

Las estructuras elementales de la violencia

Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos

Rita Laura Segato

Rita Laura Segato

Las estructuras elementales de la violencia

Prometeo | 3010 • Universidad Nacional de Quilmes

Es en la tensión y mutua alimentación entre dos ejes: el de los iguales –aliados o competidores– y el de los desiguales –dominadores y dominados– donde, según la autora, puede ser investigada la etiología de la violencia. Su usina de producción. Estructura común a todos los sistemas en que las marcas de estatus inflexionan la expansión moderna del ciudadano, las relaciones de género son, sin embargo, consideradas aquí su escena paradigmática. Tal como las conocemos en lo que la autora llama “la larga historia patriarcal”, son presentadas como la célula elemental de toda violencia.

Comprender la esfera de la intimidad es el apoyo que la antropología y el psicoanálisis proporcionan al derecho para auxiliar su tarea de pacificar la sociedad. Solo mediante una reforma de la intimidad será posible desmontar la escalada de la violencia societaria, desde los niveles microscópicos de las agresiones domésticas a los niveles macroscópicos de las agresiones bélicas. Para ello también es imprescindible la cooperación entre el derecho y la comunicación, pues el primero transforma las relaciones sociales más por su eficacia simbólica que por la eficacia de las sentencias. Los Derechos Humanos establecen metas y objetivos para la sociedad, crean una nueva moralidad y, por el hecho de dar nombre a las quejas y a los deseos colectivos, cumplen un papel pedagógico y transformador.



Prometeo | 3010

Rita Laura Segato

UNIVERSIDAD NACIONAL DE QUILMES

Rector
María Fernanda

Vicerrector
Raquel Dakai

LAS ESTRUCTURAS ELEMENTALES DE LA VIOLENCIA

*Ensayos sobre género entre la antropología,
el psicoanálisis y los derechos humanos*



Universidad
Nacional
de Quilmes
Editorial

Prometeo | 3010

ÍNDICE

Segundo libro Anexo
Los estructurales elementales de la violencia • 1º ed. •
Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2005.
294 p., 20x14 cm.
ISBN: 987-558-018-X
• Antropología Social. Antropología Cultural
• Historia. Argentina
• CIDH. MIGR.

Editora: María Inés Selvarberg

Diseño: Cintak

Introducción	13
1. LA ESTRUCTURA DE GÉNERO Y EL MIGRANTE EN MIGRACIÓN	21
2. UN MIGRANTE EN LA ANTROPOLOGÍA Y MAS ALLÁ DE LA IDEA	33
3. LA CELTA EN VIGENCIA (el LAMPAN KU VIENE UN DIALOGO INTENSO) ENTRE LA ANTROPOLOGÍA Y EL MIGRANTE	45
4. LA ALICAMASADA (KARÓ) EN LA CRÍTICA MIGRATORIA APRENDIZAJES DEL MIGRANTE Y LA CÁCTA MIGRATORIA DEL DERECHO	107
5. LAS ESTRELLAS LUMINOSAS DE LA SOLERA CONTRARIO A LAS ESTRELLAS LUMINOSAS DE LA MIGRACIÓN	121
6. LA ECONOMÍA LOCAL DESPUES DE LA VACUA MIGRATORIA IMPRESIONES SOBRE RIO GRANDE POR ENTREVISTAS	149
7. LA INVESTIGACIÓN DE LA NORMALIZACIÓN FAMILIA, SEXO Y GÉNERO PRESA DE UNA RELACIONES AL PUNTAZALENO	181
8. GÉNERO, POLÍTICA Y EMPREDIMIENTO EN LA TRANSNACIONALIZACIÓN DE LA CULTURA YORDIA	225
9. LOS PRINCIPIOS DE LA VIGENCIA	253

*Poco Jacobina y Benedito,
a la manera de un leñador.*

*Poco José Jorge de Carvalho
en su etapa más artística, trabajó mucho
para la justicia o cristi durante los últimos 25 años.*

AGRADECIMIENTOS

Agradecemos a todos los que estuvieron junto a mí en el largo camino que desemboca en las tesis de este libro, y muy particularmente a Agustín Bonet por la lectura rigurosa de todos los textos; a Alicia Novick, Cláudia Spiguel y Diana Masticci por las generosas revisiones, traducciones y apoyo amigable en la recuperación del lenguaje perdido después de tantos años de exilio lingüístico; a Carlos Enrique Spiguel, por su asistencia constante y su insistencia para que me decidiera, finalmente, a recopilar textos dispersos; a Noemí Pérez Avoldi por el permanente apoyo y estímulo; a Tania Mara Campos de Almeida, Gladys Peña Pereira, Tatiana Cuadros, Mónica Thereza Souza Perinella, Aránid Díazier y Francisco Ignacio de Carvalho por la lectura crítica de algunos trámites de la obra; a María Lúzete dos Santos Pereira, Rosaneire Freire Souza Santos y Sônia Reina Gómez Alves, por ayudarme en la tarea de encantar a una anciana mamá y a mi familia, especialmente en mis frecuentes ausencias de casa; a Luisa Fernanda Ríos Alaita por haber visto, a través de su gestión como directora del Centro de Derechos Humanos "Lambrusco Mignone" de la Universidad Nacional de Quilmes, un espacio central en la cadena de acontecimientos que llevaron a esta publicación; a Sara Rodríguez da Silva y María Luisa da Silva por la lección de género; a Marlene y Alice Libardoni por la justicia y la amistad feminista; al juez Dalmasar Garzón, por haberme ayudado a realizar el sueño de publicar en mi país; al licenciado Mario Greco y a todas las personas de la Universidad Nacional de Quilmes que hicieron posible la producción de esta obra.

INTRODUCCIÓN

Los diez ensayos aquí reunidos analizan aspectos diferentes de la estructura patriarcal que conocemos como "relaciones de género" y apuntan a un modelo de comprensión de la violencia. De todo tipo. Aun admitiendo que se trata de un proyecto rizado, no desistir de someterlo al juzgado del lector, pues las teorías que le dan unidad, y que acabo recogiendo sintéticamente en el capítulo final, son el resultado de cerca de dos décadas de elaboración y exposición, sobre todo frente a la siempre atenta e inteligente audiencia estudiantil en mis clases de la Universidad de Brasilia.

La obra avanza a través de los siguientes pasos. En el capítulo I -"La estructura de género y el mandato de violencia"-, analizo las dinámicas psíquicas, sociales y culturales que se encuentran por detrás de la violación y sobre las cuales ésta, abundada como un epíncavo de testimonio. En la perspectiva que defiendo, ese acto - que no todas las sociedades contemporáneas ni todas las épocas de nuestra historia perciben ni percibieron como un crimen - no es sencillamente una consecuencia de patologías individuales ni, en el otro extremo, un resultado automático de la dominación masculina ejercida por los hombres, sino un producto. La idea de mandato hace referencia aquí al imperativo y a la condición necesaria para la reproducción del género como estructura de relaciones entre posiciones marcadas por un diferencial jerárquico e instante la parcialización de todos los otros órdenes de estatus - racial, de clase, entre naciones o regiones -

Esto quiere decir que la violación, como evasión forzada y naturalizada de un equilibrio sexual, juega un papel necesario en la reproducción de la economía simbólica del poder cuya marca es el género - o la edad u otras subtipos de género en combinaciones que así lo indiquen, como, por ejemplo, en instituciones mixtas -. Se trata de un acto necesario en los cielos regulares de restauración de ese poder.

Esta tesis surgió inicialmente de una escuela prolongada de testimonios de presos por este tipo de crimen y del análisis de la mentalidad de ellos a partir de su discurso. También pasa revisa a las prácticas de violación en épocas históricas y culturas diferentes, para concluir que existe un nuboso duto de sentido de prolongada vigencia, atribuible al largísimo tiempo de la historia del género, que se confunde con la historia de la propia especie.

El análisis del dispositivo de la violencia identifica dos ejes que serán fundamentales para la formulación de mis tesis finales, recogidas en el capítulo 9: "Los principios de la violencia". Ellos son el eje vertical, de la relación del violador con su víctima -en general homologizado tanto en los análisis precedentes como en los programas preventivos-, y el eje horizontal¹, mucho más relevante en mi análisis- de la relación del violador con sus pares -otras mujeres, amigas y socios en la fraternidad representada por los hombres, en el orden de estatus que es el género-. La condición de iguales que hace posible las relaciones de compatriación y alianza entre pares resulta de su dominada capacidad de dominación sobre aquellos que ocupan la posición débil de la relación de estatus, y es ésta lo que me sugirió la utilización para el título de la obra de la noción levi-strassiana de "estrategias elementales", que reciclo aquí, no sin inmarrarme todas las libertades que consideré necesarias.

En el capítulo 2 -"El género en la antropología y más allá de ella"-, argumento que es necesario diferenciar el juego de las identidades del trío del estatus que las une, reúna y organiza. En otras palabras, que es necesario escindir la trama de las representaciones, las ideologías, los discursos acuñados por las culturas y las prácticas de género para acceder a la esencia simbólica que instala el régimen jerárquico y lo reproduce. El patriarcado, nombre que recibe el orden de estatus en el caso del género, es, por lo tanto, una estructura de relaciones entre posiciones jerárquicamente ordenadas que tiene cotizaciones en el nivel observable, etnográfizable, pero que no se confunde con ese nivel factual; ni las consecuencias son lineales, casi salinamente determinadas ni siempre previsibles. Aunque los significantes con que se revisten esas posiciones en esa estructura es en la vida social, son variables y la fuerza conservadora de la lengua hace que las empíridan con las posiciones de la estructura que representan (llamadas así, en inglés, las autoras denominan *coeficientes*), el análisis debe exhibir la diferencia y mostrar la movilidad de los significantes en relación con el planteo estético de la estructura que los organiza y les da sentido y valor relativo.

El patriarcado es entendido, así, como perteneciente al espacio simbólico y, en lenguaje psicosocial, como la esferaitura inconsciente que conduce los afectos y distribuye valores entre los personajes del escenario social. La posición del patriarcado es, por lo tanto, una posición en el espacio simbólico, que se transpone en significantes variables; en el curso de las interacciones sociales. Por esta razón, el patriarcado es al mismo tiempo norma y proyecto de auto-reproducción y, como tal, su plan emerge de un escenarión de una "escucha" etnográfica demandada y sensible a las relaciones de poder y, si, a veces, inmensamente sutiles expresión discursiva.

Es posible, de esta forma, separar el nivel del patriarcado simbólico, el

nivel de los discursos o representaciones -la ideología de género vigente en una determinada sociedad- y el nivel de las prácticas. Y lo que se comprueba es que la fuerza, los tránsitos, las transformaciones, las ambivalencias y las formas de vivencia de género que resisten a ser encadradas en la matriz heterosexuado-hegemonía están y siempre estarán presentes en todos los contextos como parte de la interacción social y sexual. Sin embargo, el control del patriarcado y su ejercicio se ejerce como censura en el ámbito de la simbolización de esa fuerza -el árbito discursivo-, en el cual los significantes son disciplinados y organizados por categorías que corresponden a reglas puramente patriarcadas. El discurso cultural sobre el género restringe, limita, encierra las prácticas. Si, de hecho, este ensayo intenta mostrar que, comparado con otros ejemplos etnográficos, la construcción occidental del género es una de las menos creativas, una de las menos sofisticadas, pues enyema la sexualidad, la personalidad y los papeles sociales en el binomismo autoritario de manera mucho más esquemática que otras culturas no occidentales.

