, el objeto que ha sido coleccionado tiene como función principal significar el paso del tiempo, referenciar el pasado. Este objeto, de una significación máxima y una funcionalidad mínima, muestra que “no sirviendo para nada, sirve profundamente para algo” (Baudrillard, 2007: 85). En el circuito de la colección, el objeto constituye el mito del origen, de la autenticidad, del prestigio y de riqueza, mientras que en el circuito de la producción el objeto es “[...] Rico en funcionalidad y pobre en significación, se refiere a la actualidad y se agota en la cotidianidad” (Baudrillard, 2007: 92).

Por su parte, las teorías feministas también van a servirse de algunos planteamientos marxistas y, a su vez, van a realizar algunas críticas. Autoras como Amorós, Irigaray o MacKinnon van a mostrar que la explotación y alienación que recae sobre la mujer se produce de un modo específico sobre su sexo, mientras que la objetivación que recae sobre el hombre se da como fuerza de trabajo. Entonces, criterios como el sexo y el género –además de la clase social– comienzan a aparecer en los análisis sobre las relaciones de opresión y alienación de las sociedades modernas.

Las autoras mencionadas coinciden en decir que uno de los problemas que tiene la teoría marxista, al explicar la desigualdad entre los hombres, es que esta se remite únicamente al criterio de las clases sociales; esto lleva a desconocer que el sexo también es un factor importante, que incide en dicha desigualdad. De modo paralelo, autoras del feminismo negro y comunitario señalan que la desigualdad es una cuestión que incluye raza, etnia, lengua, además del sexo, el género y la clase social. En este sentido, las teóricas feministas señalan que las mujeres, además de ser dominadas en el sistema patriarcal, también son alienadas y explotadas en el modelo capitalista cuando se intercambian como un objeto-mercancía, como lo veremos a continuación.

---

<sup>45</sup> Baudrillard señala que hay una distinción entre coleccionar y acumular, pues colección proviene de la palabra *colligere*, que significa escoger y reunir; por lo tanto, no se trata de amontonar, sino de reunir objetos diferenciados, que además de su valor de cambio poseen uno histórico, ritual, social, de exhibición, de conservación, de tráfico y hasta de ganancias (Baudrillard, 2007: 118).

### 3.2. La mujer y lo femenino en la economía falocéntrica: Irigaray, MacKinnon y Amorós

#### *Luce Irigaray y la crítica al falocentrismo*

Luce Irigaray, desde una perspectiva psicoanalítica y marxista, escribe a finales de los años 70 que la sexualidad de la mujer es pensada desde parámetros masculinos. El psicoanálisis, al igual que la medicina y la biología, forma parte de esos discursos que establecen una economía sexual falocéntrica, en tanto que se privilegia el clítoris como zona erógena –ese pene no desarrollado–, al mismo tiempo que se excluyen otras zonas erógenas del cuerpo de la mujer. De ahí la mirada hacia la vagina como un agujero que está listo para envolver el falo y darle placer con su roce.

En el psicoanálisis freudiano, según Irigaray, la sexualidad femenina se encuentra anclada a explicaciones que recurren a términos como la carencia, la atrofia, los celos y/o la envidia del pene. En esa economía sexual falocéntrica, que privilegia el psicoanálisis, la vagina se presenta como ese *no sexo*, y el desarrollo sexual de las mujeres se reduce al aprendizaje que tiene la mujer para lidiar con su complejo de inferioridad por la falta de pene. Según la teoría freudiana, la niña, por un lado, experimenta odio hacia la madre por no proveerle el Falo, el único sexo socialmente valioso. Por otro lado, ella resuelve su complejo de Edipo inventando estrategias para apropiarse de aquello que le ha sido negado. A través de la maternidad, del acceso a los valores y espacios destinados a los hombres, y/o el amor servil que ofrecen al esposo o al padre, las mujeres adquieren ese Falo que le ha sido negado (Irigaray, 2009: 17).

Irigaray cuestiona la manera como la mujer es representada en el psicoanálisis, y propone pensar la sexualidad y el erotismo femenino como autosuficiente. Cabe señalar que Irigaray asume lo femenino como propio de las mujeres. La mujer –en comparación con el hombre, que necesita siempre de un instrumento real o simbólico para alcanzar el goce, como puede ser la mano o la vagina de la mujer– se toca por sí misma y a sí misma sin ninguna mediación. Si la vagina se toca todo el tiempo, entonces la mujer no requiere del Otro-hombre para alcanzar el placer. En ese tocarse a sí misma alcanza el

autoerotismo. No obstante, tal estado es violentado, dice la feminista de origen belga, con la entrada del pene violador, ya que este desvía a la mujer de su autoafección (Irigaray, 2009: 18).

La sociedad occidental, recalca Irigaray, da una atención exclusiva a la erección, el imaginario de la sexualidad masculina, al mismo tiempo que ignora el placer y el goce de la mujer. En ese imaginario, a la mujer se le destina a construir su sexualidad y su identidad bajo los parámetros y fantasías de los hombres, y como resultado ella aprende a ignorar su propio cuerpo, su propio deseo y su goce. En una sociedad que privilegia la sexualidad masculina, la mujer sirve de soporte al hombre y “conoce” un goce condicionado por las demandas de los hombres. De ahí el desconocimiento que la mujer tiene de sí misma, de su goce y de su cuerpo. Esta ignorancia es la condición que permite que el hombre la tome como objeto de ejercicio de su propio placer. La consecuencia de esta situación, dice Irigaray, es que la mujer aprende a reconocerse a sí misma a través de un ejercicio, en el cual ella es objeto de placer y de goce para el Otro (Irigaray, 2009: 18).

Esta condición de la mujer como objeto de deseo, de placer y de goce para el Otro es comparable con la naturaleza de la mercancía. Al comparar el sistema capitalista y el sistema patriarcalista, Irigaray encuentra que así como la mercancía es la forma elemental de la riqueza de las sociedades capitalistas, la mujer es la forma elemental de la riqueza en las sociedades patriarcales. Y así como el capitalismo se encuentra basado en la explotación de una clase social sobre otra, el patriarcalismo se basa en el ejercicio del poder y de la dominación del hombre-padre sobre las mujeres-esposas o hijas. En esta economía sexual falocéntrica, la mujer se encuentra dividida entre el valor de uso reproductivo, es decir, un cuerpo natural que ofrece hijos y fuerza de trabajo, y el valor de cambio, o sea, un cuerpo socialmente valioso, que es intercambiable siguiendo los valores y las necesidades de los hombres (Irigaray, 2009: 134).

Realizando un paralelo entre la circulación de la mercancía y la de las mujeres, Irigaray señala que así como la mercancía establece su valor en comparación con otras mercancías, la mujer solo refleja su valor en comparación con otras mujeres. Y así como el capitalismo establece el equivalente general, esa mercancía que al poseer ciertas cualidades se torna en el referente para intercambiar las otras mercancías, en la



economía sexual falocentrista, el Falo se torna en ese equivalente general, el referente sobre el cual se intercambian las mujeres.

En ese análisis paralelo, la autora agrega que así como las mercancías encierran un carácter enigmático en el mercado, las mujeres también desprenden ese carácter de objetos-fetiché, un valor trascendental, una falla en lo simbólico (2009: 136). En palabras de Irigaray: "*Así, pues, las mujeres-mercancías están sometidas a una esquizia que las divide en utilidad y valor de cambio; en cuerpo-materia y envoltura preciosa pero impenetrable, inaferrable, inapropiable por parte de ellas; en uso privado y uso social*" (2009: 131).

En otras palabras, en una economía sexual falocrática, las mujeres no son diferentes de las mercancías, pues el valor de uso de la mujer se establece por su capacidad de reproducción, y el valor de cambio, por su deseabilidad en el mercado. Así, la riqueza de un hombre se valora, por un lado, por la posesión de esa mujer-madre de sus hijos y, por el otro, por la acumulación de las mujeres conquistadas. De ahí que el hombre desee poseer a todas las mujeres, aunque frente a ese deseo existe un límite, ya que hay dos mujeres prohibidas, como son la madre y la hermana (Irigaray, 2009: 130).

Irigaray indica que la figura de la madre representa ese estatuto donde las mujeres se mantienen en el campo de la naturaleza reproductora. Ella es marcada con el nombre del padre, se torna en propiedad privada del hombre, y así queda inhabilitada para participar en los intercambios. Esta figura se corresponde con el valor de uso de la mercancía. Respecto a la mujer virgen, la autora dice que ella representa el cuerpo natural de la mujer, abolido en función del signo que la envuelve, el himen. La mujer virgen se vuelve atractiva por la transgresión que mimetiza. Ella se correspondería con el valor de cambio. Pero cuando dicha mujer pierde la virginidad, es devuelta a su valor de uso, a su valor natural como madre (Irigaray, 2009: 138).

Entre la figura de la madre y la figura de la virgen aparece la prostituta, una tercera figura que se muestra como el punto de intersección entre el valor de uso y el de cambio. A ella se le valora de acuerdo con dos condiciones: a) presenta las cualidades naturales de su cuerpo, y b) sirve de medio para establecer las relaciones entre los hombres. En otras palabras, la mujer prostituta define su valor de uso por los servicios

que ofrece, y su valor de cambio porque establece relaciones en el mercado entre los hombres (Irigaray, 2009: 138-139).

*Madre, virgen, prostituta, tales son los roles sociales impuestos a las mujeres. De donde se derivan los caracteres de la (llamada) sexualidad femenina: valorización de la reproducción y del amamantamiento; fidelidad; pudor; ignorancia e incluso desinterés por el placer; aceptación pasiva de la actividad de los hombres; seducción para suscitar el deseo de los consumidores, pero ofreciéndoles como soporte material para éste sin gozar del mismo... Ni como madre, ni como virgen, ni como prostituta, la mujer no tiene derecho a su goce (Irigaray, 2009: 139).*

Esta división entre la mujer madre, la mujer virgen y la prostituta, figuras resaltadas por Irigaray, deja ver, por lo menos, tres lugares que pueden ocupar las mujeres. No obstante, defender y pretender universalizar la pureza, la inocencia y la debilidad como características de todas las mujeres y/o de lo femenino, puede resultar poco pertinente y hasta excluyente, como lo señalan las teóricas del feminismo Negro y decolonial.

De lo anterior da cuenta la feminista argentina María Lugones, quien señala que históricamente a las mujeres europeas blancas se les identifica como puras, pasivas en cuanto a la sexualidad, física y mentalmente frágiles. En cambio, a las mujeres negras e indígenas se les ve como fuerza de trabajo, igual que los hombres, como sucedió durante la esclavitud y después de su abolición. Estas mujeres trabajan igual que los hombres y se les considera fuertes. En otros casos, ellas son hipersexualizadas, como ocurre con el cuerpo de la mujer negra, en el cual la virginidad deja de ser un bienpreciado (Lugones, 2008: 95-96). Por su parte, la antropóloga argentina Rita Segato señala que las mujeres negra e indígena se tornan en objetos de violencia, sobre los cuales los hombres reafirman su poder en tiempos de guerra y de apropiación de tierras<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> La escritora y activista del Movimiento Negro, Sueli Carneiro, en su artículo «Ennegrecer el feminismo», señala que las mujeres negras tuvieron una historia de opresión diferente a las blancas. Las mujeres negras no se reconocen bajo el mito de la fragilidad femenina, porque ellas nunca fueron tratadas como frágiles. Todo lo contrario, la mujer negra hizo parte del contingente de mujeres que debían trabajar como esclavas, labrar la tierra o servir como prostitutas. La autora agrega que a diferencia del feminismo blanco, donde las mujeres pelean por dejar de ser la reina del hogar y salir a trabajar, las mujeres negras no han sido, ni son, reinas de nada; ellas más bien son las antimusas para un modelo de belleza blanco. En ese sentido, la opresión y la desigualdad son causadas tanto por el patriarcalismo como por el racismo que se teje en las sociedades, tanto por hombres como por mujeres (Carneiro, 2017: 110).

Retomando a Irigaray, la autora expone que en el orden sexual falocrático, la tarea del feminismo es buscar el lugar de lo femenino a partir de la diferencia sexual. Esto significa sustraer lo femenino de las ideas de carencia, atrofia, frigidez, celos, y así crear un nuevo lenguaje, una sintaxis femenina que se descifraría en la gestualidad del cuerpo de las mujeres. La autora insiste que no se trata de invertir los lugares de poder o de producir una teoría donde la mujer sea sujeto u objeto de lo mismo. Más bien, su propuesta es crear una sintaxis donde lo femenino se muestre como aquello que no se deja atrapar, ni definir, ni conceptualizar, de modo que este escape a esa lógica de definición con la cual opera el mundo simbólico de lo masculino (Irigaray, 2009: 100).

*Catharine MacKinnon: objetivación y alienación de la mujer*

La feminista norteamericana Catharine MacKinnon cuestiona tanto el feminismo de la igualdad como el de la diferencia. A su modo de ver, el feminismo de la igualdad cae en algunos reversos, como ocurre con el tema de la pornografía, pues este género video-fotográfico que objetiva a la mujer se define y protege como un derecho a la expresión. En este sentido, se crea una política que justifica el poder de los hombres sobre las mujeres. La igualdad, dice la teórica feminista, que tanto ha peleado el feminismo, paradójicamente se ha convertido en una igualdad de los medios de explotación e igualdad de la ejecución de la fuerza con impunidad (MacKinnon, 2014: 18).

MacKinnon también cuestiona el feminismo de la diferencia, y señala que este tampoco modifica el estatuto de la mujer en la sociedad, pues al resaltar la diferencia de género –que puede ser explicada desde lo biológico, lo social, lo mítico, lo semántico, el inconsciente, el cosmos–, al final termina por legitimar y mantener la realidad de la dominación masculina. La razón es que al resaltar la diferencia se oculta la jerarquización que existe entre lo masculino y lo femenino (2014: 17).

En su artículo *Feminismo, marxismo, método y Estado: Una agenda para la teoría* (1982), MacKinnon señala –al igual que ya lo había hecho Kate Millett<sup>47</sup> durante la

---

<sup>47</sup> En su texto *Política Sexual* (1970), la teórica feminista norteamericana Kate Millett señala que el dominio sexual es la ideología más arraigada en nuestra cultura. El patriarcado es una forma de poder basado en la sexualidad y regido por dos principios: a) el macho debe dominar a la hembra, y b) el macho más viejo debe dominar al más joven (2010: 70). Para interiorizar el patriarcado, nuestras

década de los 70– que la sexualidad no debe ser pensada únicamente como espacio de lo privado, regulado por la religión, la psicología o la biología. Ella recupera la idea de entender la sexualidad como un asunto político, que debe ser abordado como tal.

La autora realiza una comparación entre el marxismo y el feminismo, para indicar que tanto el trabajo como la sexualidad son procesos sociales, los cuales crean un tipo particular de relaciones. El trabajo es un proceso social que moldea y transforma el mundo material y social, de modo que esta actividad hace de los individuos unos seres sociales que crean valor. La importancia del trabajo da paso a una estratificación social: las clases sociales. La sexualidad también es un proceso histórico social, compuesto de mente y materia, que crea, organiza, expresa y direcciona el deseo. Y a través de la diferencia sexual se da paso a la división de dos clases: hombres y mujeres, quienes por medio de sus relaciones crean la sociedad (2005: 165-166).

Realizando un paralelismo entre marxismo y feminismo, MacKinnon visibiliza que así como al hombre se le expropia de su trabajo (plusvalía) en beneficio del dueño de los medios de producción, las mujeres también son expropiadas de su sexualidad y de sus cuerpos en beneficio de los hombres. De modo que el marxismo falla al concebir la desigualdad y la explotación como un problema solamente de clases sociales, pues no tiene en cuenta la diferencia sexual.

La propuesta de MacKinnon es abordar la desigualdad y la explotación como una cuestión que conecta diferentes factores, como son la raza, la clase y el género. Sobre esta propuesta cabe destacar que el feminismo Negro ya venía trabajando en los años 70 y 80, cuestión que se consolida con la teoría de la interseccionalidad (1989) de Kimberlé Williams Crenshaw<sup>48</sup>, junto con los trabajos de Angela Davis, bell hooks, Lélia González, entre otras.

---

sociedades primero necesitaron relacionar a la mujer con el sexo y el pecado. Esta fuerte tendencia permitió asociar a la mujer con el papel de objeto sexual: “Así pues, la mujer anima, agrada, complace, satisface y adula al hombre con su sexualidad” (Millett, 2010: 124). El patriarcado como una forma de poder que subsiste en distintos grados, variaciones, que opera en diferentes sociedades y épocas, debe ser erradicado. Para ello, Millett propone desarrollar una teoría que estudie las relaciones de poder en función de los sexos, trasladando el sexo del plano de lo íntimo al plano de lo político (2010: 67-68).

<sup>48</sup> En su artículo *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence against Women of Color* (Jul-1991), Kimberlé Crenshaw afirma que las experiencias de la mujer negra no se limitan a la discriminación por raza o por género, sino que en el cruce de categorías identitarias, como raza, género y clase se da lugar a aspectos estructurales y políticos particulares de violencia, es decir, formas de dominación propias que sufren las mujeres Negras. Por ejemplo, las mujeres de color no solo se confrontan a la violencia en casa por parte de sus compañeros, sino que además deben enfrentarse a las

Recuperando el trabajo de MacKinnon, esta autora coincide con otras teóricas feministas en afirmar que la sexualidad y el género son una construcción cultural. Al abstraer la sexualidad de la biología, se puede observar que lo femenino y lo masculino se configuran como arquetipos sociales. En el caso del arquetipo femenino, la sociedad instaaura el modelo de una mujer dócil, suave, vulnerable, débil, narcisista, infantil, incompetente, masoquista, maternal, hogareña, etc. A las mujeres que no cumplen con este arquetipo se les considera como menos mujeres o menos femeninas, calificativos que son recibidos por las mujeres negras o las de clase social baja que deben trabajar, ser fuertes y activas para poder sobrevivir (MacKinnon, 2005: 177-178).

El arquetipo de lo femenino de la sociedad industrial, según MacKinnon, reviste a la mujer de una idea de vulnerabilidad, que se traduce en un aparente y fácil acceso carnal, pasividad que se convierte en receptividad, suavidad que se transforma en la idea de permeabilidad, incompetencia que se traduce en la necesidad de buscar abrigo y protección, infantilización que evoca la pedofilia y el fetichismo, sensualidad que se traduce en masoquismo y en el placer de la violación (MacKinnon, 2005: 178). La teórica feminista, retomando la idea de Kate Millett de que las mujeres aprenden, a través del sexo, a interiorizar ese arquetipo femenino que impone la sociedad, señala que:

Lo que aprenden las mujeres para “tener sexo”, para “convertirse en mujeres” – mujer como género–, se da a través de la experiencia de “tener sexo”, y es una condición de ella –mujer como objeto sexual para el hombre–, el uso de la sexualidad de la mujer por parte de los hombres. En la medida en que la sexualidad es social, la sexualidad de la mujer es su uso, así como nuestra feminidad es su alteridad (MacKinnon, 2005: 179).

La importancia de llevar a la discusión política aquellas prácticas como el incesto, el control de la natalidad, el aborto, el acoso sexual, la violación, la prostitución, la pornografía, según MacKinnon, se debe a que estas prácticas codifican una manera de entender a la mujer, al hombre y la sexualidad. Por tanto, tales prácticas no pueden ser reducidas a un problema de fuerza física, de violencia, de autoridad, de poder económico, de desviación de la norma o de inmoralidad. Estas prácticas muestran que la sexualidad es un campo de poder en nuestra sociedad, que sirve, por ejemplo, para

---

prácticas discriminatorias raciales en el ámbito social. Por ejemplo, deben enfrentar que la tasa de desempleo sea más alta para las personas de color.

institucionalizar la heterosexualidad, la dominación masculina y la objetivación femenina (MacKinnon, 2005: 181-182).

En otras palabras, llevar y discutir tales prácticas en el espacio de lo público permite, en primer lugar, develar que la ley no es neutral, todo lo contrario, sobre ella hay un sesgo que debe reconsiderarse, pues muchas veces quienes hacen y aplican la ley no cuestionan la idea de que las mujeres están destinadas a servir como objetos para el placer masculino, y en ese sentido, se permiten ciertas prácticas de objetivación. En segundo lugar, se debe poner en evidencia que aquello que se enseña socialmente es que la sexualidad del género femenino está basada en la erotización del cuerpo de la mujer, donde este es despreciado, rebajado, negado, o se torna accesible y/o disponible. En otras palabras, la mujer es cosificada, y la ley no cuestiona dicha codificación (MacKinnon, 2014: 88).

Como resultado de lo anterior, las mujeres aprenden que para ser femeninas hay que pasar por una operación de erotización en función de los placeres de los hombres, sin llegar a cuestionar esta forma de expresión sexual, mientras que los hombres aprenden que la masculinidad conlleva la objetivación y cosificación de la naturaleza y de la mujer. Y la sexualidad termina siendo entendida como un proceso de erotización que requiere la subordinación de la mujer y el dominio de los hombres.

Como se había mencionado antes, para MacKinnon el marxismo sería una teoría que solo se enfoca en la desigualdad producida entre la división de clases sociales, y se apoya en un método que privilegia el imperativo de la universalidad y la objetividad. Al centrarse en la objetivación como un proceso social, no toma en cuenta que también existe una objetivación sexual (MacKinnon, 2005: 187-188). De ahí que el método feminista, tomando distancia del materialismo histórico, consiga mostrar que: “La mujer a través de los ojos masculinos es un objeto sexual, aquello a través de lo cual el hombre se conoce a sí mismo como hombre y como sujeto a la vez” (MacKinnon, 2005: 187).

Para la mujer, agrega MacKinnon, no habría diferencia entre los procesos de objetivación y alienación, mientras que en la teoría marxista sí se mantiene tal diferencia. La objetivación se concibe como el fundamento de la libertad humana, es decir, el proceso por medio del cual el sujeto, a través del trabajo, domina a la

naturaleza. Y, a su vez, distingue la objetivación de la alienación, ya que este último proceso sería la distorsión de la objetivación, es decir, la cosificación de las relaciones humanas. Cosificación que se da cuando las mercancías aparecen en el mercado como independientes de la agencia humana, según el marxismo. Pero desde el punto de vista del feminismo, la mujer como encarnación de las necesidades de los hombres, es decir, como objeto sexual, no solo es objetivada, sino que ella también es alienada (MacKinnon, 2005: 191). En palabras de la autora:

Para las mujeres, no hay distinción entre objetivación y alienación, porque no hemos sido las autoras de la objetivación, hemos sido la objetivación. Las mujeres han sido la naturaleza, la materia, aquello sobre lo cual se actúa, sometidas por el sujeto actuante que busca encarnarse en el mundo social. La reificación no es sólo una ilusión para el reificado; es también su realidad. El alienado que sólo puede comprenderse a sí mismo como otro no es diferente del objeto que sólo puede comprenderse como cosa. Ser el otro del hombre es ser su cosa (MacKinnon, 2005: 191).

Aunque resulta extraña la formulación de MacKinnon cuando compara el sujeto alienado con el objeto, dado que el alienado solo se puede reconocer como lo Otro, mientras que el objeto ni siquiera podría reconocer a sí mismo. Al parecer, la autora quiere dar a entender que del mismo modo que el objeto no se reconoce a sí mismo, ni puede dar cuenta de su condición objetivante, la mujer en el estatuto del objeto no puede dar cuenta ni de su condición de alienada, ni del proceso de fetichización que recae sobre su cuerpo.

De este modo, la categoría marxista de “mercancía” se puede aplicar al trabajador cuando este se convierte en una mercancía en cuanto fuerza de trabajo, y a la mujer, apenas ella sufre el proceso de cosificación. Sin embargo, la situación de la alienación de la mujer es más radical, porque ella ni siquiera tendría la oportunidad de reconocer ese lugar. Por lo menos, el trabajador aún tiene la oportunidad de reconocerse como autor del trabajo, y en esa medida retoma su lugar de sujeto; la mujer ni siquiera puede ser autora de su proceso de objetivación.

En consecuencia, la tarea del feminismo, según MacKinnon, es crear conciencia de esa condición de objetivación y alienación en que vive la mujer, y mostrar que el poder masculino funciona como un mito que se torna real. En otras palabras, se requiere que las mujeres tomen conciencia de que la sujeción no es un destino de la naturaleza, más bien, esta es una construcción social. Por eso, el feminismo debe

operar tanto en el nivel de la conciencia de las mujeres como en el de las condiciones materiales para generar un cambio social. De ahí su crítica al feminismo de la diferencia por buscar el reconocimiento sin transformar las estructuras de opresión (MacKinnon, 2005: 192).

*Celia Amorós: opresión y explotación de la mujer*

La feminista española Celia Amorós, en la década de los 80, al analizar la relación entre feminismo-marxismo cuestiona aquellas teorías feministas de corriente marxista que intentan explicar la dominación de la mujer como resultado de la exclusión del proceso productivo. Para la autora, la dominación masculina es una herencia del sistema patriarcal, una estructura que antecede a las sociedades capitalistas, mientras que la explotación es el resultado del sistema capitalista. En ese orden de ideas, estos dos sistemas (patriarcal y capitalista) no se oponen; por el contrario, se complementan.

Según Amorós, el capitalismo no distingue entre los sexos en el momento de incorporarlos en la lógica de la producción y la plusvalía. De modo que existen unos espacios productivos donde predominan las mujeres en función de una idea de femineidad, y otros espacios productivos en los cuales sobresalen los hombres en función de una idea de masculinidad; sin embargo, al final nadie permanece eximido de la producción. Aquello que hace el sistema capitalista es dividir la producción en: a) formas socializadas donde participan en su mayoría los hombres, y b) formas privadas a cargo de las mujeres. En ese sentido, la mujer en el espacio de lo privado debe cumplir con la función biológica de la reproducción de la especie, es decir, reproducir y cuidar la fuerza de trabajo, y la reproducción simbólica del estatus del varón, al mismo tiempo que ella termina marginada del campo de la producción trascendente o de lo público (Amorós, 1985: 248-250).

Pero decir que la mujer es excluida del campo de la producción trascendente o público no es suficiente para explicar la desigualdad entre los sexos, según Amorós, pues, como ella misma lo expone, dicha desigualdad antecede a la propiedad privada y al sistema capitalista. Entonces, la pregunta que ella plantea e intenta responder es la



siguiente: ¿cómo el sistema patriarcal<sup>49</sup>, que es anterior a la propiedad privada y a la sociedad de clases, se articula para funcionar en conjunto con el sistema capitalista? (Amorós, 1985: 281).

La autora responde a su cuestionamiento partiendo de la distinción entre los términos de opresión y explotación. La opresión sería un proceso presente en el sistema patriarcal que puede ser confundido con la explotación, un proceso propio del capitalismo. En palabras de Amorós: “Si toda explotación va necesariamente acompañada de prácticas de opresión, la inversa no es cierta” (Amorós, 1985: 304). Para que haya explotación, primero se requiere que exista opresión; por eso, el encuentro del sistema patriarcal con el capitalista, según la autora, no inaugura la subordinación de la mujer, más bien intensifica ese proceso.

La mujer, según Amorós, puede ser incluida en el modo de producción del espacio público, pero esta incorporación no garantiza su liberación. Por el contrario, dicho proceso puede actuar en su contra, y crear una condición de sobreexplotación. Esto se observa en las mujeres trabajadoras que además de ir al mercado laboral, deben realizar el trabajo doméstico. En otros casos, la opresión puede liberar a la mujer de la explotación, al reforzar su control en el ámbito de la familia y abstraerla del mundo de la producción, como sucede en las familias donde el hombre trabaja y la mujer se queda en casa.

Para Amorós, el patriarcalismo y el capitalismo actúan como dos sistemas cómplices que ayudan a perpetuar la opresión de la mujer en el ejercicio de su sexualidad, mercantilizándola como símbolo de poder, a la vez que se le simboliza como mercancía. Así, el capitalista explota a la obrera en la medida en que su trabajo permite el abaratamiento de la mano de obra y la reproducción de la fuerza de trabajo. Por su parte, el hombre asalariado explota a la mujer-ama de casa cuando le adjudica la responsabilidad del trabajo doméstico de manera gratuita<sup>50</sup>. Esto muestra que el

---

<sup>49</sup> Amorós señala que la época victoriana es un ejemplo de esa dominación de la mujer, pues en esta sociedad se crea el modelo de una mujer-niña bella, inocente, casta e indefensa, que requiere la protección y el cuidado de un hombre caballeroso y valiente.

<sup>50</sup> En el Boletín de la UFMG N.º 2026 se reseña la tesis de doctorado intitulada “Trabalho doméstico não remunerado no Brasil: uma análise de produção, consumo e transferência” (2018), de Jordana Cristina de Jesus, de la Universidad Federal de Minas Gerais (Brasil). En este trabajo, la investigadora realiza una estimación de la cantidad del tiempo empleado en la realización del «trabajo doméstico no remunerado», es decir, cuantifica el tiempo que las personas transfieren a los cuidados del hogar (pagar cuentas,

trabajo doméstico (espacio de lo privado) no es excluido del sistema de producción; todo lo contrario, este tipo de trabajo ayuda a mantener la producción. Y las mujeres como obreras y amas de casa terminan realizando una doble jornada de trabajo, perpetuando su subordinación.

Amorós también se pregunta por qué son los hombres los que pertenecen al trabajo productivo-público, y las mujeres, al trabajo reproductivo-doméstico-privado. Para esta autora, la respuesta a esta pregunta no solamente puede atender a los argumentos dados por el sistema económico, donde la división del trabajo productivo y reproductivo conlleva una relación jerárquica –lectura que también hace Gayle Rubin–, la explicación también tiene que atender el campo de la cultura, lo político, lo social, lo biológico, etc., además de la esfera económica.

Para equilibrar el valor del trabajo reproductivo con el productivo, las feministas de la línea marxista, como Mariarosa Dalla Costa, y la socióloga francesa Christine Delphy propusieron el «salario para el ama de casa». Esta propuesta, según Amorós, resultó controversial, porque encierra las siguientes paradojas: a) se cambia el sentido de los valores frente a actividades que se encuentran por fuera de las relaciones mercantiles; en otras palabras, es problemático valorar, en términos de un salario, aquello que por definición escapa al margen de la lógica mercantil y que pertenece a otros códigos, como ocurre con las relaciones entre la familia. b) Pagar un salario a la ama de casa serviría para reforzar la división sexual del trabajo donde se tiene la idea de que el papel de la mujer pertenece al hogar<sup>51</sup>. c) En los Estados en los que se diluye el Estado

---

cocinar, lavar, limpiar, etc.) y al cuidado de otros individuos, como los niños. A partir de los datos tomados de la base de datos de la «Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD)», de los años 2013 y 2016, del Instituto Brasileiro de Geografia y Estadística (IBGE), la investigadora estima que un hombre de 30 años produce entre media hora y una hora diaria para el trabajo doméstico, mientras que una mujer de la misma edad debe producir hasta cuatro veces más. En promedio, las mujeres producen entre 2 y 6 horas diarias de trabajo doméstico no remunerado; la variación depende de variables como la edad, la clase social y la escolaridad. Según la investigadora, al proyectar el trabajo doméstico no remunerado con el salario promedio de una persona que realiza estas actividades, se observa que el trabajo doméstico genera un monto equivalente al 10% del PIB de Brasil. Este cálculo le permite deducir que las mujeres, quienes representan un 85% del trabajo doméstico, tienen un alto índice en la producción; en cambio, los hombres consumen más tiempo de trabajo doméstico del que ellos producen (Espíndola, Matheus. *Boletim* UFMG N.º 2026 - Ano 44 - 06.08.2018).

<sup>51</sup> Según Amorós, esa división entre el espacio público y el privado es complicada, porque entre estos espacios existe una asimetría en su valor. Socialmente, el espacio público es valorado y se adjudica a los hombres, mientras que el espacio privado tiene menor valor y se adjudica a las mujeres (Amorós, 2001: 30). El espacio de lo público requiere marcar el lugar, necesita el reconocimiento del otro y el reparto del poder, mientras que en el espacio privado no hay una valoración de las actividades, no se produce ese

de bienestar, esta propuesta resulta poco pragmática y viable. Los inconvenientes que encierra «el salario de la ama de casa» dejan ver lo complicado de querer llevar a la lógica mercantil unos intercambios que no se reducen a esta lógica (Amorós, 2001: 96-97).

Desde esa perspectiva, Amorós realiza dos críticas puntuales al feminismo marxista. La primera tiene que ver con igualar la opresión de clases sociales con la opresión de las mujeres, pues en esos análisis se pierde de vista que son dos formas de opresión distintas, que entran en combinación y muchas veces se complementan. Para analizar la opresión de la mujer hay que servirse de categorías marxistas, pero también de otro tipo de categorías que reconozcan que el sistema patriarcal antecede al capitalismo (Amorós, 2001: 101). La segunda crítica tiene que ver con la ausencia de análisis marxistas sobre los trabajos que realizan las mujeres, en los cuales se muestre que en el sistema capitalista ellas ocupan los peores puestos de trabajo o reciben la remuneración más baja. Estudios sobre los cuales ya se vienen trabajando en las últimas décadas. Aunque el sistema capitalista explota a todos los sujetos, no se puede perder de vista que hay unos grados de explotación, y en esa escala las mujeres llevan la peor parte (Amorós, 2001: 104).

Finalmente, Amorós señala que la explotación puede ser explicada en términos de la teoría marxista; sin embargo, la opresión de la mujer debe ser abordada desde un marco teórico más amplio, que incluya estudios como el psicoanálisis, el estructuralismo, la sociobiología (Amorós, 1985: 307). La autora también propone buscar formas de articulación entre las luchas anticapitalistas y feministas, pues, a su modo de ver, no existe una única fuente de todos los antagonismos sociales –como muchas veces lo hace creer el socialismo con la lucha de clases–. La desigualdad es un fenómeno más complejo, que implica tener en cuenta otras posiciones del sujeto, como son el ocupar el lugar del hombre o de la mujer en la sociedad (Amorós, 1985: 310).

---

principio de individuación o de reconocimiento, este es un espacio de indiscernibilidad (Amorós, 2001: 25). Y las mujeres, a lo largo de la historia, en las sociedades etnológicas como en las occidentales (Grecia y el cristianismo), han ocupado ese espacio de lo indiscernible, de lo genérico, lo difuso, lo indiferenciado, lo indefinido y lo no relevante. El espacio de lo privado (Amorós, 2001: 27).

Algo que nos interesa retomar de los planteamientos de Amorós son los peligros de llevar al plano mercantil intercambios que en primera instancia no serían mercantiles, como ocurre con el trabajo de la ama de casa. La autora es cuidadosa en indicar que el trabajo productivo-público versus el trabajo reproductivo-doméstico-privado se sirven mutuamente, pero también pone en discusión lo problemático de asignar un valor económico al trabajo hecho por el ama de casa, que sería diferente de la empleada doméstica. Sobre esta última figura hay una discusión que viene siendo objeto de análisis en los campos económico, social y jurídico, como ya fue señalado en la investigación de la UFMG, citada anteriormente, cuando se habla del trabajo doméstico.

Siguiendo esta misma línea argumentativa, nos remitimos al trabajo realizado por Mônica Sette Lopes y su artículo titulado «O feminino e o trabalho doméstico: paradoxos da complexidade» (2010). En este texto, la autora muestra dos paradojas que experimentan las mujeres-empleadas en el cuidado de la casa o el trabajo doméstico, paradojas que se dan como consecuencia de la invisibilización que sufrieron por años en la legislación laboral de la sociedad brasilera. Cabe aclarar que, en el año 2012, surge una propuesta de reforma constitucional en Brasil, para que las trabajadoras domésticas obtengan los mismos derechos que el resto de los trabajadores; esta reforma queda oficializada en la Enmienda Constitucional N.º 72 del 02/04/2013.

La primera paradoja, según la autora, es que a las mujeres se les considera y, a su vez, se les niega su condición de trabajadoras. Las empleadas domésticas, en teoría, deberían tener los mismos derechos de cualquier trabajador (salario, vacaciones, jornada de trabajo). Sin embargo, cuando se presenta una banalización, invisibilización y falta de regulación del trabajo doméstico por parte del Estado, se termina por reproducir prácticas de explotación. Por ejemplo, a las mujeres del trabajo doméstico se les pagaban salarios más bajos y se les exigía cumplir largas jornadas laborales. Estas condiciones las colocaban en desventaja frente a otros trabajadores (Lopes, 2010: 125).

La segunda paradoja surge entorno a la afirmación de la identidad de unas mujeres, afirmación que requiere la negación de la identidad de aquellas otras que se quedan trabajando en el hogar. Este es el caso de la dueña de casa que, al contratar a una trabajadora doméstica interna, gana tiempo para ocuparse de su vida familiar,

profesional, social, laboral. Entretanto, la empleada doméstica que en algunos casos tiene que vivir en su sitio de trabajo como interna, termina por perder la oportunidad de reconocerse a sí misma y por reconocer un espacio como propio, pues ¿cómo construir una identidad en un lugar donde la familia, las cosas que están en casa, la habitación que ocupa son de otro(a)? (Lopes, 2010: 117-121).

Las sociedades modernas-industriales son un escenario de la paradoja, como ya había señalado la teórica feminista Amelia Valcárcel. Por una parte, proclaman la igualdad entre todos los hombres, condición de la que se sirve el capitalismo para calcular el valor de la fuerza de trabajo, por otra parte, dicha igualdad también termina operando en las formas de opresión y de explotación (plusvalía). En otras palabras, las sociedades modernas no solo universalizan los principios de la igualdad y de la libertad para otorgar derechos, ellas también ofrecen una igualdad de condiciones en términos de la explotación de la fuerza de trabajo.

Para finalizar este apartado, se puede indicar que Irigaray, MacKinnon y Amorós, coinciden en mostrar cómo el sistema patriarcal y el capitalista actúan de manera conjunta para mantener la situación de subordinación y explotación de las mujeres. De igual manera, las tres autoras señalan que los hombres establecen un mundo objetivado, en el cual la mujer y lo femenino ocupan el lugar del objeto, bien sea como objeto-fetiché, objeto-sexual, objeto de estatus social, al igual que ocurre con la mercancía. Y en estos sistemas, la sexualidad termina codificada como un conjunto de energías por explotar. Por su parte, el feminismo Negro y el decolonial muestran que, en el caso de las mujeres negras e indígenas, el proceso de dominación pasa principalmente por su objetivación como fuerza de trabajo, dado que ellas nunca han dejado de realizar el “trabajo productivo” junto con el trabajo de casa. Por último, es importante indicar que así como el movimiento operario solo puede surgir en el interior del capitalismo, del mismo modo los movimientos de liberación, entre ellos los movimientos feministas, solo pueden surgir dentro de las sociedades modernas con la universalización de sus principios: libertad, igualdad y fraternidad. A este último término se le suma el de sororidad (sor: hermana), para referirse a la solidaridad o hermandad entre las mujeres.

### 3.3. El orden de lo femenino y/o de la seducción

En este apartado retomamos las críticas de Baudrillard a la teoría marxista, para indicar que el modo de producción mercantilista-capitalista establece una lógica de producción y gestión, de la cual no pueden escapar el deseo, la sexualidad, el cuerpo, ni la mujer. En otras palabras, para el pensador francés, la sexualidad, el deseo, el cuerpo y la mujer se gestionan del mismo modo como sucede con las mercancías, con el fin de obtener rendimientos. Por ello, su propuesta con sus teorías del intercambio simbólico y de la seducción, más que reivindicar una sexualidad, un ser de la “mujer” o un ser de lo femenino aún no descubierto, tiene que ver con dar pistas para “escapar” de la lógica capitalista y de la producción, a través del principio de la seducción y del intercambio simbólico.

Según Baudrillard, las sociedades capitalistas son un escenario del pensamiento de lo masculino, es decir, un pensamiento de la producción, en oposición al intercambio simbólico y el principio de la seducción presentes en las sociedades de lo femenino<sup>52</sup>. Las sociedades del deseo o lo masculino reivindican el sujeto, el contrato, la ley, el poder y la verdad, mientras que las sociedades de lo femenino afirman el objeto, la seducción, el pacto, la regla, los signos y las apariencias. Los intercambios de las sociedades capitalistas son unidireccionales y crean relaciones de poder y de negación, en las cuales se termina por privilegiar un término sobre el otro; por ejemplo, la vida sobre la muerte, lo masculino sobre lo femenino, el bien sobre el mal, etc. Estas relaciones dialécticas terminan por crear un pensamiento de lo único que anula la alteridad. Las sociedades del don, por el contrario, están más preocupadas por mantener la dualidad, la reversibilidad y la circulación de las cosas, los espíritus, las energías, como un mecanismo para conjurar el poder.

---

<sup>52</sup> Es preciso aclarar que en la teoría de Baudrillard, lo femenino y lo masculino, como la seducción, son términos pensados fuera de la estructura sexual, como ya se venía indicando en el capítulo anterior. Lo femenino tiene que ver con el principio de incertidumbre, el cual juega con los signos ambivalentes, indefinidos, dando lugar al artificio. Lo masculino tiene que ver con el principio de producción, el establecimiento del poder y de la verdad. Y la seducción sería ese orden donde los términos duales se metamorfosean y alternan, es decir, una forma de pensamiento que tiene como regla la reversibilidad de los intercambios. Por eso, la seducción no puede ser reducida a un proceso interno de la sexualidad, como plantea el psicoanálisis, o una forma de poder, como plantea la Iglesia católica y algunas feministas (Baudrillard, 2008a: 9-14).

En este escenario de la producción, dice Baudrillard, el sexo se naturaliza como energía libidinal (psicoanálisis freudiano) y el acto sexual se torna un fin en sí mismo. En otras palabras, las sociedades occidentales instauran la obligación de hacer circular y liquidar lo psíquico, lo sexual y los cuerpos, como un capital que debe ser invertido y reinvertido continuamente. Así, la sexualidad toma la forma del valor, y el sexo se convierte en un modelo, una empresa individual que todos debemos aprender a gestionar (Baudrillard, 2008a: 44). Esto lleva a crear la expectativa de actualizar todo deseo en placer, perspectiva que algunas teóricas feministas retoman cuando señalan que para reivindicar a la mujer hay que permitirle expresar su deseo y encontrar su propio goce.

Contrario a las propuestas de las teorías feministas, Baudrillard cree que dichas reivindicaciones no subvierten la lógica del orden masculino. Por eso, la propuesta del autor es afirmar a la mujer como objeto de deseo u objeto sexual. Es decir, la afirmación de la mujer ya no pasaría por reivindicar un goce o un deseo propio de ella, sino mostrar que a partir de las carencias de deseo y de goce, la mujer puede ser soberana de sí misma.

Con esta propuesta controversial, el pensador francés pretende mostrar que ocupar el lugar del objeto carente de deseo, de poder y de goce puede ser una posición mucho más interesante que ocupar la posición del sujeto. La razón es que el objeto, con su juego de apariencias y de signos, desplaza las relaciones de poder y establece el juego de la seducción. Estas relaciones seductivas, al parecer, excluidas en las sociedades industriales, van a reaparecer con mayor visibilidad en las sociedades de consumo cuando se pone en juego una seducción fría y blanda, sobre las cuales hablaremos en el capítulo siguiente. Retomando, para Baudrillard la mujer puede aprovechar esa potencia del objeto para actuar de forma afirmativa, en tanto que, en el orden de la seducción la relación entre sujeto -objeto puede seguir otro tipo de juego desenmarcado del poder.

En el juego seductivo no hay una línea divisoria que permita definir la victoria o la derrota de uno u otro término, pues nadie puede seducir sin ser seducido, ya que esa es la regla de la seducción. En esa línea de pensamiento, la mujer como objeto puede entrar en la indeterminación del juego, un juego que permite que los términos duales,

como hombre y mujer, se relacionen sin negarse uno al otro, pues gracias al principio de reversibilidad ninguno de los términos requiere ser integrado o borrado por el otro<sup>53</sup>.

La seducción en la teorización de Baudrillard es comprendida en un sentido amplio, es decir, va más allá del momento previo al acto sexual, esta es concebida como un principio que conjura el poder, en palabras del filósofo francés:

La seducción es más fuerte que el poder, porque es un proceso reversible y mortal, mientras que el poder se pretende irreversible como el valor, acumulativo e inmortal como él. Comparte todas las ilusiones de lo real y de la producción, se pretende del orden de lo real y oscila entre lo imaginario y la superstición de sí mismo [...]. La seducción no es del orden de lo real. Nunca es del orden de la fuerza ni de la relación de fuerzas. Pero justamente por eso, envuelve todo el proceso real del poder, así como todo el orden real de la producción, con esta reversibilidad y desacumulación incesantes *—sin las cuales no habría ni poder, ni producción* (Baudrillard, 2008a: 48-49).

La seducción como ese proceso reversible y mortal hace entrar en quiebre la lógica de la producción que se pretende irreversible e infinita en su acumulación. Por ello, cuando el poder se consume, cuando el poder se muestra por un instante reversible o presenta un ciclo mínimo simbólico, el poder se vuelve seductor (Baudrillard, 2001: 62-63).

Otras maneras de entender la seducción se pueden encontrar en los planteamientos del psicoanálisis freudiano cuando se reduce a ser un anexo de la sexualidad o de la Iglesia católica (siglos XIV y XVIII) cuando la articula como una cualidad “propia” de la mujer y del poder del mal. De esto último da cuenta el historiador francés Jean Delumeau, quien señala que durante el Renacimiento se difundió la idea de la mujer como una figura insaciable, seductora, venenosa, engañosa. Para la Iglesia, la mujer es quien introduce el pecado y provoca la expulsión de Adán del Edén; en

---

<sup>53</sup> Las sociedades industriales, con sus relaciones de poder y negación, son aquellas que buscan subsumir un término por otro; así encontramos una obsesión por anular la muerte, la enfermedad, el mal, lo femenino, el objeto, en beneficio de la vida, la salud, el bien, lo masculino o el sujeto. Y en esa obsesión, aquello que se asesina es la realidad, con su dualidad, dice Baudrillard. Y con el asesinato de lo real y de su representación entramos en otro orden, el de una realidad integral, un mundo perfectamente objetivo, al que aspiraba Marx, donde las cosas ya no necesitan de su contrario para existir, pues en su negación continua se elimina lo otro. Un mundo sin articulación simbólica, donde no hay ni ilusión, ni suspenso, ni silencio, ni contradicción, más bien lo que se da es un flujo continuo. El riesgo de ese asesinato de lo real es la desaparición de la dualidad; en otras palabras, que todo lo eliminado termine en una infiltración más maligna y se llegue a la unificación del pensamiento (Baudrillard, 2009: 15).



otras palabras, ella despierta la inquietud del hombre y lo distrae de su camino de la salvación<sup>54</sup>.

En el rastreo que hace Delumeau en los textos clericales, publicaciones de los médicos y en las sentencias de los juristas, se puede encontrar que los poderes de la época representan a la mujer como una amenaza para los hombres. En los diferentes tratados de la época, *De planctu ecclesiae*<sup>55</sup> (1330-1332), del franciscano español Álvaro Pelayo, o el *Malleus Maleficarum. El martillo de las brujas* (1487), de los inquisidores Heinrich Kramer y James Sprenger<sup>56</sup>, se expone que la naturaleza femenina tiende a conservar en menor grado la fe y en mayor grado los vicios. La mujer sería un ser más débil que el hombre, pues ella guarda afectos y pasiones voraces y desordenados, los cuales desencadenan en la venganza, de ahí la brujería (Delumeau, 2011: 480-489).

Para el historiador francés, los textos clericales muestran ese proceso de diabolización que recae sobre la mujer. A ella se le acusa de expresar una sexualidad pecadora y de representar un peligro para los hombres de la Iglesia. Se cree que las mujeres, al no estar bien provistas de razón, ni de prudencia, estarían más propensas a ser tentadas por Satanás. Esto las convierte en un instrumento del mal, pues mediante sus coqueteos, infidelidades, vicios, vanidades, ellas conducirían a los hombres al pecado (Delumeau, 2011: 489).