Para llegar a estos postulados, el texto aborda la ideología de género y los mapas y paralejos del pensamiento feminista y hace, también, una crítica de cierto tipo de "observación" etnográfica común en la práctica de los antropólogos. Argumenta que una observación simple, de corte puramente etnográfico no sirve para revelar la naturaleza jerárquica y la estructura de poder subyacente e inherente a las relaciones de género, que no son ni corporas de hombres ni cuerpos de mujeres, sino posiciones en relación jerárquicamente dispuestas. La trama de los afectos e investimientos, obviamente, es sustentada por la jerarquía, no es de fácil observación ni se revela a la mirada objetivadora de los etnógrafos. El patriarcado es, así, no solamente la organización de las estatus relativos de los miembros del grupo familiar de todas las culturas y de todas las épocas documentadas, sino la propia organización del campo simbólico en esta larga prehistoria de la humanidad de la cual nuestro tiempo todavía forma parte. Una estructura que fija y retiene los símbolos por medio de la intensa variiedad de los tipos de organizaciones familiares y de grupos comunitarios.

Basándose en evidencia etnográfica de una cultura particular, este ensayo propone una salida para la trama estética y alusiva del estructuralismo -lacaniano o levi-strassiano- para las relaciones de género y el bastidor simbólico que parece dominarlas. La solución que propongo es que estas posiciones relativas, al liberarse paulatinamente -a través de las luchas históricas del movimiento social y de los cambios en las prácticas sociales y sexuales- de su fijación ideológica en el binomismo autoritario serán cada vez más percibidas como lugares de tránsito, alternas al tránsito de los sujetos. Pero para que esto resulte en una transformación efectiva del mundo, será importantísimo hacer proliferar formas de significación para la realidad de estos tránsitos y de esta

circulación, inscribirlos en el patrón discursivo de la cultura. Cuanto más énfasis pongamos en los significantes expresivos del tránsito y de la movilidad de género, más próximos estaremos de un mundo capaz de trascender la prelustria patriarcal. Posiblemente esto también traiga aparejadas soluciones para la violencia inherente a la reproducción de todos los regímenes marcados por el estatus.

El capítulo 4 –“La célula violenta que Lacan no vio: un diálogo (censor) entre la antropología y el psicoanálisis”– trata de las posibilidades y las imposibilidades del trabajo conjunto entre la antropología y el psicoanálisis, ofrece pistas para la colaboración posible entre ambas disciplinas y monta un diálogo entre los hallazgos etnográficos de Maurice Godelier y uno de los enunciados nucleares del edificio conceptual lacaniano. Los Barrios de Nueva York, elmigrantes que Godelier dirigió durante aproximadamente 50 años, nos ayudan a entender que la proposición lacaniana de que “la mujer es el falso mientas que el hombre tiene el falso” hace referencia a un acto de apropiación que, aunque insinuado en la cultura de la especie a lo largo de una historia que se continúa con el tiempo filogenético, está lejos de ser pacífico, y que ese acto de apropiación es compelido a reproducirse por medios violentos regulares y cotidianamente.

Propongo, también, en este ensayo, una “antropología del sujeto” difensiva de una antropología de la identidad, de la subjetividad o de la construcción de la persona, capítulos ya clásicos de la disciplina, que sea capaz de utilizar el lente relativista para observar cómo los cuerpos, discursivas y maneras de interacciones en el campo de la interacción social varían, por el hecho de resaltar de la orientación moral de las diferentes culturas o épocas y de responder con alto grado de automatismo a lo que sus dispositivos tecnológicos y sus protocolos de etiqueta propician.

El tema encuentra continuidad en el capítulo 6 –“La economía del deseo en el espacio virtual: hablante sobre religión por Internet”–, que expone, a partir del registro y el análisis de varios casos de interacción virtual sobre temas de credo religioso, el carácter omnipotente del sujeto contemporáneo usuario de Internet y su “telescopía”. Muestra cómo una relación que aparentemente reformula las relaciones de género y parece trascender el determinismo biológico, al hacer de cuenta que el cuerpo puede ser inventado discursivamente en el ambiente cibernetico, da origen a un sentimiento de omnipotencia y multiplica la agresividad de los sujetos.

Utilizando conceptos psicoanalíticos, el argumento pretende mostrar que este “sujeto” contemporáneo resulta de la pretensión de los interlocutores del ciberspacio de dialogar como si el cuerpo no existiera. Se trata, por lo tanto, de un ejercicio de la antropología del sujeto propuesta anteriormente, en el capítulo 3, pues muestra la especificidad del sujeto contemporáneo occidental, así a

cierto tipo de tecnologías –tanto de comunicación como hílicas– que promueven o facilitan un posicionamiento tal de los sujetos que ellos pueden simular no sentir los límites impuestos por la materialidad de los cuerpos –propio y ajeno–. El cuerpo es entendido aquí como el primer otro, la primera experiencia del límite, la primera escena de la incompletud y de la falta. Cuando es forendizado, esta foreñación es potencializada por un dispositivo tecnológico, todas las otras formas de alteridad dejan de constituir el límite que el sujeto necesita para calificarse, literalmente, como un sujeto social. Estamos frente a una realidad regresiva, consecuencia de la fantasía narcisista de complejidad y de la negativa a reconocerse castrado, limitado por la materialidad, índice náusea de la finitud.

En el capítulo 4 –“La argamasa jerárquica: violencia moral, reproducción del mundo y la élite o la simbólica de Derecho”–, la violencia moral –psicológica– es relocada en el centro de la escena de la reproducción del régimen de estatus, tanto en el caso del orden de género como en el orden racial. Se enfatiza aquí el carácter “moral” y “mimético” de este tipo de violencia y su necesidad en un mundo jerárquico. La violencia moral no es vista como un mecanismo espurio ni mucho menos dispensable o erradicable del orden de género –ni de cualquier orden de estatus– sino como inherente y esencial. Por lo tanto, no se pone en aquí –como es habitual en otros análisis– su carácter de primer momento en la escalada de la violencia doméstica, es decir, de paso previo a la violencia física, sino su papel constitutivo que recicla diariamente el orden de estatus y que, en condiciones “normales”, se hasta para hacerlo.

Combatir esas formas mitimáticas de violencia es posible, pero es imprescindible entender esa lucha como parte de un trabajo de desestabilización y de erosión del propio orden de estatus, y no como un paliativo –una simple corrección de los excesos de violencia– para que éste pueda seguir su marcha autorestauradora. El objetivo es la construcción de una sociedad –por el momento y a falta de una perspectiva utópica más clara y convincente– postparticular.

En toda la obra se afirma que la moral y la costumbre son indisolubles de la dimensión violenta del régimen jerárquico. Si bien la esfera de la ley es concebida como regida por el orden del contrato, mientras la esfera de la costumbre es entendida como regida por el orden de estatus y, por lo tanto, en gran medida, inmóvil a la presión del contrato jurídico moderno sobre ella, sin embargo, tanto éste como el capítulo siguiente –capítulo 5: “Las estructuras elementales de la violencia: contrato y status en la etiología de la violencia”– defienden la necesidad de legislar en derechos humanos. Esta posición se explica no tanto por la productividad del Derecho en el sentido de que orienta las sentencias de los jueces, sino por su capacidad de simbolizar los elementos de un proyecto de mundo, crear un sistema de normas que permite constituir la ley como un

campos en disputa, como una arena política. La eficiencia simbólica del Derecho es entendida como la eficiencia de un sistema de normativación que crea realidad y permite comprender la narrativa histórica, mutable, del mundo.

Es también en este capítulo, homónimo del título de la obra, donde aparece una primera síntesis de lo temático central que hace residir en un enunciamiento descriptivo como *la creación del orden de género*, la condición indispensable para el credenciamiento de los que aspiran al estatus masculino y esperan poder comprender o eliñarse entre sí, regidos por un sistema contractual.

Si me pareció ésta la ubicación adecuada para el capítulo 7 –“La invención de la naturaleza: familia, sexo y género en la tradición religiosa afrobrasileña”– dentro de la lógica de la obra, ello no significa en qué medida lo sea en el orden cronológico de mi trayecto hacia la comprensión de los temas aquí tratados. Este ensayo etnográfico representa, de hecho, mi ingreso en el mundo de la reflexión sobre el género, y, creo no exagerar cuando afirmo que trajo mi posterior comprensión del tema que fue posible porque tuve la oportunidad de abocarlo desde la perspectiva que adquirí durante mi larga inmersión en la tradición religiosa afrobrasileña de Recife, en el noreste brasileño. El culto Xangô de Recife fue mi gran escuela de análisis de género, lo que me facilitó, más tarde, la lectura de la compleja producción intelectual de esta área de estudios y también la lectura de la perspectiva psicosocialista lacaniana.

Tn ese texto describo, a partir de los datos obtenidos durante mi extenso trabajo de campo, una sociedad androgina, donde en verdad no tiene sentido hablar de heterosexualidad o homosexualidad ya que se trata de una visión del mundo que obedece a patrones de género distintos de los occidentales. Vinculo en esta obra manera de “inventar la naturaleza”, radicalmente antiesencialista y antideterminista en lo biológico, es la experiencia de la esclavitud, que rompió el orden patriarcal africano y creó otro estatuto de la familia, de la descendencia, de la sexualidad, de la personabilidad y de la división sexual del trabajo.

Pero, no dije, de la mitad de los miembros del culto Xangô de Recife que inició mi reflexión sobre género. A partir de esta tradición crítica, marginal, que con su práctica derivada de la experiencia de la esclavitud y con su condición fracial de ser *orixá pachós, preto da sítio*, en el interior de la nación, elaboró un conjunto de enunciados que operan, por medio de un discurso irónico y cripto, nada más y nada menos que la desestimación del horizonte patriarcal hegemónico en la sociedad contemporánea. A partir de esta iniciación desestructurante e irónica a la ley del yéter, mi resultado más sencillo atrevíase con una mirada crítica los efectos del patriarcado simbólico en la interacción social.

Es en el capítulo 8, “Viernes, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yorubá”, que lo aprendido en la etnografía del Xangô de Recife alcanza su sentido pleno. Este ensayo muestra cómo, a pesar de las

deseventajas y las privaciones impuestas por la esclavitud, la virginalidad de la civilización ibérica yoruba para difundirse e imponer sus sistemas de creencia y convivencia en sociedades distintas –como Cuba y el Brasil durante la colonia y, en una otra ocasión más reciente, los Estados Unidos y los países de la cuenca del Río de la Plata– está estrechamente vinculada con la androginidad, la androginia y la ausencia de determinis no binarios de su concepción de género. También, muestra que la manera en que tres estudios en el mundo –una yoruba radicada en los Estados Unidos de Norteamérica, un estadounidense y la autora del texto, latinoamericana– formulan y�acionan las particularidades de los patrones de género yoruba depende exactamente de sus intereses y de la inserción geopolítica de su tarea intelectual.

Tres interpretaciones diferentes de la construcción de género en la tradición yoruba son analizadas en cuanto discursos posicionados e interesados de los respectivos autores para expeler la economía política del espacio etnográfico. Sin embargo, se comprueba que los tres autores, a pesar de sus diferencias, apuntan de forma inconfundible para el carácter esencialista antiessentialista de las concepciones de género en esa cultura, lo que paracaría indicar que esa característica tan notable de la tradición en cuestión podría estar en la base de su capacidad de crecimiento y su adaptación en el Nuevo Mundo. Mito en el periodo postesclavista como en el nuevo periodo de expansión; que vivió actualmente las religiones afrobrasileñas de origen yoruba. En el caso material de la etnografía afrobrasileña, el uso híbrido de los términos propios de la familia patriarcal, como la posición del padre, de la madre, del hijo mayor y la desconstitución de las ideas de convivencia, ni hogar, ni autoridad y herencia, acaba por desestabilizar la propia estructura y anular las bases de la matriz heterosexual propietaria patriarcal. Es a través de un “mal uso”, de una “mala práctica” del patriarcado mitológico, carente fundacional, que los miembros del culto se rien del orden de estatus. Del orden de las relaciones patriarcales a los afrodescendientes y del patriarcado simbólico cuyos mandatos son, en realidad, desmoronados al descubrir. Es por medio de esta desestabilización y una ignorancia irreverente que el orden caribe dentro del itinerario de las religiones afrobrasileñas.