Delumeau también encuentra en los registros de los médicos juicios similares sobre la inferioridad e imperfección de la mujer<sup>57</sup>. La medicina, a finales del siglo XVI y

---

<sup>54</sup> Delumeau señala que las primeras mujeres fuente de la desgracia, la desobediencia y la muerte son Eva en el cristianismo y Pandora en la mitología griega. El historiador francés también indica que aunque la Biblia tiene fragmentos que promueven la igualdad, pues todos somos uno solo en Cristo – como también escribe la filósofa y feminista española Amelia Valcárcel–, en este libro sagrado también hay fragmentos en los que se expone que las mujeres deben ser sumisas y obedientes al mando de su marido, así como la Iglesia obedece a Cristo (Efesios, capítulo V, versículos 22-24), (2011: 470).

<sup>55</sup> Este texto fue escrito en la corte de Aviñón y reeditado en Venecia en 1560. En el tratado se describen los males de la sociedad, entre los cuales se encuentran los 102 vicios que poseen las mujeres (Delumeau, 2011: 480-481).

<sup>56</sup> Este texto, que es reeditado al final del siglo XVI y al comienzo del XVII, va a servir de guía para perseguir a las mujeres acusadas de realizar brujería (Delumeau, 2011: 489).

<sup>57</sup> En los registros de Laurent Joubert, médico francés (1529-1582), citado por Delumeau, se describe la matriz de la mujer como un campo de tierra que cuando está demasiado húmedo degenera la semilla del hombre y se da paso a la procreación de las mujeres. Por eso, el médico recomienda tener relaciones sexuales después de la menstruación, puesto que la matriz está más seca y caliente para tener hijos varones. Otro registro es el que deja el médico y monje François Rabelais en su *Libro Tercero. Hechos y dichos heroicos del buen Pantagruel* (1546). Allí el médico describe a la mujer como desobediente,

comienzos del XVII, representa a la mujer como un ser de temperamento melancólico, débil y frágil. Estas ideas son retomadas de los filósofos griegos Platón y Aristóteles, quienes habían señalado que la mujer es de naturaleza enferma e imperfecta.

Por último, Delumeau señala que las sentencias de los juristas también difunden la idea de una mujer débil e inferior al hombre. Juristas como André Tiraqueu (1488-1558), denominado el legislador matrimonial, expone un catálogo sobre las obligaciones y prohibiciones que tienen las mujeres en la sociedad. Entre las prohibiciones se encuentra que las mujeres no podían enseñar en la Iglesia, no podían firmar contratos, ni dar donaciones sin el consentimiento del esposo o de los parientes; tampoco podían realizar el testamento sin previo acuerdo con el cónyuge, entre otras actividades. En otras sentencias a la mujer se le prohíbe asumir funciones públicas como jurista o abogada, regla general en Europa, al igual que ser maestra de los niños, por causa de su indecencia, como sucede en Namur-Bélgica. En Francia, en el siglo XIV, se prohíbe que las mujeres y sus descendientes hereden la corona (Delumeau, 2011: 499-502).

La imagen de mujer que se puede inferir, de los documentos rastreados en los tres poderes (la Iglesia, la medicina y la jurisprudencia europea) por Delumeau, es la figura de un ser frágil, imprudente, carente de razón, y a su vez, bella, seductora y necesitada de protección. Ante la figura de la mujer como camino del pecado, encarnación del mal, esposa de Satanás, que construye la Iglesia católica, se erige su *alter ego*: la Virgen María, madre de Jesús. La Virgen significa integridad física y moral, purificación del alma, consagración a Dios y un modelo de mujer ejemplar que el resto de mujeres deben seguir. La Virgen María, como ejemplo de la conservación de la pureza, enseña que para estar en el camino de Dios hay que alejarse del deseo insaciable y de la sexualidad pecadora, pues el conocimiento de los placeres de la sexualidad, que detentarían principalmente las mujeres, es el que desvía al hombre de su salvación. Así, la seducción, cualidad atribuida a la naturaleza de las mujeres, es la que remite al pecado y al mal.

Esta mirada, que recae sobre la seducción como una forma de poder que poseen las mujeres, se retoma en trabajos como el de Gabriela Castellanos Llanos con su

---

lasciva, curiosa, pero ante todo frágil. Su recomendación es proveerla de buena educación y de buenos padres.

análisis sobre el poder. La autora señala que existen tres formas de entender el poder: la primera se refiere al que está basado en la capacidad de acción sobre el mundo, aquel que produce (perspectiva foucaultiana). La segunda se relaciona con aquel que reprime o es reprimido. Y la tercera se asocia con el que desvía o seduce. La seducción sería un poder adjudicado por la historia occidental a la mujer, como lo representan las figuras de Salomé, Dalila o Ramona, mujeres que con su belleza logran influir sobre el ánimo y la decisión de sus compañeros (Castellanos, 2011: 59-60).

El problema que encuentra la autora es que vistas las cosas así, la seducción sería un poder precario y frágil, que solo subsiste en la medida en que se sostiene sobre dos condiciones: a) Que el varón dominado detente un poder sobre el cual la mujer se pueda alimentar, y b) Que persista la belleza de la mujer, como ocurre con la *femme fatal*, y que perdure la cobardía del hombre frente a esa mujer “brava”. En esta perspectiva, la mujer aprovecha su sexualidad para obtener beneficios, pues el hombre permite ser seducido a cambio de favores sexuales. Así, la seducción que ejerce la mujer es una forma de poder que le permite manipular, sin romper necesariamente con la relación de dependencia hacia el hombre (Castellanos, 2011: 60).

La descripción que realiza Castellanos es la perfecta imagen de un intercambio económico-sexual, en el cual la seducción sigue siendo el protocolo del juego sexual, una fuerza del mal, al igual que lo describe Delumeau en los textos que aparecen en el Renacimiento. Sin embargo, en la teorización que Baudrillard realiza sobre la seducción, esta sería una categoría opuesta al poder. Para el pensador francés, tanto el poder como la seducción son dos principios que rigen el mundo, dos fundamentos que se encuentran, se colocan en tensión y se conjuran. Eliminar la seducción es suprimir la posibilidad de conocer un orden social basado en relaciones e intercambios que conducen a la reversibilidad, el desafío, la sobrepuja y la muerte simbólica del sujeto.

A Baudrillard tampoco le interesa romper la relación de la seducción con el Mal<sup>58</sup>, relación que también se establece con la mujer y lo femenino. Para el pensador francés,

---

<sup>58</sup> Baudrillard piensa el Mal como un principio de acción común, una forma que está siempre presente en la vida de los hombres, junto con el Bien. La diferencia se encuentra en que todos pueden llegar a conocer el Mal, y esta condición es la que permite asumirlo como un mecanismo que empuja a mantener la reversibilidad en los intercambios, pues nadie quiere acumular todos los males. El Bien, dice el pensador francés, es menos democrático, porque no todos pueden conocerlo, y quienes lo conocen pretenden acumularlo mediante sacrificios. Todos quieren ganar la vida eterna, y en ese camino se

los tres términos comparten la Inteligencia del Mal, es decir, su capacidad de producir la desobediencia del orden simbólico y de mantener la reversibilidad en los intercambios. Cabe señalar que en la obra de Baudrillard, el Mal se entiende como un principio, una forma confusa, insoluble, enigmática, que posibilita desviar el orden del mundo, el orden de los signos y el orden de Dios, de modo que se da lugar a un final irónico y fatal.

Recordando que la regla primordial en el juego de la seducción es que nadie puede seducir sin ser seducido, nadie puede entrar en ese juego sin verse seducido por este; esta reversibilidad también aplica a la posición del sujeto y el objeto. La posibilidad de estar entre uno y otro lugar es la condición indispensable para dar paso a la seducción, pues nadie puede quedar fijo en una identidad. Así, tanto el seductor como la seductora pueden jugar a ser sujetos y objetos de la seducción. Veamos cómo Baudrillard representa esas dos figuras.

#### *Figura del seductor*

Baudrillard reconstruye la figura del seductor a partir del *Diario de un seductor*, del filósofo danés Søren Kierkegaard. Este diario narra la historia de Johannes, un hombre que planea o mejor calcula los movimientos para acercarse y seducir a una joven llamada Cordelia. Pero este cálculo, aclara el pensador francés, nada tiene que ver con el engaño para obtener fines sexuales, pues si este fuese el propósito de la estrategia, Johannes se mantendría en el pensamiento del deseo y de lo masculino. Más bien, aquello que llama la atención de la táctica y la estrategia de Johannes es que este hombre consigue crear la incertidumbre, convertirse en un enigma para su amada y conducir la historia a un final inesperado.

Después de su primer encuentro con Cordelia en la calle, escribe Kierkegaard, Johannes queda cautivado con su belleza, y decide responder a la fuerza de la atracción con la fuerza de la distracción, como si dicho encuentro fuese un desafío. Así, Johannes empieza a seguir a Cordelia, averigua sobre su vida y se acerca siempre con la precaución de que parezcan encuentros casuales y espontáneos, aunque estos han

---

profundiza la deuda impagable con Dios. Ahora, dice el autor, lo más difícil es, por un lado, pasar más allá del Bien y del Mal; por otro lado, excluir el Mal. Las sociedades modernas se han servido del intercambio económico y de las operaciones quirúrgicas para "llegar a la perfección", alcanzar el Bien y, de este modo, escapar del Mal. Pero, según Baudrillard, resulta menos peligroso conjurar el Mal con el intercambio simbólico (Baudrillard, 2008b: 147-150).

sido previamente calculados. Pero Johannes no se conforma con hacerle creer a Cordelia que todo parece ser parte del signo misterioso del destino, que ha incidido en sus encuentros, sino que, además, él se propone convertirse en un misterio para ella, así que aparece y desaparece cuando ella menos lo espera.

Para Baudrillard, la seducción sumerge al seductor y a la seductora en un juego que lleva a la muerte, no una muerte física, sino a la muerte del sujeto y de la identidad al desviar a los signos de aquello que se espera. La narrativa de Kierkegaard, de mediados del siglo XIX, muestra ese paso de la conquista al juego de la seducción, ese paso del plano de la ética al de lo espiritual, que encierra el desafío y el sacrificio estético. La historia no atiende al deseo o la relación amorosa, mecánica y carnal, más bien habla del juego de la seducción como aquellas maniobras infalibles y míticas que inventa el personaje para crear una ilusión sutil, ilusión que le permite desviar los signos de su destino (Baudrillard, 2008a: 98).

La astucia del seductor, dice Baudrillard, consiste en confundirse con el espejo, ese objeto que produce una imagen virtual de quien se coloca en frente. Esto quiere decir que, así como el espejo, nunca refleja una imagen fiel de la realidad, razón de su encanto; es decir, el espejo seduce, al igual que ocurre con el cristal de la cámara fotográfica y la videocámara. Del mismo modo, el seductor es capaz de capturar una imagen del otro, a través de una mirada oblicua –nunca lineal, ni de duplicidad, ni de reflejo– que causa ese rasgo irónico y de decepción (Baudrillard, 2008a: 98).

La estrategia del seductor es crear un punto ciego y desconocido que atraviese el universo psíquico de la seductora. El seductor crea ese estado hipnótico para el otro(a), un estado que los arroja al precipicio. Esto es similar a aquello que le ocurre al hombre durante el sueño cuando se precipita al enigma de sí mismo, dice Baudrillard (2008a: 101-103).

En el *Diario de un seductor*, Johannes se torna en el espejo de Cordelia. Él se dedica a observarla, a conocerla, a descifrarla, a la vez que se convierte en un enigma para ella. De este modo, Johannes invierte el juego, pues ahora ella es la que se ve atraída por él, sin que entienda por qué y sin que conozca que todos los encuentros han sido planeados. Y cuando se acaban los desafíos, cuando la relación parece tomar el rumbo de todo el convencionalismo social en el momento en que los dos protagonistas

entran en una relación formal ante la sociedad, Johannes crea las condiciones para que Cordelia acabe con el noviazgo.

Baudrillard califica el *Diario de un seductor* como el guion del crimen perfecto. Para la sociedad burguesa, el compromiso del matrimonio era el fin esperado de esa relación. Si la historia hubiese terminado con ese final, todo el juego de seducción que se describe allí se hubiese reducido al momento previo de la consolidación del amor cortés. Kierkegaard consigue elevar la seducción a ese juego que conduce al vértigo de toda pasión y que ofrece un final fatal que enlaza el destino y la muerte cuando consuma la historia con el asesinato del compromiso (Baudrillard, 2008a: 106).

Baudrillard, a nuestro modo de ver, escoge el *Diario de un seductor* como un texto que permite exponer el juego de la seducción en términos del romance entre Cordelia y Johannes. Se podría señalar que la lectura de Baudrillard logra captar el juego de la seducción, en tanto que los dos personajes muestran cómo son capturados el uno por el otro. Johannes queda cautivado por la belleza, la fragilidad, la inocencia, la juventud, la infantilidad, el brío, la melancolía, el misterio de Cordelia,

¿Por dónde desapareció? Lo más curioso es que fue a ocultarse en la portería... Es como una maravillosa niña, todo brío y contento. Esa joven es de las más briosas que conocí; tiene una mirada muy infantil y, al mismo tiempo, muy provocativa; su espíritu guarda una encantadora reserva y, sin embargo, tiene tal avidez de saber cosas. ¡Ve con Dios, niña mía!; de no haber sido por una capa verde, habría deseado trabar contigo un conocimiento más profundo (Kierkegaard, 2000: 30).

Entretanto, ella queda cautivada por el misterio y la galantería de Johannes. En parte, esta historia sería una manera de mostrar aquello que pasa cuando se entra en el juego de la seducción; por ejemplo, aunque Cordelia se toma su tiempo, al final ella se pierde a sí misma en ese enamoramiento. En el caso de Johannes, él actúa como ese caballero calculador que logra poner todas las fichas en su lugar para acercarse y atraer a Cordelia. Él la toma en su fragilidad, como lo muestra en uno de los primeros acercamientos hacia ella; sin embargo, parece que algo le impide perderse totalmente en el juego, tal vez es esa racionalidad que nunca abandona planeando cada paso. Aunque esto no le impide enamorarse:

16 de marzo

¡Qué hermoso es estar enamorado y qué extraño resulta saberlo! Esa es la diferencia. Podría incluso enloquecer pensando que la he perdido por segunda vez y, pese a todo, experimento una sensación de alegría. Su imagen ondea

indefinida ante mi espíritu. Y la veo tanto en su aspecto ideal como en su figura real, que es lo encantador (...) (Kierkegaard, 2000: 35).

Cordelia es una imagen que lo persigue todo el tiempo, ella es la figura de un amor altivo que le permite conocerse a sí mismo y que alimenta su alma. Los dos se encuentran cautivados mutuamente, pero al final uno debe ser sacrificado. En este caso es Cordelia, que al romper con su compromiso va a sufrir la angustia del desamor; en cambio, Johannes, como ya tenía previsto provocar esa ruptura, solo se ocupa de contemplar el dolor de Cordelia. Colocar un final a la relación es el camino que encuentra Johannes para llevar a otra instancia la relación con su amada. Él quiere mantener la altivez, un nivel espiritual y estético del amor, a la vez que pretende escapar del amor común y vulgar; por ello cree que lo más oportuno es provocar la ruptura que evite cualquier formalización del romance.

Sin embargo, algo cuestionable de la selección de este diario es que el juego de la seducción surge en una relación asimétrica entre Johannes y Cordelia. Johannes se ve a sí mismo como el maestro de Cordelia en los caminos del amor; por ello, realiza toda una serie de planes y cálculos que le permiten enamorarla y luego hacerla entrar en crisis. Para el protagonista, Cordelia es una niña que en su inocencia, brío y juventud seduce a partir de su fragilidad, fragilidad otorgada socialmente a la mujer de la época. Johannes no hace referencia a la fragilidad del sujeto que se encuentra ante sí mismo y se quiebra para dar lugar a lo otro, la fragilidad a la que acude Johannes es la idealización de Cordelia como una niña que necesita de él para conocer los caminos del amor espiritual y estético. Una fragilidad que opaca la fuerza de Cordelia, en tanto que aparece como un personaje receptivo y pasivo en esa relación, pues todo el juego queda en manos de él. Algo que difiere de la idea de la figura seductora que el mismo Baudrillard propone y que recupera en otras figuras, como lo veremos a continuación.

#### *Figura de la seductora como objeto sexual fatal*

El sujeto, dice Baudrillard, seduce por medio de la metáfora y de la transposición. El objeto, en cambio, se desprende de toda metáfora, seduce porque da paso a la crueldad. La mujer, como figura de la seducción, se vuelve más cruel al desprenderse de toda metáfora, de todo deseo, de todo poder. Esta figura de la seductora es ilustrada

por el pensador francés con la siguiente historia: una mujer le pregunta a un hombre qué parte de su cuerpo le ha seducido. Este le responde «sus ojos». Entonces, ella se saca un ojo y se lo entrega. Con ese acto ella aniquila el desplazamiento metafórico de sus ojos a su alma. En la historia, el deseo del sujeto se aniquila al verse literalmente realizado, algo que resulta muy peligroso (Baudrillard, 2000: 132).

La figura de la seductora como un *objeto sexual* es la propuesta que hace Baudrillard en su teoría de la seducción. Según el autor, las mujeres tienen la posibilidad de crear un doble juego con el deseo; por un lado, ellas pueden responder a la demanda dejando al sujeto desnudo, como ocurre con la joven que entrega su ojo. Por otro lado, las mujeres pueden diferir dicho juego sexual hasta tornarlo en un juego de seducción. Y aunque Baudrillard señala que ninguno de los jugadores puede ser más grande que el mismo juego de la seducción, parece, sin embargo, que en el campo del juego sexual la mujer, como *objeto sexual* u *objeto de deseo* tiene una posición superior, al no tener miedo de perderse a sí misma (Baudrillard, 2000: 133).

Ahora, si nos preguntamos por qué la mujer –y no el hombre– es quien resulta ser más atractiva para ocupar la posición del objeto sexual, una posible respuesta, siguiendo a Baudrillard, es que en el orden de lo masculino, donde se dice que la mujer no posee un cuerpo propio, un deseo propio, un goce propio (como expone el psicoanálisis), ella tiene la facilidad de ir más allá del deseo y del juego sexual. La mujer puede verse dominada ante el deseo del otro, algo que el pensador francés no desconoce en su teoría; sin embargo, aquello de lo cual no puede ser desposeída es de la posibilidad de eclipsar, de desaparecer, de hacer centellear ese deseo del sujeto. Al ubicar a la mujer al lado del objeto y de la apariencia pura, ella no estaría obligada a responder a un deseo, más bien su potencia estaría en desviarlo (Baudrillard, 2008a: 83-86). Por ello el desacuerdo de Baudrillard con la propuesta de Irigaray de mostrar que la mujer puede gozar y cómo lo hace.

Para el pensador francés, la mujer debe aprovechar el enigma de su goce, servirse de esas representaciones simbólicas que la juzgan como carente de deseo, para provocarlo y decepcionarlo continuamente (Baudrillard, 2008a: 83). La seducción, al exorcizar y hacer reversible el deseo, crea un juego sacrificial que puede llegar incluso hasta la muerte. En ese camino, la mujer-seductora, al estar por fuera de toda



psicología, de todo sentido y de todo deseo, parece ser aquella figura que en el orden de lo masculino es capaz de revertir el deseo, es decir, convertir el juego sexual en uno de seducción (Baudrillard, 2008a: 83-84).

De ahí el rechazo de Baudrillard de desacralizar a la mujer como objeto de culto, quitarle su misterio, pues esto la llevaría a convertirse en objeto seductor común en ese orden masculino. La mujer, al igual que lo femenino, al mantener el artificio, el juego de apariencias, al perder su rostro en el maquillaje, es decir, al mostrarse como lo más falso de lo falso, puede aniquilar el deseo del sujeto. Tal estrategia resulta ser más radical y subversiva que aquella que pretende colocarla en el lugar del sujeto de deseo (Baudrillard, 2008a: 90-91).

El *strep-tease* es un buen escenario para recrear esa estrategia radical y subversiva del *objeto seductivo*. La bailarina del *strep-tease* sería esa figura capaz de pasar de la espiral del juego sexual a la espiral de la seducción. La razón es que este *show*, según Baudrillard, nunca muestra una desnudez total; todo lo contrario, en ese juego de vestir y desvestir a la mujer, ella es revestida de signos fálicos que hacen que cada parte de su cuerpo se torne en una representación fantasmática del Fallo. Esto muestra la mirada falocrática que impera en la sexualidad de las sociedades capitalistas (Baudrillard, 1992: 127).

En ese escenodrama “[l]a pulsera que ciñe el brazo o el tobillo, el cinturón, el collar, la sortija, instauran al pie, la cintura, al cuello o al dedo como *eréctiles*” (Baudrillard, 1992: 118). Cada parte del cuerpo de la bailarina juega como metáfora del pene, operación que también recae sobre la mayoría de las mujeres fuera de ese escenario. A la conclusión que llega Baudrillard es que el complejo de castración nada tiene que ver con la falta, con la ausencia o la negación del Fallo, como se afirma en el psicoanálisis freudiano. La castración, en las sociedades capitalistas, tiene que ver con esa operación y necesidad de revestir en forma continua a las mujeres con signos fálicos (Baudrillard, 1992: 118).

En ese sentido, la fascinación del espectáculo no está en alcanzar rápidamente la desnudez total de la bailarina, para encontrar que al final no hay nada nuevo que ver. Todo lo contrario, lo interesante del espectáculo es diferir el tiempo de la desnudez, es decir, recrear un escenario donde la castración es representada y des-representada. En

ese juego de vestir y desvestir a la mujer, se crea un juego fetichista que busca “descubrir” y a la vez “no descubrir” la verdad de su sexo. La alternancia de ver y no ver, descubrir y no descubrir, vestir y desvestir es lo que hace del *strep-tease* un escenario de la seducción; donde el espectador reconoce la importancia de mantener esa alternancia y de diferir el tiempo antes de llegar al fin del espectáculo (Baudrillard, 1992: 129).

La bailarina puede ocupar la posición del objeto sexual, como se ha señalado, pero ella también puede transustanciarse en sujeto de deseo. Cuando ella se apropia de las caricias del otro para acariciarse a sí misma, cuando se muestra autosuficiente para seducirse, sin abandonar totalmente el lugar del objeto, entonces ella pasa a ocupar el lugar del sujeto. Si ella puede darse todo a sí misma, ¿qué puede ofrecerle el hombre que la mira? En ese ejercicio de autoseducción, dice Baudrillard, pueden pasar dos cosas: la primera, que el espectador se vea desafiado a buscar una estrategia para mantenerse en el juego. La segunda, que en ese juego de caricias la desnudez sea convertida en una desnudez perversa, al anular todo deseo y toda posibilidad de establecer un contra-desafío.

El *strep-tease* como espectáculo deja ver, primero, que es posible la reversibilidad entre las posiciones de sujeto y objeto de deseo, cuando la bailarina pasa de un lugar al otro. Segundo, que el cuerpo privilegiado para recargarlo de signos eróticos basados en la fetichización del Fallo y el enigma del goce es el de la mujer. Más que carecer de un Fallo, el cuerpo de la mujer es recargado de signos fálicos. Tercero, la mujer como objeto sexual, por un lado, tiene la posibilidad de convertirse en un sujeto de deseo con su autoseducción; por otro lado, tiene la posibilidad de recrear la potencia del objeto (1992: 126-127).

De manera que el *strep-tease*, según Baudrillard, al final resulta ser una parodia de la castración, en tanto que la bailarina, al colocar toda la intensidad en la lentitud del movimiento y de sus caricias, al mostrarse como una diosa intocable, se erige como un objeto fálico. El cuerpo de la mujer es extraído de esa objetivación que pretende reducirlo al estatuto de una mercancía al servicio de los espectadores, y se torna en la parodia de esa lógica falocrática. En cuanto al espectador, no tiene más opción que

cumplir con el *pacto* de no tocar, de no poseer; de lo contrario, acaba con el espectáculo (Baudrillard, 1992: 126).

Cumplir con las reglas del espectáculo, diferir el encuentro de esa verdad desnuda, jugar a vestir y desvestir el cuerpo de signos son las condiciones que posibilitan el juego de la seducción. Y en este juego, la bailarina asume la estrategia del objeto fatal<sup>59</sup>, es decir, lleva al límite su objetivación, pues al no creer en su propio deseo, ella acepta la estrategia de elevar su potencia como *objeto seductor fatal* para provocar y decepcionar el deseo del espectador.

#### *Del objeto seductor fatal al objeto seductor muerto*

Ahora, llevar esa discusión del objeto en torno a la noción de mujer-objeto, señalando las implicaciones que tiene intentar comprender y hasta defender esa noción, es algo que aún falta realizar. En esta parte nos aventuramos a dar algunas pistas, siguiendo las teorizaciones de Baudrillard, que permitan indicar la razón por la cual la mujer se destaca como esa figura atractiva para ocupar ese lugar de objeto y las posibles consecuencias en este orden de la producción.

En primer lugar, se puede indicar que la propuesta de Baudrillard de hacer un *elogio a la mujer como objeto sexual fatal*, en ese orden falocrático que impera en las sociedades modernas, es el camino que encuentra el autor para mostrar que, por más alienada que pueda estar la mujer, también hay una posibilidad de cambiar el rumbo de las relaciones, sobre todo cuando se toma en cuenta que el objeto nunca es del todo dominado u alienado. Por el contrario, habría que reconocer que el objeto guarda una potencia, que al ser expuesta es capaz de desafiar al sujeto y devolverlo a su fragilidad<sup>60</sup>. Si bien las sociedades modernas han perdido de vista la potencia del

---

<sup>59</sup> Baudrillard retoma la estrategia radical e irónica de Charles Baudelaire, quien en su época señala que la obra de arte podía ser elevada como una mercancía y así destruir la dialéctica entre arte y mercancía. Para el pensador francés: “la mercancía vulgar sólo genera un universo de la producción [...], elevada a la fuerza de la mercancía absoluta produce unos efectos de seducción” (2000: 128). Parafraseando la cita de Baudrillard, se podría decir que la mujer elevada a la potencia del objeto-mercancía absoluta es capaz de subvertir el intercambio falocrático al invocar la soberanía del objeto.

<sup>60</sup> En la teorización de Baudrillard existe una invitación a discutir esa relación dialéctica que se establece entre el sujeto y el objeto. El pensador francés pone en entredicho ese lugar de subordinación que históricamente se le otorga al objeto, desconociendo su potencia. De ahí que su interés sea mostrar la soberanía del objeto, es decir, señalar que este no puede ser reducido a la parte alienada del sujeto. Todo lo contrario, habría que reconocer que el objeto, con su ausencia de deseo, logra representar en el

objeto, Baudrillard intenta redescubrir dicha potencia mostrando que este, al carecer de todo deseo y poder, consigue devolver los intercambios a ese universo múltiple, monstruoso, aleatorio y fascinante de la seducción, un universo que continuamente desafía al sujeto (2000: 121-123).

Ahora, ante la pregunta de por qué se prefiere el cuerpo de la mujer –y no el del hombre– como superficie del objeto sexual. La explicación que brinda Baudrillard es que la preferencia al parecer es producto de una cultura donde impera la prohibición sexual. Una cultura que rodea a las mujeres y a la sexualidad de misterios y pudores que alimentan el relato del eterno-femenino, algo que no ocurre con la misma intensidad, por ejemplo, en las sociedades del don, donde todos, hombres y mujeres, son revestidos con maquillajes, signos, accesorios que conservan el ritual y el misterio.

En Occidente los mitos, como la esfinge, la historia de Adán y Eva, o los discursos, como el psicoanálisis, coinciden en poner un misterio sobre el sexo de la mujer, que lo vuelve peligroso y atractivo<sup>61</sup>. Los mitos de comunidades indígenas, en las cuales la fertilidad y la menstruación responden a unos poderes que tiene la mujer, parecen valorar la sexualidad de un modo diferente. Al parecer, la diferencia más evidente entre estas dos sociedades tal vez radica en la manera de entender el Mal, el misterio y lo femenino, pues en unas sociedades se tiende a eliminarlo, desterrarlo y/o exterminarlo, y en las otras a conjurarlo. Respecto a los hombres, dice Baudrillard, sobre ellos recae la demanda de la virilidad, es decir, la obligación de responder al requerimiento sexual y exhibir su fuerza; por eso, aquel hombre que es despojado de su fuerza de deseo no es nada.

Retomando la propuesta de Baudrillard, acerca de afirmar a la mujer como objeto sexual en las sociedades capitalistas, dicha proposición está basada en la prerrogativa

---

otro el efecto del deseo, provocándolo, anulándolo, exaltándolo, decepcionándolo. De modo que ya no es el sujeto el que desea, ahora es el objeto el que seduce (Baudrillard, 2000: 122).

<sup>61</sup> Sin embargo, esta idea del misterio del sexo de la mujer, para las sociedades modernas, puede ser refutada siguiendo el trabajo de Foucault en *Historia de la sexualidad I*, dado que allí el autor señala que, contrario a la hipótesis de una represión del sexo con el surgimiento del capitalismo, a partir del siglo XVIII aquello que se ha producido es una explosión de discursos que giran en torno al sexo. Esto ha dado paso a una *scientia sexualis*, que pretende descubrir el funcionamiento del sexo, especialmente, del niño, del perverso y de las mujeres. También se pueden señalar los avances de la ciencia en torno a la experiencia de la sexualidad de la mujer en sus diferentes etapas de la vida, como se presenta en los estudios de William Masters y Virginia Johnson. La sexualidad se torna en un objeto de estudio aún inacabado por parte de la ciencia.

de la soberanía del objeto. Es decir, la mujer como objeto puede responder o prolongar la demanda; en cambio, el hombre ni como objeto, ni como sujeto, tiene la posibilidad de rechazar el deseo (2000: 133-134). En palabras del autor:

La mujer siempre puede elegir entre abandonarse como objeto sexual y entregarse sin escrúpulos (cosa que siempre sorprende profundamente al hombre), o jugar a hacerse reconocer como sujeto, dejarse seducir y negarse indefinidamente, etc. Siempre puede cambiar un papel por otro, sin ser por ello histérica, o caprichosa, o yo qué sé: *no tiene nada que ver con la psicología*, sino con la estrategia, cosa que también le confiere una superioridad absoluta sobre el hombre (Baudrillard, 2000: 136).

En las sociedades capitalistas, el cuerpo de la mujer sirve como soporte de la seducción, dado que al ser revestido de un juego de signos, como pueden ser los signos fálicos, la mujer puede hacer del juego sexual –propio del pensamiento de lo masculino– un elemento seductor –propio del orden de lo femenino–, como ya se había expuesto con el ejemplo del *strip-tease*.

En segundo lugar, Baudrillard expone que en las sociedades del ritual o de la economía del don, tanto hombres como mujeres sirven de soporte de la seducción. Con ese carácter estético y ornamental que los caracteriza, los juegos de enmascarar, mutilar, dibujar, torturar, sirven para seducir a los dioses, a los espíritus y/o a los muertos. Algo similar ocurre en la Europa del siglo XVIII, donde hombres y mujeres conservan un estilo ostentoso, cubriéndose con pelucas y demás accesorios, signos que indicaban su estatuto de nobleza o realeza. No obstante, parece que las sociedades occidentales mantienen el cuerpo de la mujer como el soporte privilegiado de esa empresa de la seducción, esto se observa con el trabajo de Delumeau y en el discurso psicoanalista del siglo XX. Por eso, la idea de Baudrillard de hacer un elogio a la mujer como objeto sexual, es decir, a ese trabajo de reivindicar las apariencias, de revestir el cuerpo con los accesorios, el maquillaje, las prendas que mantienen el secreto del sexo, dado que en esa empresa de la mascarada se niega la belleza natural del cuerpo y se da paso a una belleza del ritual, es un ejercicio que en ningún momento pretende atribuirle una esencia a la mujer (Baudrillard, 2008a: 87-88).

El autor, como se verá en el próximo capítulo, indica que las sociedades de consumo, por ejemplo, crean un tipo de belleza y erotismo “funcional”, del cual participan hombres y mujeres. A ambos se les exige ciertas operaciones quirúrgicas

sobre sus cuerpos, para mostrarse atractivos, sanos y fuertes. En este orden, la feminidad es regida y reducida a la retórica de la publicidad, y la seducción “fría y blanda”, se inscribe como una cualidad de los todos cuerpos, signos y objetos.

Ahora, cabe señalar que Baudrillard además de exponer las posibilidades de la mujer como *objeto sexual fatal*, también reconoce el riesgo de convertirse en lo que llama un *objeto sexual muerto*. De ahí la figura del perverso, ese seductor vulgar que quiere acumular conquistas y sentirse el dueño del juego. El perverso es quien lleva al otro(a) a tornarse en la víctima de una estrategia banal, y, en el peor de los casos, hace de su víctima un *objeto sexual muerto*. Baudrillard ilustra esta figura con la historia de un hombre que encierra a las mujeres en su casa para seducirlas, y luego las asesina, antes de verse seducido por ellas. El perverso nada tiene que ver con la figura del seductor, que se deja conducir y atrapar por el juego; todo lo contrario, este es el tramposo que busca ganar y que tiene miedo de ser seducido. Por eso, él prefiere matar literalmente a su víctima, antes de verse seducido (Baudrillard, 2000: 130).

Finalizando, se puede concluir que, en el orden de lo masculino –como puede ocurrir en las sociedades modernas industriales–, resulta peligroso invitar a las mujeres a ocupar la posición del objeto sexual, ya que en esta lógica el juego puede quedar reducido a un fin sexual: apropiarse del cuerpo de la mujer. Si bien la mujer como objeto sexual puede mostrar su soberanía y revertir el juego sexual en uno de seducción, también existe la posibilidad de fallar, encontrarse con el perverso y no lograr invertir tal juego sexual.

Así que hacer un elogio al *objeto sexual fatal* resulta controversial y complejo cuando ese enunciado puede ser extraído de su contexto y servir para justificar situaciones como feminicidios, tráfico de mujeres, abuso sexual, etc., pues no hay que perder de vista que en el orden de la producción, parece ser más fácil encontrarse con el perverso que con el seductor. En ese camino, la mujer, antes que tornarse en el *objeto sexual fatal*, expuesta en su fragilidad, corre el riesgo de convertirse en ese *objeto sexual muerto*. Por ello la importancia de las luchas feministas, de evitar que las mujeres sigan aumentando las listas de esos *objetos sexuales muertos*. Sobre los límites y las posibilidades de la teoría de la seducción y de la mujer-objeto como objeto fatal, el tema se retomará en las conclusiones de la tesis.

#### **IV. ENTRE EL ORDEN DE LA LEY Y EL ORDEN DE LA REGLA: CUERPO Y SEXUALIDAD**

En el capítulo anterior, siguiendo a Jean Baudrillard, se planteó la discusión acerca del modo en que los intercambios capitalistas de las sociedades modernas difieren del intercambio simbólico de las sociedades del don y el contra-don. De tal diferencia se explicó que cuando el objeto ocupa el estatuto de mercancía adquiere unas connotaciones particulares, valor de uso y valor de cambio, que lo distinguen del objeto-don o del objeto-símbolo. En este capítulo nos enfocamos en señalar las mutaciones de la ley del valor, es decir, ese desplazamiento del capitalismo industrial hacia un capitalismo posindustrial y la institución del valor-signo del prestigio social para la mercancía. Mutación del valor que también afecta la manera de comprender la noción de mujer-objeto en las sociedades de consumo.

Debido a los avances de la tecnociencia, la caída de los Estados de bienestar y la instauración de un modelo económico neoliberal, varios autores coinciden en señalar un tránsito en las sociedades de la lógica mecánica, cerrada, analógica y progresiva hacia la lógica de lo digital, lo automático, lo flexible, lo fluido y lo abierto. En este nuevo orden social, el valor del objeto resulta indisociable, según Baudrillard, de los signos que lo revisten. Pero los cambios que experimentan las sociedades contemporáneas no solo surgen en los planos económico, técnico y científico, también se dan en el plano de lo social y lo político, ejemplo de ello son el movimiento de liberación sexual, el de contracultura y las luchas de los movimientos sociales en la segunda mitad del siglo XIX. Para nuestro interés podemos resaltar la fuerza que toma el movimiento feminista de los años 60 hasta los 90 también conocido como feminismos de segunda ola, y el giro, en los años 90, hacia los discursos que buscan la igualdad y el reconocimiento de aquellos cuerpos abyectos con los estudios de género. Esta categoría de género toma relevancia, en tanto que con ella se cuestiona la estructura heteronormativa: hombre-mujer, masculino y femenino.

Judith Butler, una de las primeras teóricas de los estudios de género, señala que los movimientos feministas centraron sus luchas en el marco de desigualdad de las mujeres. Estas luchas son valiosas y pertinentes; sin embargo, no son suficientes, pues existen figuras como el transexual, el homosexual, el travesti, etc.; es decir, cuerpos abyectos que son excluidos del sistema heterosexista, sistema que de alguna manera se refuerza por el movimiento feminista. Con las teorizaciones de Jean Baudrillard también vamos a encontrar la figura del travesti, como un signo del paso de un pensamiento radical propio de las sociedades industriales a un pensamiento híbrido, donde los términos duales se confunden continuamente en las sociedades posindustriales. Estas conmutaciones también se observan en la política, la estética, la moral, cuando ya no hay unas claras distinciones entre la derecha y la izquierda, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo o lo masculino y lo femenino.

El presente capítulo se divide en tres momentos. En el primero se presenta el orden de la sociedad posindustrial para indicar cómo surge la categoría de *objeto-signo* que sería un nuevo valor del objeto mercancía que va más allá del uso y del cambio. De esta manera, también se intenta dar cuenta de que la mujer ya no es el único objeto de intercambio, dado que hombres, niños, ancianos y, en general, todo sujeto puede y debe aprender a promocionarse a sí mismo como la más atractiva y bella mercancía.

En un segundo momento se retoma el trabajo de Judith Butler, específicamente su libro *El género en disputa* (1990), para indicar las objeciones que la autora realiza frente a algunos planteamientos que sostienen las teorías feministas, en torno a la idea de un patriarcado universal, la sustancia de un sujeto-mujer universal, la naturalización de una binariedad del sexo y del deseo, y el fundamento de la ley. Para esta autora, figuras como el intersexual y el transexual nos conducen a reevaluar la manera en que las sociedades contemporáneas establecen una codificación del cuerpo y de la sexualidad, a partir de los discursos de la biología, la medicina y el psicoanálisis.

En un tercer momento retomamos la teoría de la seducción y del intercambio simbólico de Jean Baudrillard, para hablar del orden de la regla que se correspondería con el desafío, la reversibilidad, el juego de signos y de apariencia propios de un pensamiento de lo femenino. Esto para indicar, por un lado, que las sociedades contemporáneas presentan un juego de seducción, gracias a ese objeto signo, pero



esta vez es una seducción fría y blanda en la que el sujeto no se interpela. Por otro lado, que la propuesta del pensador francés es devolver la atención a la seducción del ritual como una manera de reestablecer las relaciones entre hombres y mujeres, camino que pone en suspenso las relaciones de dominación y negación que se establecen en el orden de la producción y la ley; esto a través del elogio a la mujer-objeto, que en este capítulo correspondería a la noción de *mujer-signo*.

#### **4.1. Las sociedades de consumo o del gasto contemporáneo: objeto-signo**

Debido a los avances de la técnica, después de la segunda mitad del siglo XX, se observan cambios como son la automatización y la digitalización de la industria y de la vida en general. Estos cambios incrementan la producción de los bienes y servicios, y esto nos permite, como consumidores, tener acceso a una gran variedad de productos. El capitalismo sufre una modificación en su modo de operar, pues la economía ya no se limita a responder a las necesidades de la demanda, ahora el mercado debe crear las necesidades, al igual que las mercancías que las van a suplir. De este modo, el consumo se convierte en el eje que va a regular la producción; en otras palabras, a diferencia del capitalismo industrial, donde se parte del supuesto de una relación racional entre necesidad y bien, relación que daría cuenta de una producción determinada por las necesidades de la sociedad. En las sociedades contemporáneas se establece una relación irracional entre los bienes, los servicios y las necesidades que se van a satisfacer.

Tal reorganización no solo se da en la manera de crear empresa, brindar servicios, contabilizar los activos, los avances técnicos y científicos, también inciden en el modo de establecer relaciones y llevar la vida como individuos. Cada vez se tiende a sustituir el mundo físico y material por el mundo virtual e inmaterial, pues gracias a avances como la red de la internet, los teléfonos inteligentes, los computadores y demás objetos técnicos podemos estar conectados en cualquier lugar del mundo y a cualquier hora del día.

Esto nos conduce construir nuevas prácticas de organización y funcionamiento de la sociedad, como son el trabajo online, el mercado en línea, el uso de los portales web

que terminan por sustituir las oficinas y almacenes. El incremento de las redes sociales, la creación de Apps y sitios web codifican la vida afectiva, profesional, sexual y social de los individuos, de modo que ahora la vida queda atrapada en la web. En palabras de Paul Virilio, la evolución tecnológica del siglo XX trae consigo la velocidad de la onda electromagnética, y con ello una modificación sobre la percepción del tiempo y del espacio. El tiempo cronológico e histórico, el espacio geográfico y el contacto físico se sustituyen ahora por el tiempo real, el ciberespacio y las relaciones virtuales.

En otras palabras, con la revolución industrial surgieron las máquinas, las fábricas y el crecimiento de las ciudades; a comienzos del siglo XX aparece la cadena de montaje instaurada por Ford, y los principios de la organización científica y racional del trabajo, señalada por Frederick Taylor, que mejora la producción modelo/serie. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XX, los avances tecnológicos basados en la velocidad de la onda electromagnética, la conectividad y el signo reducido a la señal, se consolida el capitalismo posindustrial regido por los ordenadores, la red de la internet, la nanotecnología, la biología sintética, la inteligencia artificial, etc.

La producción material (objetos) y la simbólica (signos) de las sociedades posindustriales entran en el nivel de la conmutación y la reproducción serial indefinida; así entramos en lo que Jean Baudrillard llama el tercer simulacro: la simulación. En este simulacro hay una sobreproducción de objetos útiles e inútiles, como también una sobreproducción de signos que ya no tienen referente alguno. Esto lo podemos observar con el dinero plástico, que no tiene una riqueza material que sirva de sustento. Este tercer simulacro hace de la reproducción el fin en sí mismo, y lo que ofrece es un intercambio informático, especulativo y superficial –como lo denomina el urbanista francés Paul Virilio.

En el simulacro de la simulación, ya no se trata de una falsificación del original, como sucede con el simulacro del primer orden, donde el ángel de estuco falsifica el ángel divino, ni se trata del simulacro de segundo orden, en el cual solo hay una serialidad a partir de un modelo, como ocurre con la cadena de montaje de Ford. En el simulacro del tercer orden ya no hay significantes de referencia, solo hay modulación, oposiciones distintivas, ley de conmutación de los términos, aquello que hay es una reproducción fractal o viral de los signos y los objetos. En palabras de Baudrillard:

Estamos en la simulación en el sentido moderno del término, de la cual la industrialización no es más que la forma primaria. Finalmente, no es la reproductibilidad serial lo que es fundamental, sino la modulación, no las equivalencias cuantitativas, sino las oposiciones distributivas, no ya la ley de las equivalencias, sino la conmutación del valor, no ya la ley mercantil, sino la ley estructural del valor. Y no solamente no hay que buscar en la técnica o la economía los secretos del código, es a la inversa, la posibilidad de la producción industrial la que hay que buscar en la génesis del código y de los simulacros. Cada orden se somete al orden precedente. Como el orden de la falsificación ha sido tomado por el orden de la producción serial (...), así todo el orden de la producción está cayendo en la simulación operacional (1992: 66).

Las sociedades de la industrialización funcionan con la reproducción serial, las equivalencias cuantitativas (una mercancía por otra) y la ley mercantil (valor de uso/valor de cambio). Las sociedades de la posindustrialización funcionan con la modulación de los bienes, es decir, cada objeto se convierte en un modelo único, sin abandonar la producción modelo/serie. A la ley mercantil del valor de uso/valor de cambio ahora se le agrega el *valor-signo*. De este modo, se transita de la producción material a la simulación operacional, una simulación de la producción que opera en el orden inmaterial, donde el signo opaca la funcionalidad del objeto o el signo llega a sustituir el objeto, como sucede con el dinero electrónico, los e-books, los juegos en línea, los cuales se sustraen a la materialidad.

Para Baudrillard, el simulacro de la simulación establece el signo digital y programático como puede ser la señal. Un signo cuyo valor está en la intersección con otras señales y que hacen parte del código como ocurre con el A.D.N. que actúa como una caja negra que puede ser interpretado. Habíamos visto ya los signos de primer orden, signos complejos y ricos en ilusión, transformarse, con las máquinas, en signos burdos, opacos, industriales, repetitivos, sin eco, operatorios y eficaces. ¡Qué mutación aún más radical con las señales del código, ilegibles, sin interpretación posible, enterradas como las matrices programáticas a años-luz en el fondo del cuerpo «biológico»; cajas negras donde se fomentan todas las órdenes, todas las respuestas! Se acabó el teatro de la representación, el espacio de los signos, de su conflicto, de su silencio; solo la caja negra del código, la molécula emisora de señales que nos irradian, nos atraviesan con sus preguntas/respuestas como con radiaciones señalíticas, nos someten a test ininterrumpidamente mediante nuestro propio programa inscrito en las células (Baudrillard, 1992: 67-68).

Estos signos digitales y programáticos, o signos-señales, son ilegibles, no tienen interpretación; más bien, ellos remiten a una configuración operacional donde el control se ejerce por vía de la programación. A través de un código micromolecular se ejerce el mando y el control (Baudrillard, 1992: 67). En el orden de la simulación, donde impera el sistema binario (0-1), se puede observar cómo la vida queda reducida a cadenas de

información que se repiten indefinidamente, es decir, a un cuadro de mando. Y con este código se nos permite revivir la ilusión de reunificar el mundo y la vida bajo un solo principio vital, revivir la ilusión de poder codificar las semejanzas y las diferencias en ese intercambio social cibernético o intercambio informático. Con ello se reemplaza la profecía de un proceso finalizado según un desarrollo ideal por un control social que se anticipa mediante la programación. Se pasa de la sociedad capitalista productivista a un orden neocapitalista cibernético, el cual apunta a una reproducción fractal o viral de los objetos y los signos con un control absoluto (Baudrillard, 1992: 70).

Paul Virilio mantiene planteamientos cercanos a Baudrillard cuando indica que los grandes progresos técnicos traen sus propios accidentes; de ahí la importancia de hacer un análisis crítico a la técnica. En palabras del autor, cada avance en la ciencia y de la tecnología no solo permite el progreso, sino que también incluye su reverso. Ambas caras funcionan como el anverso y el reverso de una hoja; por ejemplo, la creación de objetos técnicos, como el tren, trae su propio accidente, como la posibilidad del descarrilamiento; el avión de mil asientos trae la posibilidad de mil muertos; el *Titanic* trae la posibilidad de su hundimiento. Aunque, estos accidentes también permiten hacer mejoras sobre el objeto técnico; ejemplo de ello es el hundimiento del *Titanic*, que permitió desarrollar el SOS (Virilio, 2005: 88).

Con las tecnologías de la información y la comunicación, en particular la red de la internet, se ha creado un mundo donde ya no solo hay estandarización de objetos, también existe una estandarización de los signos, una estandarización de la mirada, una sincronización de los afectos y de las opiniones –como dice Virilio–. En otras palabras, la internet nos permite vivir la siguiente paradoja: tener la posibilidad de conocer la diversidad del mundo y, a su vez, ser unificados en unos códigos binarios.

La aceleración de las comunicaciones, expresión de ese poder divino que abole todo inicio y todo fin, reduce el tiempo a la inmediatez, la ubicuidad, la instantaneidad. Las comunicaciones electrónicas privilegian el ahora, en detrimento del pasado y del futuro, y con ello se establece el eterno presente (Virilio, 2005: 82). En ese intercambio cibernético o informático que ofrecen las tecnologías de la información y la comunicación, Virilio advierte que una de sus consecuencias son los desplazamientos de un modo de vida por otro. Así, el tiempo real desplaza el tiempo de *kronos*, la ciudad

global en el ciberespacio reemplaza la ciudad geográfica, las relaciones incorpóreas reemplazan el contacto físico.

Para el filósofo italiano Franco Berardi –quien retoma a Jean Baudrillard–, el nuevo orden social obedece a un *semiocapitalismo*, en sus palabras, “el sistema económico que funda su dinámica en la producción de signos es una fábrica de la felicidad” (Berardi, 2003: 29). En este sentido, se puede decir que las sociedades de consumo constituyen un orden social y económico basado en la producción de signos de felicidad y la reproducción infinita (viral) de señales que desplazan la materialidad del cuerpo, el espacio geográfico y el tiempo histórico.