Finalmente, dedico el capítulo 9 –“Los principios de la violencia”– a exporner de forma sintética las teés centrales que atraviesan toda la obra. Estas se refieren al papel de la violencia en la reproducción del orden de parentesco y a la interdependencia entre violencia y género, para afirmar que la articulación violencia es paradigmática de la economía simbólica de todos los regímenes de estatus. También se indica, ejemplificando con el discurso ibérico, desestabilizado e irónico del *viernes religioso afrorreligioso*, entendido como una forma efectiva de reflexividad, una posible salida de la humanidad en dirección a una época pospatriarcal.

I. LA ESTRUCTURA DE GÉNERO Y EL MANDATO DE VIOLACIÓN²

El presente análisis se refiere a lo que llamaré aquí "violación cruenta", a falta de una expresión más adecuada. La violación cruenta es la cometida en el anonimato de las calles, por personas desconocidas, anónimas, y en la cual, a menudo, la persuasión cumple un papel menor; el acto se realiza por medio de la fuerza o la amenaza de su uso. A los ojos del ciudadano común y poco conocedor de las cuestiones de género, éste es el tipo de violación que se enumera con más facilidad en la categoría de delito. A diferencia de otras formas de violencia de género, es mínima su ambigüedad en su acto cruento, posible gracias al potencial de fuerza física y el poder de muerte de un individuo sobre otro. Por eso mismo, una absoluta mayoría de los detenidos por atentados contra la libertad sexual está encuadrada en este tipo de delito, aunque éste represente una porción insignificante de las formas de violencia sexual e incluso, muy probablemente, de las formas de sexo forzado. Como se sabe, faltan las estadísticas y los procesos son pocos cuando se trata de abuso incestuoso o acoso producido en la privacidad de la vida doméstica.

A pesar de saber que las categorías jurídicas son bastante variables de un país a otro,³ no utilizaré aquí la noción de violación en ninguna de sus

² Con excepción del capítulo 2, la terminología es de Suzanne Poussier.

³ En el Brasil, el Código Penal define la violación como un delito de hecho privado y la encuadra en el artículo 203 (leyes 8089/90, 8672/90 y 8930/94), se la considera de materia muy significativa, como demuestran los delitos contra las costumbres y no contra las personas. Está restringida al sexo vaginal entre un hombre y una mujer, contra la voluntad de esta, concretándose dando al acto de la violencia una gravedad adicional. En esta legislación, por lo tanto, sólo hay violación cuando hay penetración del pene en la vagina. De acuerdo con la *Crimes des Droits de l'Homme* (1994, p. 92): "La violencia puede ser física, cuando el violador emplea la fuerza física para dominar a la mujer y someterla a una relación sexual, psicológica, cuando el violador provoca miedo o pánico en la víctima, si ésta queda inerte, sin posibilidades de reacción [.] con amenaza, cuando el violador amenaza a causar algún daño a la propietaria o otra persona de su entorno". Los términos abusivos distorsionan la conciencia cultural, como se ve, hoy de obligar, mediante violencia o grave amenaza, a practicar sexo anal a una, e imponer a través de la coerción o el apremio, la

acepciones legales sino en el sentido más corriente y, a mi entender, más adecuado, de cualquier forma de sexo forzado impuesto por un individuo con poder de intimidación sobre otro. Preferiría referirme a la violación como el uso y abuso del cuerpo del otro, *en que éste participe como victimario o violador compatriota*.

La significación de la "violación cruenta"

La violación cruenta es el tipo de delito con menor representación cuantitativa entre las formas de violencia sexual.¹ Como es sabido, la violencia cometida a los amos o cometidos en la intimidad del hogar entre personas emparejadas son las formas más comunes y frecuentes de estos delitos y constituyen, según las estadísticas conocidas en las más diversas localidades de Brasil y el exterior, aproximadamente el setenta por ciento de los casos. Así, la violación se pierde en gran medida, tanto en las estadísticas de los hechos como en la literatura existente, dentro del gran tema de la violencia doméstica, mucho más corriente en la vida y abordado con más frecuencia por los estudios de delitos sexuales. Asimismo, la literatura relativamente escasa sobre la violación cruenta es en su casi totalidad de orden pragmático, basada en estadísticas y destinada a instrucciones destinadas al público femenino sobre cómo evitar el delito o los pasos que debe seguir la víctima luego de haberlo sufrido.

Sin embargo, a pesar de su menor e relativamente baja, me gustaría ocuparme en el tema el interés de comprenderla, en la convicción de que es una más profunda una de las claves de la inteligibilidad de las agresiones de género en el mundo urbano y de la naturaleza estructuralmente conflictiva de esas relaciones, -lo que ofrece pistas valiosas para la comprensión del fenómeno de la violencia en general-. Esto se debe a la desdoblada irracionalidad del delito de violación. Como intelectual argumentar, así se presenta como un acto violento casi en estado puro, vale decir, despojado de finalidades o sumamente

tal como se desprende de innumerables relatos de presos comentados por violadores, podríamos decir, para parafrasear aquella expresión de Unicef sobre el significado de la obra de arte en la modernidad cuando habla del "arte por el arte", que en la sociedad contemporánea la violación es un fenómeno de

real o cierto tipo de forma de tortura de naturaleza sexual, aquello que en las descripciones de la ley en el Código Penal se define como "el uso y abuso del cuerpo del otro" (artículo 214), o como "abuso sexual" en su artículo 214 bis (ley 8939/91), y en 8939/91.

"agresor por la agresión", sin finalidad ulterior en términos pragmáticos. Y aun cuando se disfraze con alguna supuesta finalidad, en última instancia se revela como el surgimiento de una estructura si sujeto, una estructura en la cual la posibilidad de consumir e, ser del otro a través de "usurpación de su cuerpo es la función o el horizonte que, en definitiva, posibilita todo valor o significación. De improviso, un acto violento sin sentido atraviesa a un sujeto y sale a la superficie de la vida social como revelación de una latencia, una tensión que late en el sustrato de la ordenación jerárquica de la sociedad.

Desde el inicio de la investigación nace la certeza de que, si continuamos con la oportunidad y la disposición de escuchar atentamente lo que pueden decírnos los hombres que fueron capaces de cometer este delito, nos aproximaremos al enigma que representa tanto para ellos como para nosotros, el impulso agresivo propio y característico del "otro" más allá hacia quien muestra los signos y gestos de *lejanía/cercanía*. Hablamos de ello, en estos párrafos iniciales no resulta sencillo; me veo obligada, tan prematuramente, a hacer referencia a un "otro masculino" en contraste con "quien exhibe signos femeninos", en lugar de utilizar los habituales "hombre" y "mujer" porque, a decir verdad, la violación, en cuanto uso y abuso del cuerpo del otro, no es otra práctica exclusiva de los hombres ni son siempre las mujeres quienes la padecen. No podemos confiar ni nos ni por un instante con el liberal y lo que parece evidente por si mismo: si los lucíernos, nos alejarnos cada vez más de las estructuras subyacentes a los comportamientos que observamos. Con todo, así como un sujeto identificado con el registro afectivo masculino suele ser un bandido, también es estadísticamente más probable que los significantes de la feminidad estén asociados a la mujer.

Esta digresión cobra especial -pero no exclusiva- pertinencia en el trabajo que, por ejemplo, en el ambiente de la prisión, donde pese a estar en un medio poblado por anatomías de hombres, la estructura de género responde como *estadística de punto*, y con ella el uso y abuso del cuerpo de otros por otros.² No obstante lo dicho, y como consecuencia de la inercia constitutiva del lenguaje y la persuasión irresistible que los significantes ejercen sobre nosotros, mi discurso sobre lo femenino y lo masculino se deslizará aquí una y otra vez, y de manera ineludible, hacia los significantes *hombre* y *mujer*. Por consiguiente, los dejo instalados desde ya, pero con reservas.

La concepción de la violación presentada a continuación se basa de forma bastante libre y especulativa, en análisis de prontuarios y de acuerdos

² En Schibei (1990) se encontraron un exceso dinámico y re-establecido, y muy alejado por el horizonte de numerosas causas regularmente fluctuantes, de la vida sexual de los sujetos encarcelados en prisones de Costa Rica.

de violadores.⁷ Se trata de restos mortales de hombres encarcelados que, aunque temerosos, están casi siempre dispuestos a hablar y ansiosos por ser escuchados. Hombres que, como después comprobaremos, elaboran invariablemente, a lo largo de sus años de encierro, el hecho y las circunstancias de sus delitos, haciendo uso de los más recíprocos recursos analíticos y expresivos con que cuentan en cada caso. Su reflexión sobre los actos cometidos es de gran valor y rara vez atraviesa los muros de la cárcel. Hurgar en sus motivaciones, sus estrategias de autojustificación y, por último, en su propia comprensión de los actos perpetrados, es de máxima importancia porque ellos son actores protagonistas en la tragedia del género y testigos del carácter casi ineluctable del destino que esa estructura nos traza a todos. Por sus manos se alcanza la evidencia última de la indeleble huella de ese destino y gracias a sus confesiones podemos empezar a visualizar el mandato que el género nos impone. De este modo hacemos un apóteosis en campo en el cual la literatura aún es relativamente escasa, incluso en países como Estados Unidos, donde la violación es un delito de muy elevada incidencia.

La dimensión sociológica de la violación

Tanto las pruebas históricas como etnográficas muestran la universalidad de la experiencia de la violación. El acceso sexual al cuerpo de la mujer sin su consentimiento es un hecho sobre el cual todas las sociedades humanas tienen o

⁷ Un grupo de estudiantes de antropología bajo mi coordinación leyó los preludios de los ochenta y dos interiores continuados en abril de 1991 en la cárcel de Papuda, ejemplo: el penitenciario del Distrito Federal, Brasil, por delitos sustentados en los artículos 213 y 214 del Código Penal, es decir, "delitos contra la libertad sexual", aunque a veces considerados como otros como lesión corporal o delito contra la propiedad (véase Almeida França et al., 1995). En una segunda etapa, entre agosto de 1994 y abril de 1995, se procedió a realizar las entrevistas extensas, centradas en dimensiones internas y resultantes en alrededor de cincuenta grabaciones cada una, comúnmente efectuadas a lo largo de varias sesiones semanales. Los diálogos con los internos se realizaron cara a cara, en salas privadas, sin esposos, sin rejas ni vidrios que separaran a entre el autor y entre el interno y sus agentes penitenciarios dentro del recinto. Las entrevistas fueron abiertas y su principal objetivo era permitir al sujeto reflexionar y explotar sobre las circunstancias de los delitos cometidos así como rememorar el paisaje mental de estos momentos y los duros biogramas que creyese relacionadas. Este primer análisis de estos materiales, aquí publicado, puede considerarse todavía pionero, porque no utilizó de manera exhaustiva las entrevistas grabadas e intentó, en cambio, hacer un primer esbozo de los temas centrales que surgieron en ellas a la luz de una perspectiva histórica y cultural abarcadora

siguiente: noticias. Por debajo de este nivel meramente lúdico se esconden otros que es preciso considerar. Y justamente para indicar esa multiplicidad de niveles de comprensión de este fenómeno —que en cierto sentido lo hacen ser uno y el mismo y, a la vez, lo transforman en una serie de fenómenos diversos— habrá aquí de una fenomenología.

En el pleno stricto, las evidencias muestran que no existe sociedad donde no exista el fenómeno de la violación. Sin embargo, la variabilidad de la incidencia de esta práctica es notable: hay sociedades —típicamente Estados Unidos— donde esa incidencia es máxima, y otras en las cuales se reduce a casos extremadamente esporádicos y singulares, según la cultura y, en particular, la forma asumida por las relaciones de género en unas y otras culturas. En un estudio comparativo de ciento cincuenta y seis sociedades tribales, Peggy Sanday (1981) concluyó que existen sociedades "propensas a la violación" y "sociedades libres de la violación". No obstante, entre estas últimas la autora incluye las siguientes donde el acto es "raro", y en su artículo más reciente señala lo siguiente:

Al hablar de sociedad libre de violación no pretendo decir que ésta esté totalmente ausente. En Norteamérica Occidental, por ejemplo, durante 1981, dos informes policiales cuantificaron más de cincuenta violaciones en una población de tres millones de habitantes. Esta cifra puede compararse con los más de ochenta y dos mil casos "fondables" de violación registrados en los informes de diez habitaciones de Estados Unidos en 1982. Tal tipo de campo en ciertas sociedades es confirmar la clasificación de Norteamérica Occidental como libre de violación con respecto a Estados Unidos, una sociedad propensa a cometerla (Sanday, 1992, p. 91).

Las pruebas etnográficas ponen de relieve que en las sociedades tribales, se trate de indios americanos o sociedades polinesias o austríacas, la violación tiende a ser un acto punitivo y disciplinador de la mujer, practicado en grupo contra una víctima que se ha vuelto vulnerable por haber profanado secretos de la iniciación masculina, por no casar o haber perdido la protección del padre o los hermanos o por no usar una pieza de la vestimenta indicativa de que tiene esa protección o acusa su pertenencia al grupo. En las sociedades indígenas también existe la práctica de las guerras por mujeres, vale decir, el secuestro de mujeres de otros grupos para casarse con ellas, lo cual implica cierto tipo de violación para apropiarse de su capacidad reproductiva (véase Laraia, s.f.). En este aspecto, podemos decir que en esas sociedades la violación es, en general, una práctica reglamentada, prescrita dentro de determinadas condiciones, y no reviste el carácter de delito o delito que tiene para mestizo sentido común.

Con todo, también en nuestras sociedades la violencia puede practicarse en lindas y, según revelan maestros datos, con una intención puritana. De hecho, tanto en la dimensión histórica como en sus variantes culturales, es posible que las diferencias aparentes del feminismo se deriven de variaciones en la visión clásica de una misma estructura jerárquica, como puede ser la estructura de género. A decir verdad, es menester preguntarse si, la situación territorial y de estado en la cual se inscribe la violación en las sociedades premodernas, o el carácter de dominación de la mujer insubordinada que asume en las sociedades tribales, están muy distantes de la experiencia urbana contemporánea. A pesar de que, en este nuevo contexto, el acto cometido apunta ahora al disciplinamiento de una mujer genérica y ya no concreta, o implica un desafío dirigido a otro hombre también sin identidad individual, ambos componentes retienen, de algún modo, en los relatos de los violadores entrevistados. De tal modo, podríamos de una conducta referida a una estructura que, a despecho de las variaciones de sus manifestaciones históricas, se reproduce en un tiempo "metamaterial" (Knafova, 1981), fisiogénico. Una estructura arraigada en el terreno de lo simbólico y cuyo epifenómeno son las relaciones sociales, las interacciones entre hombres y mujeres históricas (Segundo, 1998).

En el planteo histórico, la violación acompañó a las sociedades a través de las épocas y en los más diversos regímenes políticos y condiciones de existencia. La investigación ya clásica de Sujor Brownmiller (1975) acumula pruebas de ello, que también ha sido tema de otros autores (Shuster, 1975, 1977). La gran diversidad de agresiones, no obstante, es la existente entre sociedades prehistóricas y modernas. En las primeras, la violación tiene de ser una cuestión de estado (Tomasek, 1992, pp. 19-21), una extensión de la cuestión de la soberanía territorial, puesto que, como territorio, la mujer y, más específicamente, el acceso sexual a ella, es un patrimonio, un bien por el cual los hombres compiten entre sí. En una ampliación interesante de ese aspecto, Richard Trexler (1995) comprueba, por ejemplo, que en la conquista de América (así como entre los pueblos autóctonos y entre los europeos en las pueblas anteriores al encuentro de ambos) el lenguaje del género estaba asociado al proceso de subordinación por la fuerza. En la bibliografía brasileña (Baines, 1991; Ramiro, 1995) hay asimismo evidencias de la feminización del印弟安人, de su infantilización, lo cual, una vez más, plantea la equivalencia de los términos "conquistado", "dominado", "sumetido" y "feminino".

Esta situación comienza a modificarse con el surgimiento de la modernidad y el individualismo que, poco a poco, extienden la ciudadanía a la mujer y la transforman así en sujeto de derecho a la par del hombre. De tal modo, en

condiciones de una modernidad plena o avanzada, ella dejó de ser una extensión del derecho de otro hombre y, por lo tanto, la violación pierde el carácter de una agresión que, transitivamente, afecta a otro hombre a través del cuerpo de la mujer, para ser entendida ya no sólo contra la persona de ésta. En rigor, podríamos decir que la violación se convierte en el delito en el sentido estricto del término con el advenimiento de la modernidad. A veces, puede considerarse la violación un acto regulado por las relaciones sociales, cuya aparición se asume a determinadas circunstancias del orden social.

Al mantener la idea de "delito contra las costumbres" y no contra la persona¹, la ley brasileña prolonga la noción premoderna de una agresión que, a través del cuerpo de la mujer, se dirige a otros y, en este, amenaza la veedades en su conjunto, al poner en riesgo derechos y prerrogativas de su marido y su marido, tales como, entre otros, el control de la herencia y la continuidad de la estirpe. A su vez, la figura legal de "legítima defensa de la honor", habitualmente invocada en los tribunales brasileños, pone de manifiesto el residuo de la sociedad de estatus, premoderna, que antecede a la sociedad moderna y contractual constituida por sujetos sin marca de género o raza, que entran en el derecho en un pie de igualdad. El delito por honor indica que el hombre es alcanzado y afectado en su integridad moral por los actos de las mujeres vinculadas a él.

Leer la legislación brasileña en esta perspectiva es importante, porque allí se advierte que la ley contra la violación no pretende proteger la víctima en su individualidad y su derecho ciudadano, sino el orden social, la "costumbre". La exclusividad de la violación y agresión, y la celosía de la definición legal de otros tipos posibles de violación subrayan este sentido, según el cual lo que interesa resguardar es en primer lugar la herencia y la continuidad de la estirpe. Simplemente se advierte la extraordinaria lentitud del tiempo de género, el grisal en el manto de sus estructuras.

En el mundo contemporáneo, además, las situaciones de guerra trasladan el hecho de que el sojuzgamiento de la mujer al estatus masculino aún está vigente. Así lo demuestran recientemente las violaciones masivas de mujeres durante la guerra de Yugoslavia. Es interesante constatar, en el relato de Bette Bencich, el aspecto de ofensiva y conquista de territorios que la violación volvió a asumir en ese conflicto.

Propiedad e invasión se apropiaron de las mujeres simultáneamente, siendo sujetos de violencia sexual y simbólicos en una confrontación entre hombres rivales que reprimió otras formas tradicionales del patriarcado (Barbosa, 2002), donde la incapacidad de los hombres de proteger a "sus" mujeres y controlar su sexualidad y poderosos se perdió como un sistema

ento de debilidad [...] El elemento adicional de la fecundación forzada de las mujeres eutanasias reveló un componente ideológico interenacial en la violencia sexual, ya que los soldados justificaban la violación como método para reproducir su propio grupo étnico (Derrida, 1995, p. 68).

Este resurgimiento o «resurgimiento» de lo premoderno y lo moderno nos recuerda la tesis de Carole Pateman que, en discrepancia con Freud, Leiva-Strauss y Lacan, no ve en el asesinato del padre el acto violento que funda la vida en sociedad y da paso a un contrato entre iguales, y se sitúa en cambio en un momento precedente que habla de la posibilidad de dominación del patriarcado. En una secuencia argumentativa a la vez mítica y lógica, Pateman apunta a la violación en el sentido de apropiación por la fuerza de todas las mujeres de su horda por parte del macho-padre-patriarcado primitivo, como el crimen que da origen a la primera Ley, la ley del estatus: la ley del género. El asesinato del padre marca el inicio de un contrato de mutuo reconocimiento de derechos entre hombres y, como tal, es posterior a la violación o apropiación de las mujeres por la fuerza, que marca el establecimiento de un sistema de estatus. En verdad, para Pateman, la violación y no el asesinato del padre que pone fin al incesto y permite la promulgación de la Ley que lo prohíbe, es el acto de fuerza originario, instituyente de la primera Ley, del fundamento del orden social.

Para esta autora, entonces, la ley del estatus desigual de los géneros es anterior al contrato entre hombres derivado del asesinato del padre. La regulación por medio del estatus precede la regulación contractual. En un comienzo, la ley se formula dentro de un sistema ya existente de estatus y se refiere a la protección y mantenimiento del estatus masculino. Una vez instaurado el sistema de contrato entre pares (o hombres), la mujer queda protegida en cuanto está puesta bajo el control de un hombre signatario de ese contrato; vale decir, el sistema de estatus se mantiene activo dentro del sistema de contrato. Si bien con la modernidad plena la mujer pasa a ser parte del sistema contractual, para Pateman, el sistema de estatus inherente al género sigue gestionando y latiendo detrás de la formalidad del contrato; nunca desaparece del todo y, en lo concerniente a las relaciones de género, hace que el sistema contractual jamás pueda alcanzar una vigencia plena. Las peculiaridades y contradicciones del contrato matrimonial, así como el acuerdo ligaz que se establece en la prostitución, mostriarán para esta autora la fragilidad del lenguaje contractual cuando se trata de género.

Los descubrimientos de Sophie Day entre las prostitutas londinenses, aunque no interpretados de esta forma por la autora, parecen proporcionar una ilustración de ese conflicto de estructuras fundadoras. En el contexto de

su trabajo, esas prostitutas incluyen en la noción de violación cualquier forma de ruptura unilateral del contrato establecido con el cliente por parte de este. Así, se consideran violación todas las infracciones al acuerdo, como la falta de pago del servicio, el pago con un cheque sin fondos, la no utilización o el abandono unilateral del preservativo, el intento de llevar a cabo prácticas sexuales no convenidas de antemano o el uso de la fuerza física. «La ruptura del contrato se califica de violación» (Day, 1994, p. 185). Creo que el uso de la categoría de «violación» de esta manera «funcionante», como la describe la autora (ibid., p. 179), no es casual ni limitada sino que pone de manifiesto una teoría propia de las prostitutas perfectamente compatible con el modelo de Pateman y susceptible de aplicarse a la violación en general y no sólo al marco profesional de las trabajadoras del sexo: la violación es justamente la infracción que demuestra la fragilidad y superficialidad del contrato cuando de relaciones de género se trata, y es siempre una ruptura contractual que pone en evidencia, en cualquier contexto, el sometimiento de los individuos a estructuras jerárquicamente constituidas. Un el punto a la vez mítico y lógico en que Pateman formula su modelo, es justamente la violación y no el asesinato del padre, como en el modelo freudiano de Totem y tabú— la que instaura la primera Ley, el orden del estatus, y esa ley, por lo tanto, se restaura y revitaliza eficazmente en ella.

En este contexto argumentativo, en el cual se señala el hecho de que las relaciones de género obedecen a estructuras de orden muy arcaico y responden a un tiempo extraordinariamente tenso, yo agregaría: a violación como una situación en la que un contrato que debería regular las relaciones entre individuos en la sociedad moderna se demuestra ineficaz para controlar el abuso de un género por el otro, derivado de su pensamiento regido por el estatus.