### *El objeto*

Baudrillard, en su libro *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*<sup>62</sup>, señala que en las sociedades de consumo los objetos son expuestos, vendidos y comprados en tiendas organizadas, que inducen al consumidor a llevarse las mercancías, ya no por su funcionalidad, sino por los signos que estas revisten (Baudrillard, 2009: 5). Ejemplo de ello son los centros comerciales, donde hay una cadena de almacenes que a su vez agrupan una serie de objetos y establecen cadenas interminables. Así, el cliente que decide llevar un celular, por ejemplo, no solo se lleva el aparato telefónico, sino que hace su elección teniendo en cuenta la marca, el color, el tamaño y los accesorios, como la tela de protección de la pantalla, los auriculares, la memoria externa, las aplicaciones, etc. El comprador no solo lleva un celular basado en su funcionalidad, la elección ahora tiene en cuenta criterios que pueden ser “inesenciales” respecto al uso técnico, pero relevantes respecto al estatus social.

El centro comercial es la mejor fotografía de la sociedad de consumo, donde se produce un intercambio simbólico actualizado. En el centro comercial se puede comer, pagar las cuentas, cortar el cabello, comprar ropa, ir al banco, adornar la casa, y todo esto con ayuda de la tarjeta crédito. Este lugar, según Baudrillard, reúne todas las actividades: comprar, vender, exponer y significar. A diferencia de las tiendas individuales, como las *boutiques* y los mercados, donde se yuxtaponen los objetos y los signos, en los centros comerciales todo se entremezcla: mercancías, servicios, marcas,

---

<sup>62</sup> *La société de consommation. Ses mythes, ses structures* fue publicado en 1970.

cultura, etc. En este lugar, los objetos forman una *panoplia*, es decir, una armadura con todas sus piezas, pues ninguna mercancía se presenta en solitario. Esto se puede ver en las tiendas de grandes marcas, que visten a los clientes desde los pies hasta la cabeza.

El centro comercial, dice Baudrillard, se instituye como el ejemplo emblemático del ceremonial del gasto. La razón es que las vitrinas de estos espacios exponen todos los objetos deseables revestidos de signos de felicidad y placer, donde el consumidor agota sus energías y las ganancias de su trabajo en ese acto de comprar y adquirir los objetos deseables socialmente. En el centro comercial el consumidor y el objeto entran en el juego de una seducción, pero esta vez fría y blanda pues, aunque los objetos se vuelven atractivos y seducen al sujeto para ser llevados a casa, en este acto de compra o adquisición no se pone en juego nada, la identidad del sujeto no queda expuesta a ninguna exigencia que lo lleve a una transformación.

En las sociedades de consumo, los objetos se convierten en el signo del estatus social del consumidor; sin embargo, dicha significación obedece más al campo de lo semiótico que al de lo simbólico. Esto quiere decir que la marca que envuelve al objeto transmite un sentido, en lo relacionado con aquello que se quiere comunicar: riqueza, prestigio, etc., aunque en términos del campo material no se produzca ningún cambio real. Por ejemplo, un sujeto puede poseer un carro de alta gama, que le puede servir para aparentar su pertenencia a una determinada clase social, pero esto no implica que él pertenezca a esa clase social.

Al comparar el intercambio de las sociedades de consumo con el intercambio simbólico de las sociedades del don y el contra-don, se puede decir que esta última forma de intercambio exige cierto nivel de abstracción, para reconocer en los objetos ciertas fuerzas y poderes que pueden afectar al sujeto. En cambio, en las sociedades de consumo, los objetos están inmersos en un orden semiótico que remite a signos vaciados de significados, signos vaciados de sentido; por tanto, difícilmente exigen algún cambio en la identidad del sujeto.

En otras palabras, y siguiendo la lectura del sociólogo francés Michel Maffesoli, Baudrillard permite mostrar que ya no estamos en el orden de intercambios racionales basados en la funcionalidad, que era propio de las sociedades industriales. En las

sociedades contemporáneas se produce una “conjugación” entre lo arcaico y el progreso económico y tecnológico, en tanto que las sociedades de consumo simulan ese intercambio simbólico de las sociedades del don y el contra-don con la idea del gasto. Asistimos a un *simulacro* del “intercambio simbólico”, y se le llama simulacro porque, aunque recoge aspectos de lo imaginario, lo onírico, lo lúdico, elementos que ponían en juego en las sociedades del don, las sociedades de consumo actualmente restituyen signos vaciados de sentido.

El proceso de consumación que experimentan las sociedades posindustriales es el efecto de la efervescencia y la vivencia de emociones, como la felicidad, que al final se desvanece. En el juego de la seducción fría y blanda de estas sociedades, el objeto atrae y cautiva al sujeto, pero sin la exigencia de ningún desafío, pues sus intercambios han perdido el carácter agonístico del intercambio simbólico, es decir, estos intercambios han perdido esa interpelación que el desafío pone sobre el sujeto cuando este se acerca a la muerte.

### *El sujeto*

En el capitalismo posindustrial no solo se incrementa el consumo de las mercancías, sino que, además, todo y todos somos convertidos en una potencial mercancía. El sujeto ya no se limita a ser una fuerza de trabajo que se puede comprar y vender, como ocurría en el capitalismo industrial. Ahora, el sujeto debe invertir en su apariencia, en su cuerpo, en sus conocimientos, para conservar la juventud, la belleza, la salud, de modo que se pueda mostrar como un capital intelectual y físico atractivo para el mercado, como lo indican tanto Baudrillard como el sociólogo polaco-británico Zygmunt Bauman. El sujeto se ve obligado a mostrar que vive una vida feliz, exitosa y satisfactoria, vida que los otros desean, puesto que esto es signo de una conquista individual y éxito social. Aquel que se muestra y se promociona a sí mismo como una mercancía está menos propenso a las consecuencias del olvido y de la exclusión social.

Con el uso de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, cada recuerdo es materializado en una foto o en un video, los cuales se suben a la red para ser expuestos. Estar por fuera, por ejemplo, de redes sociales como Instagram, Facebook, WhatsApp, Tinder, LinkedIn, twitter, tik-tok etc., resulta una opción poco

deseable para alguien que pretende tener éxito en el mundo social, laboral, profesional y afectivo de hoy. Zygmunt Bauman, en su análisis sobre las sociedades de consumo, señala cómo las empresas y algunos países europeos establecen criterios para seleccionar a los candidatos que desean trabajar o residir en ellos. Esos criterios pasan por la capacidad que tienen los aspirantes de ofrecer ciertos rendimientos económicos, intelectuales, sociales para estas empresas o países; de lo contrario, resultan poco atractivos y tienen menos posibilidades de ser aceptados.

En ese orden de ideas, la noción de que la mujer es la única que ocupa el estatuto del objeto de deseo también cambia, pues a los hombres se les exige entrar en la lógica del mercado, es decir, ellos deben exhibirse y presentarse como objetos deseables. Entonces, la división radical entre el hombre como sujeto deseante y la mujer como objeto de deseo resulta poco útil, sobre todo en un mundo social que les exige a todos sus individuos, sin importar sexo, edad, religión, etc., presentarse como ese sujeto/objeto de deseo más bello y atractivo que el resto. De ahí la importancia de cuidar tanto el intelecto como el cuerpo, la ropa, los accesorios, el lugar donde se vive, etc.

A diferencia de otras épocas, en las cuales el cuerpo se percibía como la cárcel del alma, la fuente del pecado y de los placeres, que alejaba al ser humano de la gracia de Dios; por ello la necesidad de disciplinarlo y castigarlo. En la sociedad del consumo, dice Baudrillard, el cuerpo se torna en el objeto más bello y erótico; entonces, dejarlo envejecer y deteriorar significa ir en contra de la ética y la estética funcional que promociona su cuidado como un valor en sí mismo. Esa «belleza y erotismo funcional» obliga al cuerpo a responder a ciertos estereotipos que se ofrecen en la moda y la publicidad, como son la posesión de una piel dorada, lisa, sin celulitis, sin arrugas, sin imperfecciones, con unas formas y un peso determinados.

En cuanto al valor «erótico funcional» de este cuerpo perfecto, se puede decir que se trata más de una exaltación de los signos sexuales que hacen del cuerpo un objeto fetiche, uno deseable que responde a una hipersexualización, y menos a una experiencia interior, que pone en cuestión el ser cuando se encuentra con el otro –como señala George Bataille cuando habla del erotismo.



Así, alrededor del cuerpo aparece toda una industria, regulada por la moda y la publicidad, como la cirugía plástica, el *fitness*, los movimientos en redes sociales sobre el *body love*, el *coaching*, entre otros. Espacios que le enseñan al sujeto a realizar esas operaciones narcisistas de cuidado, para invertir y explotar el cuerpo como si fuese un capital. En palabras del pensador francés "(...) uno administra su cuerpo, lo acondiciona como un patrimonio, lo manipula como uno de los múltiples *significantes del estatus social*" (Baudrillard, 2009, p. 158).

En estas condiciones, resulta pertinente replantear la manera como pensamos a la mujer-objeto en las sociedades de consumo, puesto que si hombres y mujeres se ven obligados a funcionar bajo la ética de la «belleza y del erotismo funcional», entonces aquello que se pone en cuestión es la idea de que la mujer es la única que entra en relaciones de objetivación. Si la «belleza y el erotismo funcional» son el *leitmotiv* de las sociedades de consumo, que rige tanto a hombres como a mujeres, entonces, aquello que hay que señalar es que la relación de objetivación ya no distingue entre sexos ni edades.

Lo anteriormente dicho no significa negar las relaciones de dominación y opresión que se presentan entre sexos, género, clases sociales, etnias y/o raza. Tampoco se quiere desconocer que en el mercado existe una tendencia a sexualizar el cuerpo de las mujeres más que el de los hombres para promocionar algunos productos en el mercado. O que, en actividades de cuidado, estas plazas en su mayoría son ocupadas por las mujeres, como ocurre con el trabajo doméstico o el ejercicio de profesiones que tienen que ver con la enfermería, la educación infantil, la estética, etc. Incluso, que en actividades como la prostitución o la trata de personas para el mercado sexual, el cuerpo de la mujer es el que tiene mayor demanda, frente a la prostitución masculina.

Sin negar lo anterior, aquello que nos interesa señalar es que, en términos del mercado, todos podemos ser objetos bellos y deseables, objetos-mercancías que a su vez generan ganancias. Nos encontramos en un orden social y económico que codifica la vida, el cuerpo, el deseo y el sexo en la forma capital, por ello el afán de extraer los mayores rendimientos posibles. Y de ese proceso de objetivación, que puede derivar en la explotación de uno mismo, al parecer nadie se encuentra excluido.

Así las cosas, se puede decir que el sujeto de las sociedades de consumo define su identidad, en gran parte, por los objetos que lo rodean, por los signos que luce, por su capacidad de tornarse en un objeto bello y erótico, un objeto deseable para otros. Frente a esto habría que preguntar: ¿cómo entender esa relación entre sujeto y objeto hoy, más allá de las relaciones de dominación?, y aun ¿cómo entender hoy ese estatuto de la mujer como objeto de deseo, de placer y de poder en las sociedades de consumo? Sobre estas preguntas volveremos al final del capítulo.

Pues, antes nos interesa señalar que sin desconocer que las teorías feministas realizan importantes críticas a la objetivación y opresión de la mujer, parece significativo indicar que las teorías de género –que surgen en los años 90– ofrecen un giro en la manera de entender el cuerpo, la sexualidad, el deseo, el orden de lo natural y el de lo cultural. Por este motivo en el siguiente apartado incorporamos algunos planteamientos de Judith Butler –con sus estudios de género– quien nos invita a cuestionar el predominio que tiene el sistema binario sexual para entender la sexualidad y los cuerpos y las implicaciones que esto conlleva como lo veremos a continuación.

#### **4.2. Objeciones de Judith Butler a las teorías feministas**

Judith Butler, en su libro *El género en disputa* (1990), presenta algunas objeciones acerca de ciertas premisas que están en la base de algunas teorías feministas. Estas objeciones posibilitan construir nuevas preguntas frente a la manera como se codifica el cuerpo, la sexualidad y el sujeto-mujer actualmente, a la vez que incitan, de cierto modo, a reconsiderar algunos de los planteamientos de dichas teorías, los cuales tienen que ver con las diferencias dentro de los mismos movimientos feministas, y con la exclusión de aquellos cuerpos que no cumplen con las categorías binarias: hombre-mujer.

Una primera objeción tiene que ver con la pregunta por el sujeto mujer que el feminismo representa y defiende, pero que resulta difícil definir dada la diversidad de mujeres que habitan el mundo. Hablar de la “mujer” en términos universales y en singular es complicado, porque esto supone que existe una esencia de la mujer y de lo femenino que es corporeizada en un determinado cuerpo. La autora norteamericana

prefiere preguntar por el fundamento de esos criterios que definen a unos cuerpos como hombres y a otros como mujeres. En la búsqueda de esos fundamentos llega a la conclusión de que tales criterios en nuestras sociedades modernas y contemporáneas corresponden a categorías dadas por la biología y la medicina. Estos discursos científicos son los encargados de definir el sexo como algo dado por naturaleza, así el sexo se define por la correspondencia entre los órganos genitales y reproductivos, la producción hormonal y la información de los cromosomas.

Así, un cuerpo que tiene vagina, ovarios, produce y asimila tanto estrógenos como progesterona, y mantiene la información de los cromosomas XX, se define como hembra o mujer. Un cuerpo que tiene pene, testículos, que produce y asimila la testosterona, y conserva información de los cromosomas XY, se declara como macho u hombre. Sin embargo, Butler llama la atención acerca de que, entre estos dos límites, pueden aparecer otros cuerpos que no cumplen con dicha regularidad; en consecuencia, estos cuerpos muestran que la “naturaleza” binaria de la sexualidad deja por fuera una multiplicidad que la ciencia desconoce. Este punto será ampliado en la segunda objeción con el trabajo de Anne Fausto-Stearling.

Solo se puede hablar del sujeto “mujer” como unidad, bajo las condiciones de la binariedad y la idea de una “autenticidad del sexo”. En ese sentido, aquello que reuniría a todas las “mujeres” es un cuerpo con algunas características fisiológicas semejantes, pues en términos de la constitución de la subjetividad no existe una única mujer<sup>63</sup>. Butler dice que es problemático dar unidad y universalidad a ese sujeto-mujer que las teorías feministas pretenden representar, pues presumen que el término «mujeres» indica una identidad común, cuando no es así. En sus palabras:

(...) En lugar de un significante estable que reclama la aprobación de aquellas a quienes pretende describir y representar, *mujeres* (incluso en plural) se ha convertido en un término problemático, un lugar de refutación, un motivo de angustia. Como sugiere el título de Denise Riley, *Am I that Name?* [Soy yo ese nombre], es una pregunta motivada por los posibles significados múltiples del nombre. Si una «es» una mujer, es evidente que eso no es todo lo que una es; el concepto no es exhaustivo, no porque una «persona» con un género

---

<sup>63</sup> Sobre esa falta de unidad para definir un sujeto-mujer, se puede volver a mencionar que las mujeres negras, indígenas, orientales ya habían sentado dicha objeción cuando cuestionan el modelo de mujer blanca, débil, inocente y delicada que presenta el feminismo europeo. Como se había mencionado en el capítulo 2, textos como los de Angela Davis, Chandra Mohanty, bell hooks, Lélia González, María Lugones, entre otros, colocan en cuestión el modelo de feminidad entrelazado con la idea de belleza, dulzura, inocencia y virginidad.

predeterminado sobrepase los atributos específicos de su género, sino porque el género no siempre se constituye de forma coherente o consistente en contextos históricos distintos, y porque se entrecruza con modalidades raciales, de clase, étnicas, sexuales y regionales de identidades discursivamente constituidas. Así, es imposible separar el género de las intersecciones políticas y culturales en las que constantemente se produce y se mantiene (Butler, 2017: 45-46).

Para Butler, la interseccionalidad –teoría que ya había sido expuesta por las feministas negras, como bell hooks o Kimberlé Crenshaw– entre política, cultura, clase social, etnia, raza, etc., muestra la dificultad de crear un lugar común, una categoría estable que reúna a esos sujetos-mujeres. De ahí que su intención sea argumentar las limitaciones de las políticas de la identidad, en tanto que, bajo la categoría del sujeto-mujeres, no solo se abanderan objetivos de emancipación, también se producen ciertas coerciones y regulaciones para dar forma a ese sujeto que se pretende representar (Butler, 2017: 47).

Este cuestionamiento sobre la unidad del sujeto-mujer –como ya se mencionó anteriormente– también aparece en corrientes de las teorías feministas, como son: el feminismo negro y el comunitario o indígena. En el libro *Raza, clase y género* (1981), por ejemplo, Angela Davis afirma que el modelo de femineidad heredado de la esclavitud es la imagen de una mujer fuerte, trabajadora, en igualdad de fuerza frente a los hombres. Las mujeres esclavas eran consideradas como paridoras de los nuevos esclavos, antes de ser identificadas como madres. En ese sentido, ellas eran valoradas por su capacidad reproductiva y también como fuerza de trabajo, pues nunca estuvieron excluidas de las labores productivas (Davis, 2005: 15).

Pero, la esclavitud no solo hereda un modelo de femineidad distinto al propuesto por el feminismo europeo. Los hombres negros esclavos, al no cumplir con los requisitos de la masculinidad blanca, son fuertemente criticados por no imponer su fuerza, ni establecerse como cabeza de familia. Así, las familias de los esclavos también rompen con el modelo de familia basado en el núcleo triangular del padre, la madre y los hijos, al no constituirse bajo el modelo patriarcal<sup>64</sup>. En palabras de la

---

<sup>64</sup> Sobre este aspecto, Angela Davis señala cómo, en el siglo XX, el sociólogo Daniel Moynihan (1965) afirma que las comunidades negras formaban familias matriarcales que retrasaban el desarrollo del grupo. El sociólogo estadounidense llega a afirmar que la falta de carácter de los hombres negros para liderar las familias era la causa de la esclavitud. En ese sentido, al final de dicho informe se invitaba a los hombres a mostrar su dominación masculina (Davis, 2005: 21).

autora: “Las mujeres negras como trabajadoras no podían ser el sexo débil, ni como amas de casa; los hombres negros no podían aspirar a ocupar el cargo de cabeza de familia y, evidentemente, tampoco sostén de la familia” (Davis, 2005: 16).

Tanto Angela Davis como Judith Butler y otras autoras coinciden en señalar que las teorías feministas tienen que revisar los presupuestos que recaen sobre ese sujeto que pretenden representar, pues frente a una diversidad de mujeres es difícil hablar en términos singulares: *la* mujer. Butler, además, agrega que aparte de la diversidad de subjetividades existe una variedad de cuerpos que se salen de la estructura heterosexista; entonces, reconocer en la categoría mujer a todos los sujetos que son oprimidos por causa de su “sexo” implica un desconocimiento sobre esos otros sujetos, como el intersexual, el transexual, etc., que también son excluidos.

La segunda objeción que Butler hace a las teorías feministas es la falta de cuestionamiento a la estructura heterosexual, para entender la relación entre el cuerpo, el sexo y el deseo. De ahí que retome algunos argumentos sobre la categoría de género y la naturalización de un sistema binario ya expuestos por la escritora y teórica feminista francesa Monique Wittig. El libro *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (1992) recopila una serie de ensayos de Wittig, publicados entre los años 80 y 90, donde la autora indica que la heterosexualidad no sería algo dado por la naturaleza, sino que esta sería un dispositivo que obliga a la sociedad a organizarse entre hombres y mujeres, organización que refuerza el sistema patriarcal. La tesis de la escritora y teórica feminista francesa es que la heterosexualidad es un régimen político que permite consolidar el poder patriarcal.

Wittig indica que existe un vínculo entre la heterosexualidad y el sistema patriarcal, vínculo que se fortalece al normalizar las siguientes ideas: primero, que existe una naturaleza del sexo dividida en machos y hembras, hombres y mujeres, una pista importante para el trabajo que va a desarrollar Butler. Segundo, que el deseo por naturaleza es heterosexual y, por ende, se desconocen otras posibilidades, como el deseo homosexual. Asumir estas dos premisas sin preguntarse por su fundamento termina por reforzar la estructura heterosexual y, en consecuencia, la sumisión de las mujeres hacia el poder de los hombres.

---

En otras palabras, hablar de dos sexos y de un deseo heterosexual como algo natural es funcional para una economía heterosexual que deslegitima la homosexualidad y obliga tanto a hombres como a mujeres a ver la sexualidad en beneficio de la reproducción de la especie. La economía heterosexual, según Wittig, encaja perfectamente con el sistema patriarcalista, dado que favorece a los hombres en la apropiación del trabajo reproductivo de las mujeres (maternidad) mediante mecanismos como el matrimonio. En ese sentido, la mujer no solo es oprimida, sino que ella también es alienada, al igual que sucede con el obrero en la fábrica (Wittig, 2006: 26).

Aunque Butler comparte con Wittig el cuestionamiento acerca de la existencia de un sexo y un deseo natural o pre-discursivo, la pensadora estadounidense le refuta a Wittig su proyecto radical de emancipación a través del lesbianismo. Al colocar el deseo homosexual como una salida de la estructura heterosexual, signo de la emancipación lesbiana, se defiende la existencia de una «persona» que existe antes de su género y que se representa por su libertad. Esta defensa, señala Butler, impide romper con la metafísica de la sustancia, es decir, al mantener la idea de una esencia del sujeto libre, que permite la producción y la naturalización de la categoría del sexo, se termina atrapado en la idea de un sujeto que existe previo a la cultura (Butler, 2017: 69-70).

Bajo esta lógica de la metafísica de la sustancia, el género, inicialmente comprendido como una construcción cultural, termina subordinado al sexo y al deseo, que serían parte de la naturaleza. En otras palabras, se asume que la función del género es reunificar el sexo y el sentido psíquico del yo con sus diferentes expresiones, entre ellas las del deseo. El género “(...) funciona como un principio unificador del yo encarnado y conserva esa unidad por encima y en contra del sexo «opuesto»” (Butler, 2017, p.72). Así las cosas, se dice que un cuerpo de mujer se corresponde con una identidad de mujer, y con una orientación del deseo, bien sea heterosexual u homosexual; no obstante, aquello que no se cuestiona en la teoría de Wittig es la “esencia” del sexo mujer, ni la esencia de un deseo heterosexual u homosexual.

Precisamente Butler, siguiendo las pistas del trabajo de Monique Wittig, va más allá al interrogar: ¿por qué las teorías feministas asumen que el género está encargado de unificar, mediante el Yo, tanto el sexo como el deseo “natural” ?, ¿existe una esencia

del sexo y del deseo que deba ser reivindicada? La propuesta de Butler es romper con el supuesto de que el género es una construcción cultural, mientras que el sexo sería lo natural, supuesto que fundamenta a gran parte de las teorías feministas. Al desnaturalizar el sexo, es decir, al considerar que no hay un sexo pre-discursivo, así como tampoco hay un deseo anterior a la ley o a la cultura que deba reivindicarse, se tiene como consecuencia que el género ya no podría funcionar como ese principio unificador del yo con un sexo natural y un deseo pre-discursivo. Para la filósofa estadounidense, tanto el género como el sexo y la dirección del deseo serían construcciones culturales, y no habría nada de natural en ellos. En palabras de la autora:

Esta separación radical del sujeto con el género plantea otros problemas. ¿Podemos hacer referencia a un sexo «dado» o a un género «dado» sin aclarar primero cómo se dan uno y otro y a través de qué medios? ¿Y al fin y al cabo qué es el «sexo»? ¿Es natural, anatómico, cromosómico u hormonal, y cómo puede una crítica feminista apreciar los discursos científicos que intentan establecer tales «hechos»? ¿Tiene el sexo una historia? ¿Tiene cada sexo una historia distinta, o varias historias? ¿Existe una historia de cómo se determinó la dualidad del sexo, una genealogía que presente las opciones binarias como una construcción variable? ¿Acaso los hechos aparentemente naturales del sexo tienen lugar discursivamente mediante diferentes discursos científicos supeditados a otros intereses políticos y sociales? Si se refuta el carácter invariable del sexo, quizás esta construcción denominada «sexo» esté tan culturalmente construida como el género; de hecho, quizá siempre fue género, con el resultado de que la distinción entre sexo y género no existe como tal (2017: 51).