En realidad, sólo en la sociedad contractual la mujer queda marginada por la misma ley que rige las relaciones entre hombres en tanto sujetos de derecho. Sin embargo, afirma Pateman, la estructura de género nunca adquiere un carácter completamente contractual, y su régimen permanente es el estatus. Un caso particular es la violación como agresión a otro hombre a través de la apropiación de un cuerpo femenino, como conquista territorial, o como delito contra la sociedad y no contra la persona, comprobamos, una vez más, el aforamiento del régimen de estatus característico de la estructura jerárquica de género, a pesar del contexto moderno y supuestamente contractual.

Este aspecto es relevante aquí porque sólo este tipo de consideración permite comprender la afirmación repetida una y otra vez por los violadores condenados, en el sentido de que no les resultaba del todo claro que estaban cometiendo un delito en el momento de perpetrarlo. Lejos de desconocer de este tipo de afirmación o ignorarla, debemos entender lo que significa, sobre

toda en una casa), el como las dicas se trata del lado perverso de la supervivencia de un sistema patriarcal ordenado por el régimen jerárquico de estatus, para el cual la apropiación del cuerpo femenino, en determinados condicionamientos, es sustancial y necesariamente un delito. Esta apropiación, en el medio tradicional del cual se liberó, en el espacio público de una generación la mayoría de los violadores entrevistados, era regulada por la estrictitud, que vigilaba con diligencia la articulación del estatus con el contrato de no agresión y respeto mutuo entre parrocas. Y aún cuando la apropiación del cuerpo femenino (o feminizado por el acto mismo de su subordinación) se da en un mundo de superlativa modernidad y gran riqueza no es infrecuente, se proyecte en la superposición de dos sistemas, uno que eleva a la mujer a un estatus de otra dualidad y ciudadanía igual al de hombre, y otro que le impone su tutela. Este último, como comprueba Lluya Vogelman en su revelador estudio de la mentalidad de los violadores en Sudáfrica, sigue estableciendo que las mujeres que no son propiedad de un hombre (las que no están en una relación sexual efectiva) son percibidas como propiedad de todos los hombres. "La creencia pierde su autonomía física y sexual" (Vogelman, 1991, p. 178). Esta forma tiene su origen en un sistema de estatus, que rige el género y sigue apareciendo y depositando su vitalidad malterada.

Es necesario escuchar e intentar entender lo que se dice en las 27 tercetas aleatorias de ignorancia grave de la ley, por parte de los condenados de Brasilia. Sola esa comprensión puede conducirnos a estrategias eficaces de prevención. Dichas afirmaciones pueden indicar la existencia de un tipo de sujetos desorientados ante el enfrentamiento trágico y agonístico entre los órdenes normativos cuya tensión se resolvió en el tránsito abrupto y conflictivo del mundo tradicional a la modernidad. Esto significa que, en un contexto como este, el delito de violación se produce en el punto incierto del sistema de estatus al sistema de contrato pleno entre iguales, en el crepúsculo oscuro de la transición de un mundo a otro sin vincular con una homologación deseosa, satisfactoria y al alcance de todos. Sin duda, las características de la ciudad de Brasilia, con sus gigantescas extensiones vacías, el origen migratorio de la mayor parte de su población y la consiguiente ruptura con el régimen de comunidad, sus normas tradicionales reguladoras del estatus dentro del contrato social y la vigilancia activa de su cumplimiento, tienen un papel importante en la notable incidencia relativa de la violación entre los delitos cometidos en ella. La fórmula de Brasilia: grandes distancias y poca comunitad, constituye el edificio de cultura ideal para ese delito.

Por lo anterior, podría afirmarse que, más repetitivo y abarcante es el proceso de modernización y más brusca es la ruptura de los lazos comunitarios, menos discursivamente elaborado será el retroceso del sistema

de estatus y su capacidad de regular el comportamiento social. Las consecuencias consisten tanto en las brechas de descontrol social abiertas por este proceso de implantación de una modernidad poco reflexiva, como en la derroga a cién del sistema de estatus tradicional, que deja expuesto su lado perverso, a través del cual resurge el derecho natural de apropiación del cuerpo femenino cuando se lo percibe en condiciones de desprotección, vale decir, el aflojamiento de un estado de naturaleza.

El carácter responsive del acto y sus interpretaciones

Justamente aquí, en el contexto de esta evolución de la relación siempre tensa entre estatus y comunión, por un lado, y de suelto/cercado en el otro se abren las relaciones de género, por otro, es posible entender una serie de temas que recorren el discurso de los violadores y sugieren una triple referencia de este delito:

1. Como castigo o venganza contra una mujer genérica que sustrajo su lugar, esto es, de su posición subordinada y ostensiblemente incluida en un sistema de estatus. Y ese abusivo uso de su lugar abude a mostrar los signos de una socialidad y una sexualidad gobernadas de manera autónoma e igual, simplemente, a encontrarse físicamente lejos de la protección activa de otro hombre. El mero desplazamiento de la mujer hacia una posición no destinada a ella en la jerarquía del modelo tradicional pone en entredicho la pureza del hombre en esa estructura, ya que el estatus es siempre un valor en un sistema de relaciones. Más aún, en relaciones marcadas por el estatus, entre el género, el polo jerárquico se constiuye y renaza justamente a expensas de la subordinación del otro. Como si dijeran: el poder no existe sin la subordinación, ambos son subproductos de un mismo principio, una misma estructura, posibilitada por la usurpación del ser de uno por el otro. En un sentido metafórico, pero a veces también literal, la violación es un telocentralismo, en el cual lo dominante es obligado a ponerse en el lugar de el dueño de fuerza: poder, virilidad.

En ese aspecto, la violación se percibe como un acto disciplinador y vengador contra una mujer genéricamente abordada. El mandato de castigarla y sacarle su vitalidad se siente como una conmoción fuerte e ineludible. Por eso la violación es además un castigo y el violador, en su concepción moralizadora, "Sólo la mujer creyente es buena", nos dice un interno, lo cual significa: "sólo ella no merece ser violada". Y esto, a su vez, quiere decir "toda mujer que no sea rigidamente moral es susceptible de violación". Pasa sobre la mujer una sospecha que el violador no logra soportar, pues se vuelve contra él, contra su incapacidad de proveer el derecho viril y la capacidad de ejercer com-

tro sobre ella. Con la modernidad y la consiguiente exacerbación de la autonomía de las mujeres, esa tensión, naturalmente, se agudiza.

Al destacar el carácter genérico de la mujer abordada, reafirma justamente esto, que se trata de cualquier mujer, y su sujeción resulta necesaria para la economía simbólica del violador como índice de que el equilibrio del orden de género se mantiene intacto o ha sido restablecido. Esto coincide con el planteo de Sharon Marcus cuando señala que la interacción de la violación responde a una "hoja de ruta", en el sentido de una interlocución fija estructurada por una "gramática de violencia marcada por el género" ("gendered grammar of violence", Marcus, 1992, p. 592). La mujer genérica a la cual hace referencia es la mujer sujeta al papel femenino en este drama, la mujer con un itinerario fijo en esa estructura gramatical que opone sujetos y objetos de violencia marcados por el género. Por eso, afirma la autora, alterar esa hoja de ruta, romper su previsibilidad y la fijeza de sus roles puede ser una de las formas de "asestar un golpe mortal a la cultura de la violación" (ibid., p. 400).

2. Como agresión o afrenta contra otro hombre. Tampoco genérico, cuyo poder es desdoblado y su patrimonio dividido mediante la apropiación de un cuerpo femenino o en un movimiento de restauración de un poder perdido para él. En su análisis de dos pinturas de Rembrandt sobre la violación de Lucrecia, Mieke Bal sintetiza esta idea, bosquejando el legado de otros que pensaron y registraron esa percepción del sentido del delito:

"Los hombres violan lo que otros hombres poseen", escribió Catherine Stimpson (1980, p. 58). "Falso deseo" es la definición de Shakespeare, propuesta ya en el segundo verso de su *Lucrecia*: "Algo que se tiene". Es la expresión de René Girard (1961), Basavoodi Moore en el texto del libro de Lee Sedgwick (1985). Todas estas expectativas sugieren por qué los hombres violan, también y refieren a qué es una violación: un acto simbólico público. Además de ser una amenaza y asesinato psicológico, la violación es también un acto de lenguaje corporal manifestado a otros hombres a través de y en el cuerpo de una mujer (Bal, 1991, p. 85).

Esta situación es particularmente característica de sociedades de apartheid racial o social, en las cuales se hace sentir la existencia de fuertes barreras de exclusión y marginación. Ya es clásico la violación del hombre negro, tan presente en la literatura sociológica (véase, por ejemplo, Vogelman, 1991, p. 125). Pero no podemos dejar de recordar aquí la crítica de bell hooks (1992) a un tipo de interpretación que naturaliza y justifica la aspiración del hombre negro a acceder a las prerrogativas del patriarcado blanco en el sistema de estatus. La autora advierte que podría no ser así y, de hecho, afirma haber

encontrado a hombres que buscaban otras situaciones y crearon otros dispositivos familiares y sociales gracias a los cuales la restauración del estatus mediante la subordinación de la mujer frente a otros hombres no fuera imprescindible. De este modo, bell hooks desmata lo que podríamos llamar la hipótesis de la determinación (incipiente y homeostática) por el sentido de reparación de un equilibrio perdido de la violación. En efecto, es necesario hacer una crítica del mandato de violación en un sistema de estatus, y al mismo con ese fin la posibilidad de otras soluciones más felices para las relaciones de género. Fuestras palabras, con su fuerza y su clásica reflexión sobre la sexualidad del hombre negro, bell hooks (1992) señala que no debemos ver la restauración del estatus masculino mediante la subordinación voluntaria de la mujer como una salida inevitable y previsible al "problema" de la mujer maladada malograda, en contextos de extrema desigualdad en los cuales los hombres excluidos ya no están en condiciones de ejercer la autoridad reservada a ellos por el patriarcado.

3. Forma una dimensión de fuerza y virilidad ante una comunitad de pares, con el objetivo de garantizar e conservar un lugar entre ellos, proponiéndoles que uno tiene competencia sexual y fuerza física. Esto es característico de los y adolescentes competidores por parrillas, por lo común de jóvenes y habitualmente los más crueles. Sin embargo, en muchos de los testimonios escuchados, aunque se trate de un delito solitario, persiste la intención de hacerlo con pareja o ante una comunidad de interlocutores masculinos capaces de otorgar un crédito igual al perpetrador. Aunque la pachorra no esté físicamente presente durante la violación, forma parte del horizonte mental del violador joven. Y el acto de agresión encuentra su sentido más pleno en estos interlocutores en la sombra y no, como podría creerse, en un supuesto deseo de satisfacción sexual o de robo de un sexo no sexual que, de acuerdo con la norma, debiera congratularse en la forma de una relación matrimonial o en el intercambio de la prestación. Se trata más de la exhibición de la sexualidad como capacidad viril y violenta que de la búsqueda de placer sexual.

En este análisis, la violación aparece centrada en un drama de racionalidad que la hace inteligible en cuarto discurso para otros, o que encuentra su sentido en los personajes presentes en el paisaje mental del violador, a quienes se dirige este tipo de acto violento. Los tres referentes mencionados no impiden, no obstante, que las motivaciones de practicarlo varíen ampliamente entre extremos que parecerían no tener relación entre sí. Los desempeños del acto pueden variar entre una búsqueda del honor, en la cual la muerte de la víctima es la única resolución posible, y el manejo de una escena con parte del violador, en que la víctima es tratada con cuidado, como ocurre en los casos en los cuales el violador cubre el suelo donde la obligaría a tumbarse o modifica el tipo de relación sexual

después de enterarse de que es virgen, ambos registrados en los prómitarios y los testimonios recogidos. Estas brechas islandes, estos o escenas no cumplen la racionalidad general del acto *entre otros*. En su fantasía social representada de manera performativa, el violador intenta presentarse como más seductor o más violento, pero siempre frente a otros, según estos sus competidores y pares en la escena hélica entre hombres que es el horizonte de sentido de la violación, o la mujer transgresora que lo encarna y lo hace sufrir.

En 1971, en su estudio estadístico detallado de los patrones de violación en la ciudad de Nueva York, Menachem Amir posee por primera vez de relieve dos hechos cuya interrelación es relevante aquí: el primero es que no corresponde la atribución de psicopatologías individuales a los violadores, ya que el violador es suplemente un integrante más dentro de determinados grupos sociales, con valores y normas de conducta compartidos, lo que el autor denomina "subculturas":

Este abordaje propone, entre otras cosas, explicar la distribución y las patrones diferenciales del delito y de quienes lo cometen, no en términos de motivaciones individuales y procesos mentales no reproducibles que puedan hacerse aislado, sino en términos de variaciones entre grupos y subnormas culturales y condiciones sociales. Cada los más altos indicadores las transacciones estudiadas se llevan en grupos relativamente homogéneos, se sitúan por lo tanto, que cada grupo se sitúa en una subcultura (Amir, 1971, p. 319).

El segundo hecho es que las violaciones perpetradas en compañía, vale decir, por grupos de hombres o pandillas, son prácticamente tan comunes como las cometidas en solitario (Amir, 1971, p. 337).

En la obra que inicia la discusión de la violencia en la feminidad hay la convicción. Susan Brownmiller (1975) valora el descubrimiento estadístico de Amir y amplia sus conclusiones y consecuencias, destacando la importancia de la reflexión del matrón de que "el violador es un ofensor reservado y solitario", aunque no tener "ninguna patología identificable ni signos de los desvíos individuales y trastornos de la personalidad que pueden caracterizar a cualquier ofensor que comete cualquier tipo de delito" (Brownmiller, 1975, pp. 181-182). Esta autora también atribuye la "subcultura" de violadores de Amir a distintas épocas, sociedades y grupos sociales, para lo cual reúne evidencias en toda la extensión del espacio histórico, cultural y social. Como señalaré más adelante, esa "normalidad" del violador se ampliará aun más en la formulación de una tesis feminista, en la huella de la compilación de casos realizada por Brownmiller con un alcance universal. Así se evitan también los riesgos de una

teoría de la "subcultura" violenta en la cual la violación sea previsible, ya que de ese modo trasladarímos la sospecha de un "tipo" psicológico a un "tipo" social sin englobar en ella a las sociedades en su conjunto y valores bastante compuestos y difundidos.

El énfasis de mi análisis en este trabajo, a partir de una amplia escucha de los testimonios recogidos en la cárcel, apunta a un violador a quien, una cuadra de acción sola, podríamos describir como "acompañado" por su entorno como su paisaje mental "con él más presente allí", y a un acto intuitivamente ligado al mundo de interlocutores presentes en el horizonte intelectual, el thinkito diciéndole en qué se realiza. Por consiguiente, mi modelo presupone una estructura dialógica, en el sentido bayesiano, entre el violador y *otros* genericos, pobladores del imaginario, en la cual opera la suerte de la violación, entendida como un acto expresivo revelador de significados.

El ensayo está lleno de cosas y recuerdos de otros enunciados [...] y debe considerarse, sobre todo, como una respuesta a enunciados anteriores dentro de una esfera dada [...] lo refiere, lo orienta, lo completa, se basa en ellos [...] Por esto, recién el enunciado adquiere lleno de relaciones y respuestas que los enlazan en una esfera dada de "comunicación verbal" [...] la expresividad es un enunciado siempre en el marco o enmarcado, una respuesta, en otras palabras, en la medida en que se prepara relajarse con el objeto de comunicar, o mejor aún, en la relación del locutor con los enunciados del otro (Baptist, 1992, pp. 316-3, 7).

El enunciado siempre tiene un destinatario o receptor específico. Aunque bien, puede ser más o menos preciso, concreto, percibido con mayor o menor certeza al que el autor es lo produce en verbal experto y presume una comprensión respetiva. Este destinatario es el *argotido* [...] No obstante, al margen de ese destinatario o su segundo, el autor del enunciado, de modo más o menos consciente, presupone un destinatario superior o tercero, cuya comprensión o su respetiva absolutamente exacta se sitúa, sea en un espacio intangible sea en un terreno poético o teórico alejado [...] Tendrá que goce dentro de lo que el autor presenta por intermedio invisible, detrás de una comprensión respetiva y situado por encima de todos los participantes del enigma o los interlocutores (ibid., p. 356).

Esto no carece de consecuencias, pues si lo que hace significativo e inteligible el acto es la comunicación planteada por esos otros genéricos contenidos en el horizonte intelectual del violador, también es esa presencia, justamente, la que deberá suspenderse, neutralizarse, ejercitarse y sustituirse en cualquier proceso de rehabilitación que pretenda regular efecto.

Dicir que la violación debe comprenderse como un acto en compañía implica hacer hincapié en su dimensión intersubjetiva. La jerarquía de "compañantes" e interlocutores en la sombra que participan de ese acto se incorpora a la vida del sujeto desde un primer momento y a partir de allí siempre es constituyente. Se trata de una aprehension de los otros mediada por una comprensión de la generalidad y la estructura de la diferencia de género, así como la propia sensibilidad, trabajada por la socialización, a las exigencias que esa diferencia plantea al sujeto masculino para que este sea y tenga identidad como tal. Esas "compañas" silenciosas, que presionan, están incorporadas al sujeto y ya forman parte de él. Puede decirse, por lo tanto, que su acto, su delito, más que subjetivo, es intersubjetivo: participan otros imaginados.

Desde este punto de vista, es posible interpretar lo que ellos mismos intentan decir en las entrevistas realizadas cuando afirman, reiteradas veces, que "no fui yo" o "fui yo, pero otros me lo hacia hacer", "había algo, alguien más", cuya agencia cobra una indiscutible corporeidad y un poder determinante alcohol, droga, el diablo, un espíritu que "cobró cuerpo". Un compañero e incluso, en uno de los casos, un *coadulto* autor del delito, con nombre y apellido, que según el prematuro sueño inventado por el reo. Con estas escaudadas, el violador no trata simplemente de mentir o ocultar su culpabilidad. Más exactamente, intenta describir y examinar la experiencia de una falta de autonomía que lo deja perplejo: los otros, dentro de su conciencia, hablan a veces más alto que su razón propiamente subjetiva. Esta singular rigurosidad de las palabras es fundamental para comprender un tipo de delito enuyo sentido escapa a la racionalidad: no sólo el investigador sino también da sus propios autores, justificante porque su razón de ser no se agota en el miedillo sino que procede de un campo intersubjetivo que debe tomarse en cuenta para hacer que su acto, su "burdo", como dicen en algunas ocasiones, sea inteligible.

Sin embargo, esa misma característica de su personalidad puede allanar el camino para la transformación del sujeto y su rehabilitación, siempre y cuando, una perspectiva más leprosólogica que estructuralista, aceptemos que "esta experiencia de sí mismo, o de si mismo en relación con el otro, se ajusta contingenciente a ciertas fases y es modulada por las circunstancias" (Jackson, 1996, p. 27), y creamos que el violador puede verse libre de los "fantasmas" que lo acompañan y se hacen demandas, para abrirse e incorporar un mundo de roles transformados: una mujer cuya libertad no la amargue, unos compañeros que no le impongan condiciones para pertenecer y unos antagonistas que no impongan a sus mujeres una extensión de sus posesiones y su fuerza.

Modelos interpretativos: la perspectiva médico-legal, la perspectiva feminista y la perspectiva del mandato del poder en la estructura de género

Lo que hemos señalado hasta aquí concide en sugerir que la violación siempre apunta a una experiencia de masculinidad fragilizada. Y éste sería el significado último de la tan comentada violación cometida en el violador por sus compañeros del ámbito escolar. "Presiones" es el nombre dado a este tipo de maltrato sexualizado infligido y pedecido en la prisión. Y si bien el término puede ser tan enfermizo, es posible que también sea la señal de una coacción para doblegar, ases y aceptar una posición aline con la propia naturaleza en la estructura de relaciones históricamente marcada por una concepción de los lugares y atributos de género. No se trata ni remotamente de un "castigo" como lo caracteriza popularmente el folclor de los cárceles, sino de algo más profundo: anunculado, hecho público y constatado en la escasa virilidad del violador, de su masculinidad frágil. Un ejemplo más en la sociología profunda que suelen concebir las teorías locales.

"Masculinidad" representa aquí una identidad dependiente de un estatus que engloba, sintetiza y confunde poder sexual, poder social y poder de muerte. "Los hombres", dice Ken Plummer en un interesante análisis de las relaciones entre masculinidad, poder y violación, "se autodefinen a partir de su cultura como personas con necesidad de estar en control, un proceso que comienza a aprender en la infancia (ibidem). Si este núcleo de control desparece o se pone en duda, puede producirse una reacción a esa vulnerabilidad. [...] Esta crisis en el relatosentido puede ser la dimensión central que es precisa analizar para tener acceso a las distintas facetas de la violación [...] los miembros de los grupos sociales más bajos parecen ser especialmente vulnerables. En la clase trabajadora y las minorías raciales esa crisis alcanza su máxima magnitud, en el fondo de la escala social, su sentido de la masculinidad es absolutamente fundamental" (Plummer, 1984, p. 49). Para este autor, "el problema de la violación se convierte, en gran medida, en el problema de la masculinidad, y es este el que debe investigarse si se pretende resolver algún día el problema" (*ibid.*, p. 53). Lo cual significa, justamente, comprender al hombre a quién apela en este trabajo, y los traumas de sentido en los que se entrelazan la masculinidad y el fundamento de la violación.

De tal modo, la violación puede comprenderse como una forma de restaurar el estatus masculino dañado, albergando aquella sospecha de una astuta y la ganancia (fácil) en un desafío a los otros hombres y a la mujer que cortó los lazos de dependencia del orden del estatus, todos ellos genéricamente entendidos. En rigor de verdad, no se trata de que el hombre padece violar; sino de una

invención de esta hipótesis, debe sentir si no que las vías del Hecho, o, al menos de manera alegórica, metafísica o en la fantasía. Este abuso estructuralmente previsto, es la suposición del varón, acto vano que se perpetrado para ser *hombría*, relacionarse con el hombre en detrimento del otro, a expensas de la mujer, en un horizonte de patres. Cabe lugar dentro de un doble doble vínculo: el doble vínculo de los mensajes contradictorios del orden del estatus y el orden constitucional, y el doble vínculo inherente a la naturaleza del patriarcado que debe ser autoridad moral y poder al mismo tiempo.

El estatus masculino, como lo definen en un diccionario que tienen los rituales de iniciación de los hombres y las reglas trascendentales de acceso a él, debe conquistarse por medio de pruebas y la superación de desafíos que, muchas veces, exige una osadía y contemplar la posibilidad de la muerte. Aunque en el estatus se adquiere, se conquista, existe el riesgo constante de perderlo y, por lo tanto, es preciso asegurarlo y restaurarlo diariamente. Si el lenguaje de la feminidad es un lenguaje perturbador, el lenguaje de la masculinidad es un lenguaje violento (o conquistador) y preserva una actividad de un valor. La celebración de lo comprendible en el lenguaje de esta diferencia y como movimiento de restauración de un estatus siempre a punto de perderse y restaurarlo, es su vez, a expensas y en desmedro de otro, temoroso de cuya subordinación se vuelve dependiente.