Según el análisis de Butler se puede decir que existen dos planos que permiten entender las relaciones entre las categorías sexo y género. El primer plano sitúa el sujeto con un sexo, que luego de cruzar la ley termina por asumir un género. Este paradigma llamado «la metafísica de la sustancia» concibe el sexo como una esencia que precede a la cultura. Aquí se ubican pensadoras como Irigaray, que creen en la existencia de un sexo natural; la mujer es un «no sexo» frente al único sexo, que serían los hombres, sin embargo, habría una esencia de lo femenino que no tiene voz, ni logos, ni espacio<sup>65</sup>; por ello, esta autora, al igual que MacKinnon y Amorós, propone reivindicar ese femenino que ha sido negado.

---

<sup>65</sup> Butler retoma el trabajo de Rubin, quien señala que aquello que une al psicoanálisis con el estructuralismo de Lévi-Strauss es que ambas narrativas permiten entender el sujeto como poseedor de un sexo que adquiere un género mediante el cumplimiento de la prohibición del incesto. Ley que, en el estructuralismo, también sirve para explicar el tránsito de las sociedades de su estado de naturaleza

Un caso intermedio sería Wittig, quien cuestiona ese «ser» mujer y «ser» heterosexual. La escritora francesa indica que las categorías de sexo y mujer no se ponen en cuestión, más bien se trabaja sobre ellas, dando por sentado un sistema de género binario y opuesto. Aunque la autora trata de dar un salto al poner en cuestión la naturalización del sexo y del deseo, al final termina por defender la existencia de un sujeto libre anterior a la marca de su sexo (Butler, 2017: 71-73).

Butler indica que ya sea bajo el paradigma naturalista que presupone una continuidad causal entre sexo, género y deseo, ya sea bajo el paradigma auténtico expresivo que supone que el verdadero yo se expresa de manera sucesiva o simultánea en el sexo, el género y el deseo, ambos paradigmas muestran una visión sustancializadora del género instituyendo una relación binaria y diferenciadora, donde la heterosexualidad se hace obligatoria (Butler, 2017: 73).

Respecto a los aportes de Wittig, Butler afirma que su teoría feminista radical es ambigua, porque ella parece refutar la metafísica de la sustancia y, a su vez, permite reformular la categoría de género y la orientación del deseo. Así, el género ya no designaría un sustantivo, ni un conjunto de atributos vagos, más bien, estaría liberado de las marcas preliminares del sexo<sup>66</sup>; así como también estaría liberado el deseo de cualquier orientación específica. No obstante, Wittig mantiene la idea de un sujeto anterior al sexo y al género como centro de acción, y una sexualidad polimorfa anterior a las marcas del sexo (Butler, 2017: 76-77).

El otro plano de análisis, propuesto por Butler, es aquel que rompe con la idea de una esencia del sujeto, del sexo, del género y del deseo. En este plano se parte de la idea de que el sexo y el género es un hacer del sujeto, una construcción performativa inmersa en relaciones de saber y de poder; en ese sentido, no cabe pensar en una

---

hacia la cultura. La autora analiza que Rubin, Irigaray y el psicoanálisis freudiano coinciden en defender la existencia de un sexo y un deseo que estaría antes de la ley. La crítica de Rubin e Irigaray al psicoanálisis es que en esta teoría, cuando el sujeto entra en el complejo de Edipo o de Electra, el sexo se convierte en género, lo femenino se convierte en la falta, lo masculino en el falo y el deseo se torna heterosexual, de modo que se reprimen otras posibilidades de sexo, género y deseo. Sin embargo, las autoras nunca cuestionan la idea de un campo prediscursivo, prejurídico o “natural”, donde estaría el verdadero sexo o género, y de un campo cultural que lo reprime.

<sup>66</sup> Butler señala que para Wittig, el lenguaje sostiene la ficción del «sexo», una categoría producida y extendida por la heterosexualidad obligatoria, con el fin de producir identidades sobre el eje del deseo heterosexual. Ahora, la manera que encuentra la autora para hacer proliferar esa categoría y derrocar ese contrato heterosexual es reconocer la homosexualidad tanto masculina como femenina y cualquier otra posición independiente de la heterosexualidad (Butler, 2017: 78-79).



esencia de hombre, ni de mujer, ni de lo femenino y lo masculino, o un deseo heterosexual u homosexual que preexistan a la ley. Tanto el sexo, el género y el deseo son el resultado de una reiteración continua de actuaciones o, mejor, de relaciones en las que se encuentra sumergido el sujeto, pero este sujeto, a diferencia de la teoría de Wittig, no preexistente a la acción (Butler, 2017: 76). El sexo, el género y el deseo son consecuencia de las relaciones en las que se encuentra inmerso el sujeto, no su causa (Butler, 2017: 35).

En otras palabras, decir que el género, al igual que el sexo, es performativo significa, en primer lugar, indicar que no hay una esencia de ninguno de los dos, así como tampoco hay una esencia de lo femenino o del deseo homosexual que deban ser reivindicados. El sujeto se constituye en un conjunto contenido de actos repetidos que aprende en la cultura y que se materializa en el cuerpo (Butler, 2017: 17). En segundo lugar, significa entrar en una discusión sobre la falta de neutralidad de los discursos de la ciencia, como la biología y la medicina, los cuales se han encargado de afirmar unas regularidades que permiten distinguir dos sexos: hombres y mujeres, machos y hembras, desconociendo otras posibilidades.

Un trabajo que cuestiona la binariedad del sexo desde la biología y la medicina es el de Anne Fausto-Sterling, bióloga y filósofa estadounidense. La autora señala, en su libro *Los cuerpos sexuados* (2000), que en la historia existieron más de dos sexos, y que esto se evidencia en la mitología griega y en algunos escritos de la edad media. Fausto-Sterling recuerda que la palabra hermafrodita deriva de combinar los nombres de Hermes –hijo de Zeus y mensajero de los dioses– y Afrodita –diosa de la belleza–. Los griegos tenían dos mitos para explicar el origen del hermafrodita; el primero dice que Hermes y Afrodita engendran un hijo dotado de los atributos de ambos padres, quienes, indecisos entre la masculinidad o la feminidad, deciden darle el nombre de Hermafrodito (Fausto-Sterling, 2006: 49).

La otra versión dice que el hermafrodita es el hijo de ambos dioses, un varón muy bello que fue criado por las náyades, ninfas que vivían en los lagos del monte Ida. A los quince años, el joven abandona el monte y recorre lugares desconocidos, hasta llegar a Carios; allí se acerca a un pantano de aguas claras y se encuentra con la ninfa Salmacis, quien luego de cruzar algunas palabras se abalanza sobre él y lo envuelve tal

y como una serpiente embrolla a su presa. La ninfa pide a los dioses que no los separen, y los dioses conceden los votos; así, los dos cuerpos se mezclan y ya no se distingue entre hombre y mujer. De este modo surge hermafrodito, relato que aparece en *Las metamorfosis* de Ovidio.

El tercer sexo también aparece en el diálogo *El banquete* de Platón. En voz de Aristófanes, el filósofo griego señala que antes existían tres sexos: macho, hembra y el andrógino, que reunía lo femenino y lo masculino. Como este ser estaba dotado de una fuerza sobrenatural, Zeus decide dividir el hermafrodita separando los dos sexos para así disminuir su fuerza (Chinchilla, 1995: 23-24).

Fausto-Sterling también muestra cómo en el Renacimiento se abordan los casos de hermafroditas, tanto por los médicos como por la Iglesia católica. Revisando las historias de tres intersexuales: Marie/Marin en Francia, Mary Hamilton en Inglaterra y Daniel Burghammer en Italia<sup>67</sup>, la autora resalta que en los tres casos se observa que los sistemas legales de cada país contemplan la intersexualidad de manera diferente, pero que en ninguno de ellos llega a verse como una anomalía. Esta etiqueta de anormal que se impone al intersexual surge hasta finales del siglo XIX y durante el XX, en los discursos de la ciencia. En palabras de la autora:

Los italianos parecían relativamente poco preocupados por la transgresión de las fronteras entre géneros, al contrario de los franceses, quienes la sancionaban rígidamente, mientras que los ingleses, aunque la detestaban, se preocupaban más por la transgresión de las fronteras entre clases. Aun así, por toda Europa la distinción tajante entre macho y hembra estaba en el núcleo de los sistemas legales y políticos. Los derechos de herencia, los códigos penales y el derecho al voto y la participación en el sistema político estaban determinados en parte por el sexo (Fausto-Sterling, 2006: 53).

---

<sup>67</sup> En 1601, en Francia, el caso de Marie/Marin le Marcis genera controversias, porque había vivido como mujer, y a los veintinueve años decide vestirse como hombre y casarse. Marie/Marin es llevado a juicio y sentenciado(a) a morir en la hoguera, luego a morir en la horca, y al final obtiene la libertad bajo la condición de vestir como mujer hasta los veinticinco años. Bajo la ley francesa, Marie/Marin comete los delitos de sodomía y travestismo. En 1745, en Inglaterra, Mary Hamilton se casa con otra mujer, después de cambiarse el nombre por el de Dr. Charles Hamilton. Al final Mary/Charles es acusado de vagancia, al no poder concretarse otro delito. En 1601, en la ciudad de Piedra-Italia, un joven soldado, llamado Daniel Burghammer, confiesa que era mitad varón y mitad mujer, luego de tener una bebé de un soldado español. Había servido como soldado y había sido herrero durante siete años, y estaba casado con una mujer. El capitán notifica a las autoridades eclesiásticas, quienes bautizan a la niña y la declaran como un milagro; Daniel debe divorciarse de su esposa, porque no es compatible para el papel de esposo (Fausto-Sterling, 2006: 52-53).

A la conclusión que llega Fausto-Stearling es que los expertos médicos y legales permitían que el intersexual decidiera entre uno de los dos sexos, pero una vez tomada la decisión él/ella ya no podía cambiarse de sexo. Así, las sanciones por contravenir la norma y cambiar más de una vez de sexo eran severas. Existiera libertad o no para decidir, aquello que se observa en los tres casos es que el motivo principal del castigo no era la intersexualidad como tal, sino el aprovecharse de ella para ascender en la escala social o para cambiar continuamente de identidad.

La autora sigue relatando que es en la modernidad, a finales del siglo XVIII y durante el XIX, cuando surge frecuentemente en la ciencia el enunciado de que los cuerpos solo pueden tener un sexo. A medida que avanza la ciencia también se van modificando los criterios para establecer el “verdadero” sexo del cuerpo. De ahí, que los médicos establezcan el sexo de un cuerpo inicialmente observando los genitales, luego que tuvieran como base las gónadas y la producción hormonal hasta llegar a los cromosomas.

Lo importante es resaltar que bajo la premisa de que a un cuerpo le corresponde un solo sexo, aquellos casos de intersexualidad (concepto que reemplaza el término de hermafrodita) comienzan a ser vistos como anomalías o desviaciones del desarrollo normal de la naturaleza (Fausto-Stearling, 2006: 54). Así surge la teratología, fundada por el biólogo Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, una nueva disciplina encargada de tratar las “anomalías del sexo”.

En otras palabras, en la modernidad el cuerpo y el sexo se encuentran codificados bajo leyes establecidas por la biología, y aquellos que no cumplen con dichas leyes, es decir, que quedan por fuera de la regularidad, se convierten en la anomalía que se debe arreglar. Esto da lugar a la aparición de ciertas prácticas médicas que buscan prevenir o corregir aquellos cuerpos que se salen de lo “normal”, y para ello se crean tratamientos hormonales, químicos y quirúrgicos, que son aplicados desde la gestación hasta la adultez<sup>68</sup>.

---

<sup>68</sup> El filósofo francés Michel Foucault, en su libro *la Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber* (1976), ya había cuestionado ese interés de las sociedades modernas occidentales por definir un solo sexo y por hacer de la sexualidad un objeto mediante el cual se llega a la verdad del sujeto. Las sociedades modernas, dice el pensador francés, conocen una *scientia sexualis* que obliga al sujeto a hablar de sus deseos y de sus placeres, una *scientia sexualis* que explora lo que debe ser el sexo, sus

Retomando nuevamente a Judith Butler, la filósofa norteamericana señala que el trabajo de Fausto-Stearling deja ver que para definir el sexo de un cuerpo primero hay que partir del siguiente supuesto: la existencia de un sexo original o auténtico que debe ser “descubierto”. Sin embargo, este supuesto no solo desconoce aquellos cuerpos que no entran en esas categorías de hombre o mujer, sino que además crea discursos y prácticas médicas que los identifica como anomalías que deben ser “corregidas”, situación que se va a mantener hasta finales del siglo XX.

La tercera objeción que Butler le plantea al feminismo tiene que ver con la pregunta por el origen de la opresión de la mujer como un hecho universal. Para la filósofa norteamericana, el feminismo se ha puesto en la tarea de señalar que la jerarquía entre hombres y mujeres responde a una cuestión cultural e histórica, y no como algo dado por la naturaleza; sin embargo, en la búsqueda de esa desnaturalización de la asimetría entre los sexos se termina por afirmar que el patriarcado es una construcción universal.

Las dos razones que expone Butler para cuestionar la universalidad del patriarcado son, en primer lugar, que la opresión sexual no solo va dirigida a las mujeres, dado que los intersexuales, los transexuales, los travestis, los homosexuales, al no cumplir con las exigencias normativas del sistema binario sexual, también son excluidos y castigados socialmente (Butler, 2017: 49). En segundo lugar, que la opresión sexual es tan solo una forma de opresión que no se puede desligar de otras formas, como la clase, la raza, la religión, etc. (Butler, 2017: 46).

En otras palabras, la teoría feminista tiende a colocar en un lugar común la opresión patriarcal para vincular a todas las mujeres, y olvida otro tipo de opresiones que tienen que ver con la raza, la religión, la clase social, la etnia. Algunas teóricas feministas, en desacuerdo con esta postura universalista del patriarcado, señalan que al establecer análisis hegemónicos que intentan respaldar ideas de dominación y del ejercicio del poder occidental basado en los hombres y extensivo a todo el mundo, se termina por crear las figuras de un tercer mundo (África, Latinoamérica y Oriente) atrasado y una mujer victimizada. Al replicar los análisis de opresión sexual en culturas

---

desviaciones, sus malformaciones. Esa mirada biológica nada tiene que ver con esa otra mirada de la sexualidad como el arte de los placeres que, por ejemplo, conocen los griegos.

no occidentales, se pierde la posibilidad de comprender que en algunos lugares existen ciertas prácticas entre los sexos que necesitan ser revisadas, más allá del marco de las relaciones de dominación y opresión (Butler, 2017: 46). En palabras de la autora:

La creencia política de que debe haber una base universal para el feminismo, y de que puede fundarse en una identidad que aparentemente existe en todas las culturas, a menudo va unida a la idea de que la opresión de las mujeres posee alguna forma específica reconocible dentro de la estructura universal o hegemónica del patriarcado o de la dominación masculina. La idea de un patriarcado universal ha recibido numerosas críticas en años recientes, porque no tiene en cuenta el funcionamiento de la opresión de género en los contextos culturales en los que se produce. Una vez examinados esos contextos diversos en el marco de dichas teorías, se han encontrado «ejemplos» o «ilustraciones» de un principio universal que se asume desde el principio. Esa manera de hacer teoría feminista ha sido cuestionada porque intenta colonizar y apropiarse de culturas no occidentales para respaldar ideas de dominación muy occidentales, y también porque tiene tendencia a construir un «Tercer Mundo» o incluso un «Oriente», donde la opresión de género es sutilmente considerada como sintomática de una barbarie esencial, no occidental (Butler, 2017: 46).

El intento por encontrar culturas pre-patriarcales para mostrar que el patriarcado tuvo un inicio y, por tanto, que es un fenómeno histórico y contingente, corre el peligro de terminar reduciendo otras formas de reificación bajo la categoría de patriarcado. En otras palabras, bajo la categoría del “patriarcado” se subordinan diferentes formas de asimetría entre género y culturas. El peligro de buscar ese estado pre-patriarcal, según Butler, es exigir un futuro que materialice esa noción idealizada del pasado o sostener que existe un auténtico femenino que debe ser recuperado (Butler, 2017: 92-93). Sobre este punto se ha trabajado en la primera parte de la tesis.

Una cuarta objeción que le plantea Butler a la teoría feminista tiene que ver con el fundamento de la ley. En teorías como el psicoanálisis se presume que existen hombres y mujeres que se tornan en seres masculinos o femeninos. Tal proceso depende de la manera como los sujetos resuelven su tránsito por el complejo de Edipo o el de Electra, es decir, por la manera en que atraviesan la ley de la prohibición del incesto. Cuando hay una resolución adecuada de dicha ley, se dice que el sujeto se torna en un hombre o una mujer heterosexual y se identifica con el género masculino o femenino correspondiente. Cuando el sujeto no resuelve adecuadamente la prohibición del incesto, según el psicoanálisis freudiano, ellos manifiestan una desviación de la ley y se tornan en homosexuales.

Aquello que Butler propone cuestionar es la relación que existe entre el sujeto y la ley. Para la filósofa norteamericana, el psicoanálisis adopta una posición de sujeto que debe obediencia y padecimiento ante la ley, es decir, este se ve obligado a cumplirla o a transgredirla. Pero precisamente esta representación de la ley como una autoridad inevitable e incognoscible constituyente del sujeto es aquello que hay que cuestionar. Las teorías feministas, dice Butler, se han olvidado de discutir el poder y la sobrevaloración de la ley para dar cuenta de la constitución de los sujetos (2017: 122).

En la teoría freudiana, ese paso por el complejo de Edipo o el de Electra está basado en la pérdida de un amor. Ese proceso de interiorización y conservación de amores perdidos es de gran importancia para la formación del *yo* junto con la elección del objeto de deseo, que daría cuenta de la identificación de género. En el caso de una relación heterosexual prohibida, aquello que se niega es el objeto de deseo, pero no la modalidad; por ejemplo, el niño que tiene prohibido desear a su madre, pero puede desear al resto de las mujeres. En el caso de una relación homosexual prohibida, el sujeto debe renunciar tanto a la modalidad de deseo como al objeto de deseo. Ejemplo de ello es la niña que debe renunciar no solo a la madre como objeto de deseo, por causa de su falta de Fallo, sino a la modalidad de su deseo, es decir, a su homosexualidad (Butler, 2017: 124).

En el caso contrario, si el niño no solo renuncia a la madre, sino a todas las mujeres, es decir, al objeto de deseo y, por ende, a la investidura heterosexual, y lo que hace es incorporar a la madre en su *yo*, entonces él termina por reforzar las disposiciones libidinales femeninas. En el caso de la niña, si la pérdida de su objeto de deseo, que es su padre, la lleva a identificarse con el objeto perdido, entonces se consolida la masculinidad. En este orden de ideas, la homosexualidad sería el efecto de la interiorización del objeto de amor perdido en el *yo*, y respondería a un estado de melancolía que, al negar la pérdida del objeto, lo restablece en su *yo* (Butler, 2017: 128). En palabras de la autora:

(...) La solución del complejo de Edipo atañe a la identificación de género y no solo mediante el tabú del incesto sino, previamente, mediante el tabú contra la homosexualidad. Como consecuencia, uno se identifica con el objeto de amor del mismo sexo, asimilando así el objetivo y el objeto de la investidura homosexual. Las identificaciones consiguientes de la melancolía son formas de conservar relaciones de objeto no solventadas y, en el caso de la identificación

del género con el mismo sexo, las relaciones de objeto no solventadas son siempre homosexuales (Butler, 2017: 131).

A la conclusión a la que llega Butler es que estas disposiciones masculina y femenina en los sujetos, así como la disposición de un deseo heterosexual, anteriores al complejo de Edipo, son producto de la prohibición. No habría unas disposiciones sexuales en la psique anteriores a la ley, más bien estas disposiciones son provocadas por una ley que es impuesta por la cultura. El niño y la niña que transitan por el complejo de Edipo con objetivos incestuosos heterosexuales, antes pasaron por otra prohibición: el deseo homosexual. “Así pues, las disposiciones que, según Freud, son hechos primarios o esenciales de la vida sexual son el resultado de una ley que, una vez asimilada, genera y regula la identidad del género diferenciada y la heterosexualidad” (Butler, 2017: 152). En palabras más simples, las disposiciones no son fundacionales para dar lugar a la ley, sino la consecuencia de la ley.

El problema de aceptar la ley sin cuestionamiento alguno es que se vuelve a caer en el plano de una metafísica del sexo y del deseo; en otras palabras, en una metanarración del desarrollo infantil que supone unos impulsos sexuales prediscursivos. Se presume que el cuerpo posee un sexo natural y un deseo con una inclinación libidinal específica; este cuerpo se convierte en un receptor pasivo de una ley cultural que es inevitable, es decir, el cuerpo se encuentra obligado a adoptar un género, bien sea femenino o masculino, y un deseo heterosexual. Para Butler, el proceso de adquisición del género y el sexo pasa, primero, por destituir la naturalización de un sexo y un deseo con un significado previo al lenguaje y a la cultura; en segundo lugar, por mostrar que esa construcción del género, al igual que el sexo, siempre es una reiteración de actos que pueden subvertir la estructura binaria y heterosexual.

Para concluir, se puede decir que entre las objeciones que Butler realiza al cuestionar algunos fundamentos sobre los que se basan las teorías feministas, la principal conclusión de la autora es que los feminismos no escapan a ese plano de análisis que asegura que hay un sexo, un género o un deseo natural, prediscursivo o prejurídico. Tomando distancia de esta postura y retomando la idea de Foucault, de que el poder no solo reprime, sino que también produce, la filósofa norteamericana afirma que la prohibición del incesto (ley retomada tanto por el estructuralismo como por el

psicoanálisis), más que reprimir el deseo incestuoso, produce o legitima la sexualidad binaria y el deseo heterosexual.

La gran crítica de Butler a algunas teóricas feministas, es que estas han construido sus análisis en el plano metafísico, que supone la existencia de un sujeto con un sexo natural y las disposiciones de un género anterior a la ley. En ese plano de análisis, la mujer y el hombre permanecen escindidos en ese algo natural (el sexo) y en ese algo construido social y culturalmente (el género). En ese sentido, si bien otras teorías feministas intentan alejarse de cualquier destino biológico para entender la asimetría entre los “sexos”, por ejemplo, cuando critican el patriarcado como un destino de la naturaleza, o cuando señalan que la mujer se hace y no nace, esta salida nunca es radical, pues dichas teorías mantienen la idea de una naturaleza sexuada y binaria del cuerpo.

#### **4.3. El objeto seductor en las sociedades posindustriales**

Judith Butler y Jean Baudrillard abren un panorama que permite pensar la existencia del sexo más allá de la binariedad. Butler plantea pensar en múltiples géneros, los cuales han sido excluidos de los estudios feministas y de las sociedades modernas. En este apartado retomamos la discusión sobre las relaciones que se establecen entre hombres y mujeres, lo masculino y lo femenino, con el fin de seguir la problematización de la noción mujer-objeto sexual u objeto de deseo en las sociedades posindustriales.

Como se venía diciendo al inicio del capítulo, en las sociedades de consumo el estatuto del objeto ha cambiado, dado que este ya no simplemente sirve al sujeto, ahora este también determina su prestigio. A través de los objetos se puede conocer el estatuto económico, social, político, intelectual y cultural que tiene una persona. Además, en una sociedad donde los sujetos se ven obligados a mostrarse como la más bella mercancía, parece pertinente preguntar qué efectos tiene hoy seguir indagando por esa noción de mujer-objeto, cuando niños, niñas, hombres, mujeres, jóvenes, adultos, adultos mayores nos vemos obligados de alguna manera a comportarnos como



las más bellas mercancías en el mercado social, laboral, afectivo, etc., al que se ha reducido la vida.

Tal vez la respuesta se encuentra en que algunas mujeres siguen siendo objeto de violencia, maltrato, desigualdades, situaciones que no se pueden ignorar. Al mismo tiempo, hay otras mujeres que también pueden obtener beneficios económicos o de ascenso social cuando deciden presentarse como el más bello objeto de deseo en la publicidad, la moda, la farándula, las redes sociales, etc. Sin embargo, entre la primera y la segunda condición hay unas particularidades que no se pueden desconocer, pues no es lo mismo ocupar el lugar del objeto útil y funcional para satisfacer las necesidades de un sujeto de manera involuntaria u obligada, que tornarse en objeto de belleza o de deseo, de manera voluntaria o consensuada, para obtener importantes beneficios económicos, sociales, entre otros. Claro que esto último no nos exime de preguntarnos y reflexionar como sociedad del por qué permitimos que la vida en sus diferentes aspectos entre en la lógica mercantil, de tal manera, que “aceptamos” en promocionarnos como las más bellas mercancías.

En este sentido, las teorías de Baudrillard son útiles al señalar que en las sociedades del capitalismo industrial, la relación sujeto - objeto se rige por el poder y la determinación que ejerce el primero sobre el segundo. En cambio, en las sociedades del capitalismo posindustrial, hay otro matiz de la relación entre estos dos términos porque ahora el objeto seduce al sujeto, aunque dicha seducción tenga el carácter de ser fría y blanda. Aquello que nos permite poner a visualizar el pensador francés es que, ante el orden de la producción, la ley, el sujeto y el poder, categorías que marcan el pensamiento de la modernidad, también aparecen las sociedades de consumo donde la seducción se presenta como ese juego de signos y apariencias, aunque esta vez es un juego frío que no implica ningún desafío o acto agonístico para el sujeto.

En el simulacro de la producción, los términos opuestos son pensados en términos de binariedades; por ello, el mal, lo masculino, lo Otro se convierten en términos incompatibles con el bien, lo femenino, lo Uno. La objeción que Baudrillard le realiza a la filosofía moderna es que bajo el pensamiento de la dialéctica se busca unificar todos los términos bajo los principios del bien, el ser y la verdad; la alteridad se convierte en un fantasma, un juego de espejos donde la diferencia se vuelve dependiente de lo Uno.

La modernidad establece la solución final, ese crimen perfecto, en el cual el mundo es organizado en una realidad unificada (Baudrillard, 2002: 104-105).

En cambio, la exigencia de pensar el mundo en términos duales, es decir, de fuerzas antagónicas y relaciones agonísticas, posibilita reconocer la alteridad radical. Sin embargo, este principio de la dualidad, según Baudrillard, se pierde tanto en la teología como en algunas líneas de la filosofía moderna, en el momento en que la verdad y el bien se tornan en el único destino, así como la falsedad y el mal se convierten en el accidente. En ese sentido, las teorías feministas también han caído en esa lógica de privilegiar uno de los términos al querer reivindicar a la mujer en el estatuto del sujeto, del poder y la ley y querer negar el estatuto del objeto. Ahora, si hay algo que nos permite pensar la teoría de la seducción de Baudrillard es la posibilidad de colocarnos por fuera de la exigencia de privilegiar un término y negar el otro, de salir de esa lógica unificadora y pensar en la dualidad. Se trata de reconocer que el mundo necesita de los dos principios y que es posible su reversibilidad, es decir, lo femenino es reversible en lo masculino y viceversa, el sujeto es reversible en el objeto y viceversa, etc.

¿Cómo salir de la lógica del orden de la producción? Esta es la pregunta que mueve a Baudrillard a plantear el juego de la seducción como una salida más radical que la trasgresión de la ley. La seducción, como todo juego, tiene una alta exigencia y obliga a sus jugadores a cumplir con un destino ineludible, destino que puede incluir la muerte del yo. En ella no hay línea que franquear, no hay manera de transgredir la regla, pues esta, al ser convencional, no oculta ninguna verdad; sencillamente, en el momento en que ella deja de cumplirse todo acaba. Este orden de la seducción se convierte en una salida al orden de la producción y de la ley, bien sea la ley del significante, la prohibición del incesto, la ley del padre. Por ello, su desconfianza con aquellas teorías feministas que instauran una división entre un discurso manifiesto y uno latente, que puede ser transgredido (Baudrillard, 2008a: 26). En palabras del autor:

Normalmente vivimos en el orden de la ley, incluso cuando tenemos el fantasma de abolirla. Sólo vemos un más allá de la ley en la transgresión o la suspensión de lo prohibido. Pues el esquema de la ley y de lo prohibido remite al esquema inverso de transgresión y de liberación. *Lo que se opone a la ley no es en absoluto la ausencia de ley, es la regla* (2008a: 125).

Se podría decir que las sociedades modernas privilegian ese orden de la ley, del poder y del sujeto, frente al juego de la seducción, la regla y el objeto. Del espacio estriado, determinista, objetivista, donde prevalecen las finalidades, los valores y los equivalentes, resulta difícil pasar al espacio liso, reversible y cargado de incertidumbre. Por ello, a las sociedades modernas y contemporáneas les es difícil responder a la seriedad del juego de la seducción, un orden sin equivalente, sin espejo de lo Uno, sin certezas, sin sujeto de poder. En palabras del pensador francés:

(...) Por eso no se ríe alrededor de una mesa de póker, pues la lógica del juego es *cool*, pero no desenvuelta, y el juego, carente de esperanza, nunca es obsceno y nunca se presta a la risa. Ciertamente es más serio que la vida, lo que se ve en el hecho paradójico de que la vida puede ser lo que está en juego (Baudrillard, 2008a: 127).

De ahí también que este espacio liso y ese tiempo reversible de la seducción se pueda conceder como una experiencia más cercana a las sociedades del don y del contra-don. Culturas del gasto, sin historia, cerradas sobre sí mismas, que evitan la acumulación interna. Sociedades que en sus ceremoniales y rituales colocan todo en circulación, como una manera de destruir el excedente material o los residuos del inconsciente. Construcción simbólica que difiere de la construcción simbólica de las sociedades occidentales, las cuales basan sus intercambios en el principio de la acumulación, incluyendo los residuos que guarda el inconsciente<sup>69</sup> (Baudrillard, 2008a: 129).

Si bien Baudrillard reconoce la importancia de la deuda en el intercambio simbólico de las sociedades del don y el contra-don, ya que todo lo recibido debe ser devuelto en igual o mayor proporción, el autor también reconoce que esta deuda siempre se cancela con un duelo o un desafío para conjurarla. En cambio, la deuda de la ley no permite ser exorcizada; por el contrario, el sujeto siempre carga con ella (Baudrillard, 2008a: 129).

---

<sup>69</sup> Las sociedades occidentales han creado esa caja fuerte que guarda afectos, escenas, significantes, ecuaciones que estarían latentes en el sujeto. En ellas siempre hay un resto que queda por fuera de los intercambios. Aquello interesante de las sociedades con una economía del don es que todo puede ser objeto de intercambio, pues mantienen la regla de poner todo en juego o circulación. Y con cada juego se resuelven las apuestas y las deudas, evitando deudas hipotéticas anteriores al juego en el que se está (Baudrillard, 2008a: 129).

Lo anterior nos lleva a concluir dos cosas, en primer lugar, que las teorías feministas establecen sus luchas en el plano de la ley. Esto explica las exigencias de reinterpretación, desciframiento y transgresión de la ley, y la necesidad de situar a las mujeres como sujetos de goce frente a ese no goce, sujetos de derechos frente a la falta de reconocimiento como ciudadanas, sujetos de poder frente a su carencia de voz y actuación en los espacios públicos. Y aunque, Baudrillard desconfíe de estas luchas no se puede negar que estas son necesarias y que han tenido efectos en la mirada y el lugar que hoy ocupamos las mujeres, pues gracias a dichos movimientos hoy podemos hacer uso de ciertos derechos que hace unas décadas eran impensables como trabajar y manejar nuestro salario, poder elegir una carrera profesional, ocupar un puesto público, decidir sobre la maternidad, exigir que no seamos vistas como propiedad de nadie, etc.

En segundo lugar, que si bien Baudrillard propone restaurar ese juego de signos, el pacto, la regla, las relaciones agonísticas como un plano distinto al plano de la verdad y el poder, donde el sujeto se pierde en el vértigo de la seducción del objeto. Y que, en ese orden de ideas, la mujer puede aprovechar el lugar del objeto-seducor en el que la instala la sociedad para recrear dicho juego intermitente, como hemos mencionado en el anterior capítulo. El pensador francés no desconoce que el riesgo de la seducción en las sociedades de consumo es acercarse a su fin, de ahí que la llame una seducción fría y blanda; pues ante el exceso de realidad, el exceso de la nitidez en la imagen, el exceso de la producción y consumo de objetos hemos entrado en un mundo en el que se agota el secreto del objeto y la acumulación hace imposible la destrucción de los objetos, los signos y las imágenes.

Hasta aquí podemos decir que al mostrar los diferentes matices que adopta el objeto en cada una de las sociedades, Baudrillard no solo expone la riqueza de la categoría, además exige analizarla, dependiendo de los intercambios en los cuales participa. Pues hay matices que hacen diferentes al objeto-don u objeto-símbolo, revestido de una agencia en las sociedades con una economía de la dádiva; el objeto-mercancía de las sociedades industriales, donde el objeto se presenta como pasivo y a la espera de ser descubierto por el sujeto, y el objeto-signo de las sociedades de

consumo, el cual permanece escondido tras los signos vacíos que lo recubren, para hacerlo circular en relaciones de una seducción fría y blanda.

#### 4.4. Consideraciones finales: la mujer como objeto-signo

Continuando con lo anteriormente expuesto, en las sociedades posindustriales o de consumo la seducción toma el carácter de un juego frío y banal, donde circulan signos vaciados de sentido. El mundo es organizado en signos programáticos y electromagnéticos que hace funcionar a los sujetos como señales que se conectan y desconectan sin dar lugar a intercambios que permitan poner en juego ninguna profundidad o desafío alguno. Así, la identidad de los sujetos muchas veces queda definida y cuantificada por los *likes* y las visitas que recibe en las redes sociales, junto con el número de seguidores que alcanza.

En otras palabras, en las sociedades de consumo o posindustriales se ha perdido el carácter simbólico de los signos y se ha dado lugar, más bien, a un intercambio semiótico donde se observa una sobreproducción de signos, al igual que ocurre con los objetos. Signos que remiten a otros signos sin ningún referente. En este semiocapitalismo, los intercambios informáticos o cibernéticos reducen el sujeto a un código que hay que descifrar.

Para intentar comprender mejor esa idea de una seducción del ritual o de la magia<sup>70</sup> frente a una seducción fría y blanda, acudimos al filósofo francés Gilles Deleuze, quien hace la distinción entre los signos frívolos y los sensibles. Para este autor, en el mundo encontramos los signos de la inteligencia que remiten a leyes, signos que califica de frívolos y calculados, como ocurre con aquellos producidos por la ciencia y la tecnología, pues allí se busca obtener verdades intelectuales y calculables. Sin embargo, en el caso del arte, de la literatura o del amor, allí nos encontramos con

---

<sup>70</sup> La magia es otra manera de entender cómo se establece un encadenamiento cíclico de todas las cosas unidas por sus signos. La magia actúa bajo esa gran regla del ritual, donde lo que importa es que todo continúe actuando por medio del ritual, por la seducción de un signo al otro. La magia no tiene un encadenamiento de causa y efecto, allí no hay un encadenamiento objetivo, ni se trata de realizar la trampa frente a la ley. Cuando se juzga la magia en función de datos objetivos de la naturaleza, esto resulta un acto arbitrario, dado que la magia pretende obtener resultados por otras vías diferentes a la ley natural o a las leyes físicas (Baudrillard, 2008a: 132).

signos que remiten a repeticiones, signos que en algunos casos son dolorosos, en otros casos alegres, los cuales se aprehenden a través del gesto. Aprender a leer el gesto, aprender a concatenar los signos sensibles, es otra manera de experimentarlos. Estos signos sensibles, dice el autor, pueden ser vistos en el celoso que busca la verdad de la mentira en el tono de la voz, en la mirada, en el cambio repentino de actitud (Deleuze, 2002: 26).

Retomando, las sociedades posindustriales, con el juego de la seducción fría y blanda, ponen en circulación signos en algunos casos calculados y frívolos, y en otros casos vaciados de sentido. Signos que entran en el «simulacro de esa operación del gasto total» de las sociedades del don, un simulacro de la consumación, donde el objeto ya no es poseído y dominado por el sujeto, como ocurre en las sociedades industriales; ahora los sujetos son poseídos y determinados por el objeto.

En ese simulacro operacional, cabe preguntarse si tiene sentido seguir afirmando a la mujer-objeto como una salida al orden de la producción de las sociedades industriales y posindustriales cuando parece ser que la exigencia es que todos, de alguna manera, aprendamos a devenir en un objeto-signo atractivo y seductor. Frente a este cuestionamiento se puede decir que la mujer-objeto-signo de una belleza y un erotismo funcional perfectamente se mantiene en ese orden de la producción, donde el mismo sujeto entra a convertirse en una mercancía, pero también tiene la posibilidad de convertirse en un objeto de deseo, y en esa configuración puede devenir en objeto fatal capaz de evocar nuevamente el orden de la seducción.

En otras palabras, en las sociedades de consumo la mujer como objeto-signo tendría, por su parte, la posibilidad de introducir ese pacto simbólico donde se vuelve al orden de la regla, del desafío y lo agonístico. Realizando una analogía con los mitos griegos, se podría decir que las sociedades posindustriales no tendrían que renunciar a la posibilidad de volver al juego de la seducción, en tanto que este sería el tiempo de Kairós, es decir, el corte, la ruptura fatal. La filósofa argentina Senda Sferco muestra como la noción de Kairós aparece en *La Ilíada* y *La Odisea* de Homero como un adjetivo: Kairios, para hacer referencia a ese espacio donde la flecha del adversario puede entrar en el guerrero y dar su golpe mortal, es decir, la noción señala un lugar que puede ser decisivo y fatal para el cuerpo. “Kairios, entonces, es el punto decisivo,

crítico y mortal que *puede cambiar* el estado de las cosas” (Sferco, 46). Luego, en los poemas de Hesíodo la noción va adquirir un carácter temporal. Kairós se va a conocer como el tiempo del corte, de la ruptura con el tiempo de Cronos, ese tiempo medible y secuencializado. De manera análoga, dice Sferco, se podría pensar la seducción como ese espacio-tiempo fatal, la seducción sería el tiempo de Kairós que pone en suspenso el tiempo de Cronos, que en nuestro caso sería el tiempo del orden de la ley, la producción y el poder.

La mujer como objeto de deseo mantiene la posibilidad de volver al juego de los signos sensibles, regresar a una experiencia donde el gesto no calculado es capaz de restablecer las relaciones agonísticas y de desafío, esas relaciones intensivas que hoy parecen ser opacadas por las relaciones calculadas y estratégicas del poder. Esa suspensión de la ley y del poder por medio del juego de la seducción, con sus propias reglas y exigencias, como el desafío, lo agonístico y lo fatal puede ser un camino para pensar de otra manera las relaciones entre lo masculino y lo femenino, los hombres y las mujeres. El riesgo de esta salida es que el juego de la seducción es mortal, pues cuando se rompe sus reglas este acaba o pasa convertirse en otra cosa. Esta condición temporal de la seducción puede actuar en contra cuando se buscan cambios permanentes, sin embargo, siempre cabe la posibilidad de que cambie el estado de las cosas.

Lo anteriormente dicho no quiere, en ningún momento, desconocer que las teorías feministas también intentan cambiar el estado de las cosas y que sus luchas, por ejemplo, por la reivindicación de los derechos y el reconocimiento de la palabra, el deseo y el goce de la mujer muestran el compromiso por producir cambios en la sociedad que se puedan conservar a largo plazo. Salidas que hoy se hacen visibles en los logros alcanzados por los feminismos.

Para terminar, podemos decir que este recorrido a través del orden de la seducción y el orden de la producción nos lleva a reconsiderar que la mujer que ocupa el estatuto del objeto no necesariamente se encuentra en un lugar de subordinación; todo lo contrario, si el objeto permite establecer el juego de la seducción, suspender las relaciones de poder y de la producción, entonces la mujer tiene la posibilidad de reinstaurar ese orden de lo femenino y de la seducción, propuesta interesante que

Baudrillard nos deja expuesta. En el siguiente apartado se presentan las conclusiones de la tesis, con el fin de señalar aproximaciones, distancias, posibilidades y límites entre las teorías feministas, los aportes dados por Judith Butler con los estudios de género y las teorías de la seducción y del intercambio simbólico de Baudrillard.



## **V. CONCLUSIONES**

### **RELACIONES ENTRE LAS NOCIONES MUJER, OBJETO Y FEMENINO, EN LAS TEORÍAS FEMINISTAS Y LAS DE BAUDRILLARD**

En este punto hemos llegado al final del recorrido por las teorías de la seducción y del intercambio simbólico de Jean Baudrillard; los principales planteamientos de las teorías feministas de los años 70 y 80, de Luce Irigaray, Celia Amorós y Catherine MacKinnon, y algunos apuntes de la autora Judith Butler en el campo de los estudios de género que aparecen en los años 90. Siguiendo el hilo conductor con las categorías de mujer, objeto y femenino, se ha querido mostrar sus matices en tres escenarios, como son las sociedades del don y el contra-don, las sociedades de la producción industrial y las sociedades posindustriales. En ese sentido, hemos señalado que la mujer-objeto puede ser una noción con un carácter afirmativo en el orden de la seducción o de lo femenino; en cambio, en el orden del poder o de lo masculino adquiere un carácter negativo, dado que entra en relaciones de dominación y alienación.

Aunque en un principio se planteó realizar una discusión equitativa entre las teorías feministas de las autoras mencionadas y las teorías de Baudrillard, este objetivo no se consiguió. La razón es que desde el comienzo, tanto el problema como el desarrollo del texto fueron organizados siguiendo la propuesta del filósofo y sociólogo francés de pensar la categoría de objeto en los tres escenarios anteriormente descritos. De manera similar, se intentó pensar cómo podrían funcionar las categorías de la mujer y de lo femenino en dichos escenarios. Así, la noción de mujer-objeto, rechazada en las teorías feministas y plausible de ser afirmada en las teorías de Baudrillard, sirvió de excusa para pensar las relaciones que se establecen entre los términos duales hombre y mujer, sujeto y objeto, masculino y femenino en el orden de la seducción, y contrastarlos con el orden del poder.

En este recorrido se encontró que las autoras de las teorías feministas coinciden en realizar una crítica a discursos como la filosofía, la biología, el psicoanálisis, entre otros, por situar a la mujer y lo femenino al lado de categorías como el objeto, lo Otro, la inmanencia y la naturaleza. Esto deja ver cómo la mujer y lo femenino, en el pensamiento occidental, son situados del lado de conceptos subvalorados. En cambio,

las categorías de hombre y masculino se ubican al lado del sujeto, lo trascendente, la cultura, categorías que ocupan una posición superior frente a su término opuesto.

Otro aspecto a resaltar es que las teorías feministas han sido sumamente juiciosas en mostrar las contradicciones que sufren las sociedades modernas al declarar que la libertad, la igualdad, la fraternidad son condiciones universales que, en la práctica, solo son posibles para algunos de los sujetos-hombres. Del mismo modo, dichas teorías se han encargado de develar la manera en que el sistema patriarcalista se articula con el capitalista, y permite mantener la subordinación de la mujer en el hogar, mediante la sobrecarga y falta de reconocimiento del trabajo en el cuidado del hogar, o su explotación como trabajadora, al detentar las tareas más precarizadas.

Procesos de subordinación y explotación que son expresión del proceso de objetivación que recae sobre ella al ser concebida como el objeto, dispuesta a servir a las necesidades y deseos de los hombres, y que trae como consecuencia el desconocimiento de sí misma, es decir, una desposesión de su cuerpo, de su voz, de su sexualidad y de su goce. En ese sentido, y como lo afirman MacKinnon e Irigaray, aquello que ha aprendido la mujer sobre el ser mujer es definido por las exigencias sociales de ese orden masculino en el cual está inserta.

De ahí que las mismas teorías y movimientos feministas se propongan cuestionar y cambiar las prácticas sociales que mantienen a las mujeres en el lugar de la subordinación. Para ello se realizan luchas que buscan cuestionar la ley, interrogar las prácticas sociales, visibilizar a la mujer en el espacio de lo público y rescatar esa voz de lo femenino que ha sido anulada en el *logos* de las sociedades modernas. Del mismo modo, algunas autoras buscan que la sociedad reconozca a la mujer del lado de categorías como el sujeto, el poder y la cultura, al mismo tiempo que se cuestionan esos discursos que la colocan del lado de categorías como la naturaleza, del objeto, lo Otro y lo inmanente, análisis que han servido en la historia de occidente para naturalizar y de cierto modo llegar a justificar el estado de subordinación y de opresión de la mujer frente al hombre.

En el caso de las teorías de la seducción y del intercambio simbólico de Baudrillard, se puede observar que el autor defiende la dualidad del mundo, en tanto que en su pensamiento es importante la coexistencia de los términos opuestos. Solo es

posible entender lo masculino al lado de lo femenino, la vida al lado de la muerte, la salud al lado de la enfermedad, el sujeto al lado del objeto, etc., principios que no tienen la misma esencia; todo lo contrario, provienen de distintas formas, y gracias a ellas el mundo puede conocer la alteridad. Dicha dualidad exige una paridad, en tanto que un término jamás podría ser mejor que el otro, y es este marco el que da lugar a las relaciones de seducción, a ese juego seductivo que establece sus propias reglas. Sin embargo, cuando intentamos llevar esas relaciones de seducción al plano de la vida social, nos encontramos que la paridad –exigencia del juego– se desvanece, y allí nos adentramos en un orden donde predominan vínculos asimétricos y de poder que pueden desencadenar en relaciones de dominación y de explotación.

Esa paridad entre los términos, que supone Baudrillard, puede verse como un límite de su teoría de la seducción para atender a las relaciones asimétricas que experimentan las sociedades modernas, pues en un orden social marcado por relaciones dialécticas resulta difícil suponer una igualdad que en principio hay que construir. De ahí las denuncias y, a su vez, el interés del feminismo, por ejemplo, de establecer mecanismos que permitan construir dicha igualdad entre hombres y mujeres.

Tal vez una manera de defender la propuesta de Baudrillard es decir que el pensador francés no desconoce que las sociedades modernas presentan relaciones asimétricas entre los principios duales de lo femenino y lo masculino, hombres y mujeres; sin embargo, el autor precisa que tales relaciones asimétricas se producen en el orden de la producción, es decir, de lo real, de lo ético, lo psicológico donde las luchas para equilibrar tal asimetría pasan por las reivindicaciones y/o las transgresiones de la ley. Pero esto no nos impediría reconocer que algunas sociedades han tejido un lazo social que pasa por el juego de la seducción y del intercambio simbólico, un intercambio regido por la regla del dar, recibir y devolver, y que es justamente en ese orden de la seducción donde los intercambios exigen instaurar relaciones de paridad entre los principios duales donde podemos encontrar una salida a las relaciones de negación.

Otro límite que se le podría adjudicar a la teoría de la seducción tiene que ver con la intermitencia del juego, dado que su temporalidad parece ser efímera frente a las luchas a largo plazo que pretende cambiar el orden social que conocemos. Teniendo en

cuenta de que la condición de existencia del juego de la seducción es el cumplimiento de la regla y que en el momento en que esta se rompe, el juego acaba; parece ser que la propuesta del pensador francés, de restablecer la seducción entre los términos duales funciona para el campo de lo privado como ese momento fugaz capaz de irrumpir con la asimetría de las relaciones. Por lo cual, el pretender hacer de la seducción una salida prometedora para romper con las relaciones de desigualdad entre hombres y mujeres en el campo de lo público podría ser inútil, ya que vista desde otro ángulo, la seducción podría servir como estrategia para mantener a la mujer en ese estado de subordinación sin escapar de ese orden de la ley y del poder.

No obstante, hay que recordar que la teoría de la seducción no se reduce al campo de lo privado y de lo sexual, todo lo contrario, la seducción se entiende como ese juego de las apariencias y de signos que guardan sus secretos y que es capaz de permear los intercambios sociales, por ejemplo, de las sociedades del don y el contra-don. Y que como juego siempre exige la paridad de quienes participan en él, pues ¿cómo enfrentar al contendiente sin estar a su altura? No se puede participar de un juego sin estar en igual posición para enfrentar el desafío, de lo contrario, ya no se trata de participar en el juego sino que se pasaría a otro régimen como pueden ser las relaciones de poder que pueden devenir en dominación.