Como corolario de sus investigaciones durante más de tres décadas entre los barrios de Nueva Granada, Giddings afirma que “yo quería descubrir el secreto más sorprendente y mejor guardado del lago, la iluminación de la esencia de los hombres: su brío y sentido de la masculinidad; es, en verdad, de los *machos* y los *robados* por *ellos* quienes, *dando entonación al hombrío*, con su autoridad (Giddings, 1998, p. 182). La explotación de lo femenino (o por la fuerza, por el rubor) se expresa aquí de una manera asombrosamente cercana a la máxima acanalada según la cual “la imperfección falso”, mientras que “el hombre tiene el falso” (Lacan, 1977, p. 289). De este modo se señala tan bien lo que circula desde la mujer hacia el hombre como excepción, condición sine qua non de la masculinidad. Pero si esto forma parte de una esencia, identificable en universos tan distantes, significa que la “fragilidad” masculina y su dependencia de una “matriarca” que chepa o reba lo femenino invoca una confianza en su poder, la “firmeza” de algunos individuos y de los integrantes de ciudades de algunas categorías sociales, son parte esencial para de la propia estructura y la naturaleza de sus sistemas.

La atribución de un sentimiento de inferioridad y una “masculinidad dañada” como fundamento que en su medida la violencia es bastante recurrente en la literatura (vease, entre otros, Thompson, 1998, y West, Rey y Nichols, 1978), como también Helene; Saltz y Seck de Almeida “el poder...? por

tener una eficacia relativa y potosa, no puede prescindir de la fuerza. Por lo tanto, esta forma de violencia delata la impotencia de quien afirma la jerarquía en ese juego, para mantener el alto bajo su dominio absoluto” (1995, p. 216). Es importante señalar aquí, sin embargo, una posición que se separa tanto de un modelo explicativo centrado en la patología individual del delincuente (en este caso, su fragilidad y emasculación) como de su explicación por un supuesto poder que formaría parte de la naturaleza del hombre. No se trata de una problemática limitada a la esfera del individuo ni en la consecuencia directa y esperable del ejercicio del poder de hombre sobre la mujer.

Diana Scully, en un exhaustivo e inteligente análisis de un corpus de entrevistas con siete varones violadores condenados, proclama el antagonismo de las dos tesis:

En contraste con el modelo psicopatológico, este libro se basa en una perspectiva liberalista y en el supuesto premiso de que la violencia sexual tiene su origen socializado (de las relaciones entre las personas). De acuerdo con esto, la explotación de los estereotipos de los hombres seঙiliza en la violencia en las relaciones entre los varones y las mujeres, y en la integración a las relaciones familiares y laborales de sus padres o esposos y sus hijos varones. La violencia es utilizada como estrategia de control y considerada como resultado de la socialización psicosocial y cultural (sexualizada) y social (Scully, 1994, p. 163).

La autora expone de manera convincente las razones que la apartan de las explicaciones psicopatológicas, al señalar que “no separan” la violencia sexual del resto del mundo “normal” o colectivo y las sitúan en una gama de comportamiento “especial”, “que pierde conexión conmigo a los hombres ‘normales’”. De este modo, el autor daje “puedo vivir más allá del rostro individual”, “unos pocos hombres en espíritu” [...]. Así, el modelo psicopatológico o médico legal de la violación prefiere de la generalidad al singular o individualizado de una sociedad que puede precipitar la violencia sexual contra las mujeres” (Scully, 1994, p. 45). Por su parte, la tesis feminista “ve la violación como una extensión de la conducta familiar y matriarcal, el resultado de la adaptación a los valores y privilegios que definen el rol masculino en las sociedades patriarcales” (*ibid.*, p. 49).

A mi entender, el discurso de los violadores entrevistados indica una tercera posición, al tentarla hacia lo que podríamos describir como un “mundo de y para ellos”. Este mundo, planteado por la sociedad, rigió en el horizonte mental del hombre sexualmente agresivo por la presencia de interlocutores en las sombras, a los cuales el delincuente dirige su acto y en quienes este adquie-

de su pleno sentido. Y el mandato expresa el precepto social de que ese hombre debe ser capaz de demostrar su virilidad, en cuanto empuje irreductible de masculinidad y sujetividad, mediante la exacción de la dádiva de lo femenino. Ante la imposibilidad de obtenerlo por conducto de procedimientos amparados por la ley, aquellas presencias fuerzan al hombre a arriesgarla con medios violentos. La entrega de la dádiva de lo femenino es la condición que hace posible el surgimiento de lo masculino y su reconocimiento como sujeto así posicionado. En otras palabras, el sujeto no varía porque tiene poder o para demostrar que lo tiene. Sino porque debe *obtenerla*.

La dimensión simbólica de la violación

Me parece posible, de hecho, afirmar que la violación forma parte de una estructura de subordinación que es anterior a cualquier escena que la dramatice; lo de concretizarlo, como señala Kaja Silverman (1992) con respecto a la estructura de género, la violación participa del horizonte de lo simbólico, y solo por esa razón ciertas escenas no explícitamente sexuales pueden ser leídas como encarnaciones de ese terreno simbólico y su ordenamiento. El uso y abuso del cuerpo del otro sin su consentimiento puede darse de diferentes formas, no todas igualmente observables.

Hablaría entonces, en primer lugar, de lo que podríamos llamar "violación alegórica", en la cual no se produce un contacto que pueda calificarse de sexual pero hay intención de abuso y manipulación indecada del otro. Imaginemos la escena de una película en la cual un violador asuelta en secundario, intimidando a las mujeres que va ver en el. El relato llega a su clímax cuando, finalmente, el violador consigue irrumpir en la casa de la protagonista. Una vez frente a ésta, procede a cometer el tan temido acto. Pero ese acto, en este relato en particular, consiste en hacerse evidente a la aterrada víctima. Tras lo cual, al modo de un sadismo perverso, el victimario arroja agua sobre la cabeza de la mujer humillada. Imaginemos que el trauma de la humillación se dramatiza como desvastador pero al parecer no ha habido ningún contacto sexual. Este es el ejemplo paradigmático de lo que denominé violación alegórica, en la que un acto de manipulación forzada del cuerpo del otro desencadena un sentimiento de terror y humillación idéntico al causado por una violación clínica. Sólo la existencia de una estructura profunda previa a ese acto de poder y sometimiento nos permite hacer esta lectura y, lo que es aún más importante, permitir a la víctima experimentar su terror.

Existen además otras formas de violación metafórica, consistentes en transformaciones más o menos alejadas del prototipo propiamente sexual, como

una práctica habitual en 1996 y 1997 entre las bandas de ladrones de la ciudad de México, que después de robarlas rapaban la cabeza de las mujeres victimizadas, imponiéndoles lo que se entendió consensualmente como "vejámen" e "humillación" y también puede ser comprendido como una violación metafórica, pues resultaba en un "castigo adicional" que debían sufrir las mujeres -y no los hombres asaltados- únicamente a causa de su género.

Otro ejemplo de una violación más simbolizada que física es la definición "incluyente" de ese acto utilizada por las prostitutas londinenses en el marco de su trabajo, según la cual "la violencia física o la amenaza de violencia se incluye en la misma categoría que el incumplimiento del contrato de servicio concertado" (Day, 1994, p. 179) por parte del cliente; entre las infracciones se cuentan, por ejemplo, sacarse el preservativo, no pagar lo acordado, dar un cheque sin fondos u obligarlas a prácticas no convencidas durante la relación sexual. Todas estas y otras formas de ruptura del contrato pre establecido entre la prostituta y el cliente son denominadas "violación" por las trabajadoras sexuales.

No obstante, la alegoría por excelencias, a mi juicio, la constituida por la mirada fija o mirada lila masculina, en su depresión simbólica del cuerpo femenino fraguado. La mirada fija, en oposición al mirar, fue teorizada por Lacan y examinada de manera esclarecedora en su mecánica por Kaja Silverman (1986). Este tipo de intervención visual procede al escrutinio de su objeto sin que pueda deducirse la compatibilidad de posiciones entre observador y observado, y en este carácter se diferencia del mirar: éste se intercambia, mientras que la mirada fija es imperativa, sobre todo la escena y captura a su presa. La cámara fotográfica incorpora este tipo de intervención visual en el mundo: "cuando sentimos la mirada de la sociedad lila en nosotros, nos sentimos fotográficamente 'cuadrados' [...] cuando una cámara real se vuelve hacia nosotros, nos sentimos constituidos subjetivamente, como si la fotografía resultante pudiera de algún modo determinar 'quienes somos'" (Silverman, 1996, p. 135). La mirada fija, como la violación, captura y encierra a su blanco, fijándolo a ubicarse en un lugar que se convierte en destino, un lugar del cual no hay escapatoria, una subjetividad obligatoria. Recuerdo el comentario de Frantz Fanon, en *Piel negra, máscaras blancas*, sobre la alegoría del amo y el esclavo en Hegel: en la versión colonial de esta dialéctica, dice Fanon, el amo imperial niega al colonizado su necesidad, sofoca la reacción. La que es ese mirar abusivo, rapaz, que está al margen del deseo y, sobre todo, fuera del alcance del deseo del otro. Como tal, constituye la forma más despojada de violación.

Podríamos preguntarnos por qué son posibles esas formas alegóricas y metafóricas de la violación resultantes en actos de sentido y valor equivalentes, y en qué medida exactamente su equivalencia. En su interpretación de una

ser e de representaciones pictóricas de la violación de Encrucia. Mické Bal, en la obra ya citada, afirma que "la violación no puede visualizarse porque la experiencia, tanto en su dimensión física como psicológica... es interior. La violación ocurre adentro". En este sentido, es imaginada por definición y solo puede existir como experiencia y memoria, como *signo* traducida en signos, aunque *adequadamente objetivable*" (Bal, 1991, p. 68). Siendo así, una serie de conductas que expresan trampas-posiciones de una relación simbólica de abuso y usurpación unilateral pueden entenderse como equivalentes y paralelas en materia de violación no tipo de experiencia.

Por otro lado, sería posible afirmar que la violación, aun cuando incluye un lugar a dudas la compunción sexual, intenta en realidad un acto consumador como la escenificación de una consternación, inevitablemente retrapada en la enfermería de la feminista. En otras palabras, si para la víctima solo se consuma como violación en su intensidad, para el violador es la trampa de una fantasía. Esto hace imposible, en las entociones que desata, la proximidad entre sus formas alegóricas y violentas. La violación siempre es una metáfora, una representación de una escena anterior, ya producida, a la cual se intenta intelectualmente regresar. Es una tentativa de retorno nunca consumada. Fantasía de consumación que, en rigor, acaba en una consternación. Constitución que pone en escena la sexualidad pectoral o la alegoría. De ahí su serialidad característica, sin crecimiento ni repetición. Y de allí, también, su asociación preferencial con sobreedades: la gran inclinación consumista como fruktos. Unidos, donde la escenificación juguetona, recurrente y serial de la sociedad es más típica.

La rationalidad de la violación

De los delitos de los violadores condenados surge de manera reiterada la opacidad del acto para la conciencia de quien lo comete. Así, cuando comparan la violación con otros delitos, compruebanlo que carece de la dimensión instrumental propia de estos. El robo es motivado por el deseo de apropiarse de los bienes de la víctima. El homicidio, por supuesto, pide dignificarse en un deseo de venganza, en el miedo y para defendarse de una posible amenaza o elacionar, o en un encargo a cambio de una suma de dinero. Agunos testimonios aluden a la oportunidad brindada por un ladrón no exhausta para apoderarse de algo más y dejar ver la violación como un robo o como parte de un robo. En un primer análisis, este tipo estaría, por ende, más cerca de una instrumentalidad, la apropiación por la fuerza de un servicio sexual. En verdad, toda violación es un robo de algo, con la salvedad de que ese algo, como se advierte posteriormente, no puede robarse: es un bien hiduz, percebido alto y bajo. Se trata,

en fin, de la ejecución de la dominación en el cielo, es decir, la dimensión de la masculinidad. Y en las declaraciones reaparece el perplejidad por la racionalidad del acto. Porque, en última instancia, con la violación no se gana nada. Es pura pérdida, en ese desde el punto de vista del violador.