La propuesta de Baudrillard –controversial y provocadora– también podría ser objetada por el lector, por otras dos razones. La primera, pareciese que el filósofo y sociólogo francés cae en la contradicción de señalar que el objeto, lo femenino y la mujer comparten una “esencia” común, que sería la seducción, argumento que podría ser aceptable si no fuera porque en las teorías de la seducción y del intercambio simbólico nunca hay un interés por la esencia, ni la verdad, ni el sujeto o su identidad. En ese orden de ideas, la seducción como juego exige la regla y la convención de aceptar esa regla. Y en esa convención, aquello que se configura como femenino es un orden de pensamiento que rebasa la idea de una identidad de género; lo femenino es un orden que se construye en el juego de signos y apariencias, donde la mujer es quien mejor sabe jugar con ellos. El mismo autor reconoce que si ella conoce el juego, no se debe a un don natural; más bien, es el efecto de una historia en la que se le ha rezagado al secreto y a la sombra, con sus pros y contras.

Una segunda objeción que el lector podría presentar es que el autor mantiene a la mujer en el lugar del secreto, de lo incognoscible; en otras palabras, continúa con ese discurso donde la mujer se instituye como un misterio que se mantiene en el lugar de lo sagrado. En la perspectiva de algunas teorías feministas, la mujer encerrada en esa aura de misterio solo reafirma el pensamiento patriarcal que diviniza o sataniza a la mujer y la coloca por fuera de una condición de igualdad, misterio que desde finales del siglo XIX y durante el XX la ciencia ha pretendido develar, con sus avances en el conocimiento del cuerpo de la mujer, al igual que el psicoanálisis.

Sin embargo, en la perspectiva de las teorías de Baudrillard mantener el misterio de la mujer y del signo puede dar lugar a una experiencia de ese signo sensible del que habla Deleuze, y que pretende escapar de esa experiencia del desciframiento inteligente, predecible y calculado. Como se mencionó anteriormente, si la mujer puede jugar con ese misterio, se debe a una convención histórica y social que la relega a ese lugar de lo divino o de lo diabólico, más que a una cualidad o esencia propia de las mujeres. Por ello, para Baudrillard, el problema de la mujer no pasa por encontrar la verdad de su identidad, la verdad de su goce, la verdad del sujeto-mujer, más bien se trata de leer el gesto, mostrarla en su apariencia y en su juego de signos sensibles, como una estrategia para salir del orden de la ley y la verdad. Aunque esta posibilidad no es exclusiva de ella, pues los hombres también podrían aprender a jugar con el secreto.

Aquello que cuestiona Baudrillard son las exigencias de las sociedades contemporáneas de descubrir la verdad del objeto, de hacerlo más visible de lo visible, de despojarlo de todos sus signos, de descubrir todos sus secretos. Según el pensador francés “la acepción original de la “producción” no es, en efecto, la fabricación material, sino la de hacer visible, la de hacer aparecer y comparecer: *pro-ducere*. [...] Producir es materializar por la fuerza lo que es de otro orden, del orden del secreto y de la seducción” (Baudrillard, 2001: 27). De ahí también su desconfianza a aquellas propuestas de resistencia que buscan escapar del orden de la producción o del sistema patriarcal mediante estrategias que dan la vuelta a la misma espiral de la producción, en tanto se sigue pensando en una energía, por ejemplo, sexual, medible, acumulable, catalogable. Resistencias que mantienen una cultura de la exhibición, de la

demostración, de la saturación de lo visible que lleva al vacío de la transparencia. Para este autor, una salida radical es llevar al extremo ese orden del poder y la producción de modo que se nos obligue a dar una curvatura que permita pasar de esa espiral de la producción a la espiral de la seducción, es decir transitar de la visibilidad total al orden del secreto donde siempre queda algo pendiente por develar.

Respecto al tema de la ley, también pudimos observar que esta ha sido objeto de cuestión, tanto por las teóricas feministas como por Judith Butler con los estudios de género. Las primeras se ocupan de señalar que la ley del padre se ha impuesto en nuestra cultura occidental, al otorgar un lugar privilegiado a los hombres y uno de subordinación a las mujeres. También han señalado que la ley no solo prohíbe, sino que además legitima unos comportamientos como normales, y envía otros a la categoría de anormalidad, como puede ser la homosexualidad, tal y como lo describen Monique Wittig y Gayle Rubin. Por su parte, Judith Butler ha sido más intrépida al señalar que la ley produce ciertas subjetividades como normales y anormales, y que aquello que se debe cuestionar no son solo sus prohibiciones y producciones, sino su fundamento. Reparar en el sustento que nos lleva a aceptar, por ejemplo, que solo puede haber dos cuerpos –hombre y mujer–, que apenas existe un marco heterosexual del deseo, o que el sexo es una cuestión natural y no una producción de nuestra cultura. Al poner en cuestión los anteriores planteamientos, Butler abre la oportunidad de cuestionar el binarismo, para dar lugar a una multiplicidad de cuerpos y de sexos.

Baudrillard nos invita, por el contrario, a mantener la dualidad del mundo, y lanza su crítica a las sociedades contemporáneas por diluir dicha dualidad y crear la confusión de los términos. Por ello usa términos como el transexual, la transpolítica y la transestética para referirse a esas confusiones entre lo femenino y lo masculino, al igual que la derecha y la izquierda, lo bello y lo feo, etc., conmutaciones que disuelven la seducción del ritual, para dar paso a la seducción fría y blanda. Esta crítica la encontramos expuesta en su libro *La transparencia del mal* (1991) donde el autor señala que en las sociedades contemporáneas, por un lado, todo se ha vuelto sexual, todo se califica en términos de represión, de fantasías, de deseo, donde el sexo se liquida precisamente por exceso. Por otra parte, que frente al juego de la diferencia sexual hoy estamos frente al juego de la indiferencia de los polos sexuales. Sin

embargo, en esa indiferencia reconoce que transexual se vuelve atractivo por ese artificio que crea y que remite al juego de la seducción.

Por ello, la invitación de Baudrillard es redescubrir la potencia de lo femenino, del objeto y de la mujer, términos que, ya dijimos, permanecen juntos por convención. Esa potencia que estaría dada por la posibilidad de establecer el juego de la seducción, un orden que resulta alterno al orden de la producción y de la ley, que predomina en las sociedades modernas industriales y posindustriales. El autor nunca desconoce que, en este orden de la producción, tanto el objeto como la mujer y lo femenino son puestos en relaciones de subordinación, pero sí llama la atención que para hacer una ruptura con dicho orden hay que escapar a su lógica y al privilegio de sus categorías.

En otras palabras, mientras las teorías feministas de los años 70 y 80 optan por buscar la reivindicación de la mujer como sujeto de derechos, sujeto de poder y sujeto de goce, para alcanzar condiciones de igualdad frente a los hombres, Baudrillard sostiene que la mujer como objeto de deseo puede crear una ruptura, ese instante fatal capaz de alterar el orden de la producción y sus relaciones de poder. Al reinstalar el orden de la seducción, un orden donde el objeto, la apariencia, la regla y el pacto se mantienen altivos, aquello que se procura es una salida a ese orden que privilegia el deseo, el sujeto, la verdad, la ley, el contrato y la producción.

La mujer en el lugar del objeto puede devolver el desafío en su encuentro con el otro, a la vez que pone fin –aunque sea por un tiempo efímero, el espacio y tiempo de Kairós– a las relaciones de cálculo y de poder –tiempo de Cronos–, donde el sujeto solo busca ganar. Volver al juego de la seducción implica salir de la experiencia seductora pobre, fría y blanda que se conoce en las sociedades posindustriales, donde el intercambio simbólico termina reducido a la lógica de un objeto que atrae al sujeto para ser comprado, usado y desechado. Se trata de volver al juego de la seducción para restablecer ese enfrentamiento entre dos términos iguales que no tienen otra alternativa que jugarse su identidad, su yo. Y cuando se dice dos términos iguales se debe a que en la teoría de Baudrillard no es posible participar del juego de la seducción en desigualdad de condiciones, esto nos lleva a pensar que la igualdad y desigualdad también son condiciones reversibles de la que no podemos escapar, aunque si tratar de aminorar los efectos de dicha reversibilidad sobre todo en condiciones de desigualdad.

Otro aspecto a señalar es que las teorías feministas se han tomado el trabajo de mostrarnos varios caminos para pensar las reivindicaciones de las mujeres. Entre ellos está el resaltar la importancia de un *logos* femenino, al evaluar las categorías con las cuales construimos el mundo, al repensar esas categorías de lo natural y lo cultural, al revisar la ley y sus sesgos, al hacer valer esa cultura del cuidado, tan importante y menospreciada en nuestras sociedades, etc. De lo anterior, podemos mencionar el trabajo de Carol Gilligan con su obra *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (1982) en la cual muestra que el desarrollo moral de las niñas parte del Yo hacia el cuidado del prójimo. La autora indica que el análisis del progreso moral, Lawrence Kohlberg desconoce ese modelo binario y jerárquico que subyace en sus análisis, pues valores como la justicia se colocan del lado de categorías como la razón, la mente y el Yo, mientras que valores como el cuidado se colocan de lado de las emociones, el cuerpo y las relaciones. En ese orden de ideas, se prioriza los aprendizajes de los niños en términos de la autonomía, la independencia y una moralidad de derechos frente a una moralidad de la responsabilidad, del cuidado, de la intimidad aprendida y desarrollada por las niñas. Esto la lleva a cuestionar que como sociedad damos importancia a unos valores y menospreciamos otros y que justamente ese esquema de valores privilegiado es aquel relacionado con lo "masculino", mientras que el esquema de valores excluido es aquel que atribuimos a lo "femenino". De ahí, su trabajo de reivindicar la ética del cuidado.

Por su parte, Baudrillard nos trae la propuesta no solo de encontrar la potencia en categorías relegadas, sino que además nos devuelve a la pregunta de cómo construir un orden social basado en intercambios simbólicos, donde las interacciones de tipo afectivo, social, sexual, etc., puedan pasar por un lente diferente al poder y la producción. La invitación de la teoría de la seducción es preguntarnos por cómo evitar caer en esos mismos caminos que pretendemos rechazar, cómo construir un lente donde las relaciones de reversibilidad, la eliminación del excedente y la probabilidad de la seducción se tornen en una posibilidad dentro de un orden social que cada día nos impone evaluar toda nuestra forma de vida, en términos de la eficiencia, la productividad, la ley y su transgresión, y las estrategias de poder.



¿Cómo reintroducir el pacto, la regla, las relaciones de desafío, el juego de apariencias y de signos, y la potencia del objeto en un orden que continuamente los excluye para dar paso a la ley, el contrato, la verdad, el poder, la producción, el deseo y el sujeto? En palabras más simples, ¿cómo introducir ese orden de la seducción en el orden de la producción? Parece ser que la respuesta de Baudrillard es visibilizando la potencia del objeto, de la mujer y de lo femenino, retomando aquellos términos que han sido subvalorados o excluidos en la historia de la filosofía, mostrando sus matices y la potencia que ellos guardan. De ahí su apuesta de afirmar a la *mujer como objeto de deseo u objeto sexual*, en tanto que si se logra captar los matices y la potencia de dicha noción, tal vez la mujer en el lugar del objeto puede encontrar un camino de los múltiples senderos que se necesitan para subvertir las relaciones de poder que devienen en dominación y explotación.

## BIBLIOGRAFÍA

- Amorós Celia. (1985). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos editorial del hombre.
- Amorós, Celia. (2001) *Feminismo. Igualdad y diferencia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Baudrillard, Jean (2002). *A troca impossível*. Tradução de Cristina Lacerda e Teresa Dias Carneiro de Cunha. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira. *L'Échange impossible* (1999).
- Baudrillard, Jean. (2005). *Crítica de la economía política del signo* (14ª. ed.) Traducción de Aurelio Garzón del Camino. México: Siglo XXI editores. *Pour une critique de l'économie politique du signe* (1972), Éditions Gallimard, Paris.
- Baudrillard, Jean. (2008a). *De la seducción* (12ª. ed.). Traducción de Elena Benarroch. Madrid: Ediciones Cátedra. *De la séduction* (1979).
- Baudrillard, Jean. (1992). *El intercambio simbólico y la muerte* (2ª edición) Traducción Carmen Rada. Venezuela: Monte Ávila editores. *L'échange symbolique et la mort* (1976), Éditions Gallimard, Paris.
- Baudrillard, Jean. (1983). *El espejo de la producción o la ilusión crítica del materialismo histórico*. Traducción Irene Agoff. México: editorial Gedisa. *Le Miroir de la production* (1973)
- Baudrillard, Jean. (2008b). *El pacto de lucidez o la inteligencia del mal*. Traducción Irene Agoff. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu editores. *Le Pacte de lucidité ou l'intelligence du mal* (2004), Éditions Galilée
- Baudrillard, Jean. (2007). *El sistema de los objetos* (19ª. ed.) Traducción de Francisco González Aramburu. México: Siglo XXI editores. Decimonovena edición en español. *Le Système des objets: la consommation des signes* (1968), Éditions Gallimard, Paris
- Baudrillard, Jean. (2000). *Las estrategias fatales* (6ª. ed.) Traducción de Joaquin Jordá. Barcelona: Editorial Anagrama. *Les stratégies fatales* (1983), Éditions Grasset, Paris.

- Baudrillard, Jean (2009). *La sociedad de consumo*. Traducción de Alcira Bixio España, México, Argentina: editorial Siglo XXI. *La Société de consommation* (1970), Éditions Denoël.
- Baudrillard, Jean (1991). *La transparencia del mal. Ensayos sobre los fenómenos extremos*. Traducción Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama. *La transparence du mal. Essai sur les phénomènes extrêmes* (1990). París: Éditions Galilée
- Baudrillard, Jean (2001). *Olvidar a Foucault* (3ª reimpresión). Traducción de José Vásquez. España: Pre-textos. *Oublier Foucault* (1977). Paris: Éditions Galilée.
- Baudrillard, Jean. (2009) *¿Por qué todo no ha desaparecido aún?* Traducción Gabriela Villalba. Buenos Aires: Libros del Zorzal. *Pourquoi tout n'a-t-il pas déjà disparu?* éd. de L'Herne (2007 ; 2<sup>e</sup> éd. revue et corrigée, (2008))
- Baudrillard, J (1991). *Simulacros e simulação*. Tradução de Maria João da Costa Pereira Lisboa: Antropos-Relógio D'Água. *Simulacres et simulation* (1981), Éditions Galilée.
- Bauman, Zygmunt (2013). *Vida de consumo*. (3ª reimpresión) Traducción de Mirta Rosenberg y Jaime Arrambide. México: Fondo de Cultura Económica. *Consuming Life* (2007), Polity Press, Cambridge
- Berardi, Franco (2003) *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*. Traducción de Patricia Amigot Leatxe; Manuel Aguilar Hendrickson. Madrid: Traficantes de sueños. *La fabbrica dell'infelicità: new economy e movimento del cognitariato*. (2001) Roma, Derive Approdi.
- Butler, Judith (2017). *El género en disputa*. Traducción de María Antonia Muñoz. Barcelona: Paidós. *Gender Trouble. Feminism and the subversión of identity* (1999). New York: Routledge
- Carneiro, Sueli (2017) Ennegrecer el feminismo. En: *Más allá del decenio de los Pueblos afrodescendientes*. Coord. Campoalegre, R. y Bidaseca, K. Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de la Biblioteca Clacso el 20 de junio de 2018 [http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20171006013311/Mas\\_alla\\_del\\_decenio.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20171006013311/Mas_alla_del_decenio.pdf)
- Castaneda, Carlos (2006) *Las enseñanzas de don Juan. Una forma yaqui de conocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica

- Castellanos, Gabriela (2011). Las mujeres y el poder: diferencia, dominación y democracia. En *Saberes situados/teorías tranhumanas*. Femenías María y Soza Paula (comp.). La Plata Argentina: Facultad de humanidades y Ciencias de la Educación.
- Clastres, Pierre. (2008). *La sociedad contra el Estado*. Traducción de Ana Pizarro. Argentina: Terramar ediciones. *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, (1974) Paris: Minuit.
- Chaparro, Adolfo (2014). *El pensamiento Kuna o la utopía realmente existente*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Chinchilla, Sánchez Kattia (1996). La tradición literaria del hermafrodito o andrógino. En *Revista Filología y lingüística XXII* (1): 17-30. Costa Rica: Universidad de Costa Rica. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filyling/article/view/20998/21146>  
Consultado el 20 de enero de 2020.
- Crenshaw, Kimberlé (Jul-1991). *Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color*. Estados Unidos: Stanford Law Review, Vol. 43, No. 6 pp. 1241-1299. Recuperado de la base de datos Jstor el 30 de mayo de 2018 <https://www.jstor.org/stable/1229039>
- Davis, Angela (2005). *Mujeres, raza y clase*. Traducción de Ana Varela Mateos. Madrid: ediciones Akal. *Women, Race, & Class* (1983).
- Deleuze, Gilles. (2017). *Derrames II. Aparatos de Estado y axiomática capitalista*. Traducción de Sebastián Puente; Pablo Ires. Argentina: Cactus. Serie Clases. Volumen 16.
- Deleuze, Gilles (2002). *Proust y los signos*. Traducción de Francisco Monge. Madrid: Editora Nacional. *Proust et les signes*, (1970) éd. de Minuit.
- Delumeau, Jean. (2011). *Os agentes de satã. III A mulher*. Em: História do medo no ocidente 1300-1800. Uma cidade sitiada. Tradução de Brasil S.P: Companhia de bolso. Tradução Maria Lucia Machado. *La peur en Occident, XIVE-XVIIIe siècles* (1978).
- Despentes, Virginie. (2016) *Teoria King Kong*. São Paulo: edições n-1. Tradução Márcia Bechara.

- Derrida, Jacques. (1991). *Dar (el) tempo. I. La moneda falsa*. Traducción de Cristina de Peretti. Barcelona: Paidós. *Donner le temps. I. La fausse monnaie* (1991). Éditions Galilée, París.
- Fausto-Sterling, Anne (2006). *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*. Traducción de Ambrosio García Leal. Barcelona: editorial melusina. *Sexing the body. Gender politics and the construction of sexuality* (2000).
- Gilligan, Carol (2013). *La ética del cuidado*. No 30. Barcelona: cuadernos de la Fundació Víctor Grifols i Lucas.
- Herdt, Gilbert (1997) *El tercer sexo y el tercer género. Más allá del dimorfismo en la cultura y en la historia*. Revista La ventana. No 6. Dialnet-EITercerSexoYEITercerGeneroMasAllaDelDimorfismoEnL-5202159(1).pdf *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History* (1996)
- Irigaray, Luce. (2009). *Ese sexo que no es uno*. Traducción Raúl Sánchez Cedillo. Ediciones Akal: Madrid. *Ce sexe qui n'en est pas un* (1977) Éditions de Minuit.
- Kierkegaard, Sören (2000) *Diario de un seductor*. El aleph.com. Consultado el día 12 de abril de 2020. [www.elaleph.com](http://www.elaleph.com). *Forførerens Dagbog* (1844).
- Lévi-Strauss, Claude. (1976). *As estruturas elementares do parentesco*. Tradução de Mariano Ferreira. São Paulo: Petrópolis, vozes USP. *Les Structures élémentaires de la parenté*, (1949).
- Lévi-Strauss, Claude. (1969). *Las estructuras elementales del parentesco*. Traducción de Marie Therèse Cevasco. Barcelona: ediciones Paidós. *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949).
- Lopes, Mônica. (jul/dez2010) O feminino y o trabalho doméstico: paradoxos da complexidade. Em *Revista do tribunal regional do trabalho 3ª região*. V.52. No 82, pp 113-126. Belo Horizonte, MG.
- Lugones, María. (jul-dic. 2008). Colonialidad y género. En *Tabula Rasa. Revista de humanidades* No.9 pp.73-101. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Recuperado de la base de datos Redalyc el 15 de junio de 2018 <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600906>

- Marx, Karl. (2017). *O capital. Crítica da economia política. Livro I. O processo de produção do capital* (2ª ed). São Paulo: Enderle. Boitempo editorial. Tradução Rubens Enderle. *Das capital kritik der politischen ökonomie* (1867).
- Marx, Karl. (2008). *El capital. Crítica de la economía política. El proceso de producción de capital I.* (vigésioctava reimpresión). Traducción de Pedro Scaron. México, Argentina, España: Siglo XXI editores. *Das capital kritik der politischen ökonomie* (1867).
- MacKinnon, Catharine. (2014). *Feminismo inmodificado. Discursos sobre la vida y el derecho.* Traducción de Teresa Beatriz Arijón. Buenos Aires: Siglo XXI. *Feminism Unmodified. Discourses on life and law* (1987).
- MacKinnon, Catharine. (2005). Feminismo, marxismo, método y Estado: una agenda para la teoría. En *Crítica Jurídica. Teoría y sociología jurídica en los Estados Unidos.* Colombia: ediciones Uniandes. *Feminism, Marxism, Method, and the State: An agenda for theory.* Signs: Journal of women in culture and society 7, No 3 (Spring, 1982).
- Mauss, Marcel. (1991). Ensayo sobre el don. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas. En *Sociología y antropología* (2ª Reimpresión). Traducción Teresa Rubo de Martín, (pp.155-258). España: Editorial Tecnos. *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, L'Année Sociologique, seconde série, 1923-1924, tome I.*
- Millett, Kate. (2010) Teoría de la política sexual. En *Política Sexual.* Traducción de Ana María Bravo García. Madrid: ediciones cátedra. *Sexual Politics* (1970)
- Mohanty, Chandra (2008) Bajo los ojos de occidente. Academia feminista y discurso colonial. En: *Descolonizar el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes.* (Coord.Suárez, L. y Hernández, R.). Madrid: Cátedra.
- Pateman, Carole. (1995). *El contrato sexual.* Traducción de María Luisa Femenías. México: Editorial Anthropos. *The Sexual Contract* (1988), Polity Press.
- Rubin, Gayle. (março de 1993). *O tráfico de mulheres: notas sobre a "economia política do sexo".* Recife: Edição S.O.S Corpo. Tradução: Christine Rufino Dabat. Edileusa Oliveira da Rocha e Sonia Corrêa. *The Traffic in Women: Notes on the*

- 'Political Economy' of Sex", in Rayna Reiter, (1975). ed., *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press.
- Sferco, Senda (2015). *Foucault y Kairós: los tiempos discontinuos de la acción política*. Argentina: Universidad Nacional de Quilmes. Consultado el 01 de julio de 2020 [http://biblioteca.clacso.edu.ar/Argentina/dcs-unq/20171031030029/pdf\\_1420.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/Argentina/dcs-unq/20171031030029/pdf_1420.pdf)
- Strathern, Marilyn (2014). Sujeito ou objeto? As mulheres e a circulação de bens de valor nas terras altas da Nova Guiné (pp.109-132). En: *O efeito Etnográfico*. Tradução Iracema Dulley, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Cosac Naify.
- Strathern, Marilyn. (2013). *O gênero da dádiva. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia* (2ª reimpressão). Tradução André Villalobos São Paulo: Editora UNICAMP. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia* (1988).
- Sykes, Karen. (2005). Keeping relationships, meeting obligations. In: *Arguing with anthropology. An introduction to critical theories of the gift*. London and New York: Routledge.
- Valcárcel, Amelia. (1993). ¿Es la igualdad una idea moral o una idea política? En *Del miedo a la igualdad*. Barcelona: Crítica.
- Virilio, Paul (1997). *El ciber mundo, la política de lo peor. Entrevista con Philippe Petit*. Traducción de Mónica Poole. Madrid: ediciones cátedra. *Cybermonde, la politique du pire: entretien avec Philippe Petit*, (1996) éd. Textuel,
- Weiner, B. Annette (1994). *Men of renown. New perspectives in Trobriand exchange*. Austin: University of Texas Press.
- Wittig, Monique (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona: Editorial Egales.

### **Medios Audiovisuales**

- Historias debidas. Latinoamérica II. *Amaranta Gómez Regalado*. En: canal Argentino Encuentro. <http://encuentro.gob.ar/programas/serie/8542/6388?temporada=2>  
Revisado el 20 de noviembre de 2017.