Podríamos decir que es un acto crimen ignoble, percibido a posteriori como racional, carente de sentido. Se parecería, en antípodo, a lo que Joachim Fletcher, en su ensayo de la obra de Stoyanellies, Hasta la violencia expresiva, que constituye un "lugar emocionalmente satisfactorio en sí mismo", en contraste con la "violencia institucional", como "medio cuestionable e ignorable para alcanzar un objetivo determinado" (Fletcher, 1997, p. 52). Sin embargo, las cosas no ocurren de todo así, porque de hecho la violación responde dialógicamente a la interpretación de personajes que pueblan el imaginario del perpetrador, figuras genéricas que lo apientan y exigen restaurar un orden dañado. En última instancia, está en juego la virilidad y el prestigio personal que la violación confiere como tal. Escribir a decirse, por lo tanto, que se trata de una violencia instrumental orientada hacia un valor, esto es, la reparación o adquisición de un prestigio.

Sin embargo, me gustaría insistir en que la aparente falta de rationalidad racional reaparece como perplejidad en el discurso de los supervisores. A los ojos de estos, el deseo o la intención que impulsa al acto de violación esmerita, callejero, carece casi por completo de instrumentalidad. Si este delito, cuando se comete contra una persona manejada, puebla pensarse como un intento de satisfacer el deseo sexual telepítico a una persona en particular, es de casualidad una violación perpetrada en la calle la y tienen que no parece darse de ese modo. En el discurso de los violadores se refiere a idea de que se trata de cualquier hombre y, lo cual es más sorprendente, muchas veces de un hombre considerado abominable o, por lo menos, no especialmente deseable. Por eso, aunque la sexualidad proporcione el armamento instrumental para perpetrar la agresión, el ataque no es propiamente del orden de la sexualidad. Para poder extendernos sobre este aspecto, fundamental pero evanescente, deberíamos cesar y girarlos a la compleja tarea de investigar las relaciones entre sexualidad y agresividad, y proguionar si es posible, de hecho, separar estos dos conceptos. En otras palabras, deberíamos examinar en detalle las posibilidades de definir, en fin, la sexualidad como tal y perfectamente aplicable a la experiencia humana. Por el momento, sólo es posible atenerse, como hemos hecho en este análisis, a las percepciones de los violadores, actores.

Esta ambigüedad de sujetos, esta superposición de sus ámbitos de la sexualidad y el poder, tiene como consecuencia, un aparentemente operante y racional el con que se presenta la práctica de la violación cruenta a los ojos de sus propios perpetradores. A decir verdad, en el caso de la violación cruenta entre personas

conocidas también termina por prescindir el aspecto irracional, pues la pregunta reaparece con otra forma: ¿cómo se puede impedir y hasta eliminar a quien instantáneamente era objeto de deseo? Tuviendo en cuenta que esta cuestión de dísula solución no constituye un problema inquietante exclusivamente para nosotros, sino que muchas veces lo es para el propio violador.

Por todo, es necesario señalar además que ningún delito se agota en su finalidad instrumental. Todo delito es más grande que su objetivo: es una forma de habla, parte de un discurso que tuvo que proseguir por las vías del hechizo; es una rúbrica, un perfil. Y por esa razón es poco habitual el delito que utiliza la fuerza estrictamente necesaria para alcanzar su meta. Siempre hay un gesto de más, una mezcla de más, un rasgo que excede su finalidad racional. Por lo tanto casi todos los delitos se aproximan en alguna medida a la violación, por su naturaleza excesiva y arbitraria. Sin embargo, si en los actos violentos en general habla el sujeto, me inclino a creer que, a través de ella, en la violación habla más allá una estructura que lo distorsiona y lo destruye en esa palabra como un juguete perdedero de su lógica inevitable. A continuación, intentaré demostrar esta tesis.

La dimensión psicoanalítica de la violación

Si hasta aquí hablé de una racionalidad social del acto, que es preciso descubrir en sujetos interlocutores en la escena, en las cuales intenta dirigirse el discurso de la violación, los procesos que ahora examinaré señalan una racionalidad que podemos ver en las tensiones intrapsíquicas capaces de explicar la compulsión y la repetición de un tipo de acto que, en íntima instanciación, es autodestructivo y no proporciona a su perpetrador ganancia o salida algunas al margen de un alivio extraordinariamente fugaz del sufrimiento psíquico. Trataré de identificar aquí brevemente, y de manera programática, los procesos y mecanismos psicológicos de los cuales forma parte la violación y que *hablan de la intrusión, en el principio intrapsíquico del sujeto, del mandato social que pesa sobre lo masculino*. No obstante, quiero hacer notar que no se trata de encontrar una causalidad psicológica de la violación gracias a la identificación de psicopatologías específicas. Menos bien Amir, en la obra ya citada, probó exhaustivamente la infinitud de la búsqueda de este tipo de causalidad en las psicopatologías individuales. Nuestro tarea es mostrar cómo arrumpe el universo social en la dimensión intrapsíquica para, a través de ella, encarar las acciones individuales.

Enumraré rápidamente algunos conceptos psicoanalíticos que pueden servir para identificar ciertas estrategias presentes en las palabras de los condenados:

1. El concepto de narcisismo es el que vincula con mayor claridad las exigencias del medio social que pesan sobre el violador, tal como las describió hasta aquí, y el estado interno en torno de su delito. Narcisismo masculino, en el sentido elaborado por Kaja Silverman (1992), de la escuchafacil, por parte del sujeto masculino, de una no castigadora, la negación performativa de su falta. Se trata de un montaje en el cual el sujeto representa el papel de no castigado, vale decir, alguien que no es vulnerable a la experiencia de la falta y para quien, por lo tanto, el acto sexual no va a tener ese valor. El sujeto está tan absorto en la representación de ese papel vital para su autoimagen que la víctima entra en escena como mero soporte de su rol. Por esa razón, en el deseo en el sufriendo de la víctima quedan registrados en la conciencia del violador durante el lapsus en que éste está bajo los efectos de la escucha narcisista, control de su delito.

2. Una de las tramas más frecuentes que pueden captarse en las palabras de los violadores dicta un tipo particular de *soy, no soy y yo*. En algunos de ellos, la culpa parece preceder al acto y es parte de un aspecto constitutivo de su persona. El acto de la violación sólo parece venir a confirmar esa culpabilidad previa. El hecho que espere y incluso busque un castigo está, al parecer, dictado por una autoabominación previstamente. Detrás de algunos testigos se advierte una curiosa inversión: "el violador es antisocial, por eso viola", en vez de "el violador viola, por eso es antisocial". En este sentido, varios testimonios recuerdan la culpa previa y la búsqueda de castigo a cambio de una masculinidad bajo sospecha que Freud leerá en la personalidad de Dostoyevski.

En efecto, en "Dostoyevski y el parentesco", Freud interpreta ce esta forma la ejecución de sus protagonistas -violentos, homicidas y egoístas-, así como su adicción al juego y su posible confección de un ataque sexual a una clienta: un padre punitivo y cruel que en nuestro caso podríamos reemplazar por un orden punitivo y cruel que le impone la duda sobre su propio valor y virilidad, y la vida bajo amenaza, instalar una culpa que solo descorra brevemente en el castigo. En sus crímenes, fictionales o reales, sugiere Freud: "En vez de auto-castigarse, logró hacerse castigar por el representante paterno. Tenemos aquí un trámite de la justificación psicológica de las penitencias aplicadas por la sociedad. Es sabido que grandes grupos de delincuentes desean ser castigados. Su deseo y lo exigen: si se ahorrara si minimizara la necesidad de infligirse el castigo" (Freud, 1980, p. 215). En la escuela de los testimonios advierte la presencia de este elemento: la búsqueda de castigo desempeña un papel fundamental en la práctica de la violación cruenta. Hay un odio previo que procurará su reconocimiento y su castigo. El reconocimiento de ese superyo autoritario y punitivo, que alcanza a otros para obtener la propia destrucción, del yo, se

ajustarnos bien a la idea de que el violador se aferra a una norma moral extremadamente fijo (o diría: patológicamente) rigurosa, estricta y seafiamos.

3. Muchos de los dethos de los violadores revelan un potente impulso autodestructivo asociado a la violación: una especie de suicidio consumado en el cuerpo del otro. La violación surge como agresión autoreflejada a través del otro, una agresión que vuelve al sujeto y lo degrada y devasta. El concepto de *pasaje al acto* me parece un instrumento útil para describir un proceso cuya mención comprenderé en el habla de los violadores. Si la noción de *acto* es planteada por Lacan en estrecha relación con aquél concepido en el seminario sobre la angustia, puede definirse como una acción ostentosa, demostrativa de una intención de significar, en la cual el sujeto habla pero lo hace por medio de un acto, el *pasaje al acto* señala la iteración de la estructura de lo simbólico a través del sujeto y a su costa. Al obrar, en esa explosión dramática que es el pasaje al acto, el sujeto "abandona la escena, así carece ya de un elemento de instrucción para el otro" (Gaeta, 1987, p. 131). En el caso de la violación como pasaje al acto, en y por la destrucción de la subjetividad de la víctima, queda abolido de un solo golpe la subjetividad del propio violador, ya que éste está constituida en estrecha dependencia de aquélla, y así cae por tierra en el instante mismo de su surgimiento la orden regida por esta gramática.

Podríamos decirlo con otras palabras: en un gesto desesperado por responder a un padre -o una orden- abusivo, el sujeto masculino se pone en su lugar y, al incorporarse -o incorporar la orden-, esencializa el abuso en un otro referente. Con la destrucción de la víctima en cuanto sujeto, su propio poder de muerte queda repentinamente sin apoyo. Abolido el poder con la eliminación de su razón de ser -la víctima en su subjetividad-, queda abolido el sujeto que se apoya en él y de él obtiene su identidad. Instantáneamente, el mismo abuso que habría desprendido el proceso se destruye con la destrucción del sujeto, aportándole un alivio inmediato. Si invertimos la lectura posterior, diríamos lo contrario, que el sujeto se autoeliminaria en la violación para destruir el abuso sofocado y, con él, al padre -o la orden- en cuya imagen se apoyaba ese abuso. La ineliminación del propio poder con la muerte -imaginaria o real- de su razón de ser -la víctima- equivale, por un momento, a la implicación de la esterilidad simbólica, lo cual da un breve respiro al sujeto in-victimado/violento gracias de ella. La compulsión de repetición se dota a que la estructura al otro, a través del sujeto, para ser de sacrificada inúnicamente durante un instante con la neutralización misma del sujeto violento en la eliminación de su víctima. El pasaje al acto es el siguiente: la destrucción del sujeto en su acto por su transmutación en pure vacío. El vacío de lo abolido, donde ya no hay distinción entre víctima y agresor. El vacío de la falta, del "objeto a".

4. Por último, la violación se presenta en escenarios como un gesto de

posesión violenta de la figura materna negada, una madre genérica de quien no se necesita ni se pretende consentimiento. Un acto sólo de reconocimiento y castigo, en el cual predominaría el aspecto puritano en función de la pretensión de que no hay falta y en concordancia con el protagonismo de un sujeto que se considera e comunica castigado y, para él, mitiga la escena de la violación.

Unas palabras sobre la prevención

Cualquier discurso sobre la prevención debe partir de la siguiente pregunta: si el abuso y la explotación de lo femenino son, como dijimos, parte constitutiva de la estructura de género, y la fantasía difusa del abuso del otro es omnipresente, ya que supera el imaginario social y estructura las relaciones sociales, ¿en qué momento y por medio de qué proceso la apropiación de "otro" que alimenta la identidad masculina sale de su confinamiento en la imaginación colectiva y se instala en las relaciones concretas entre las personas con la forma de acto y violencia? ¿En qué circunstancias ese la barrera que contiene la fantasía y se desencadena el acto cruento? ¿Por qué y cuándo se abre la caja negra de la fantasía para que el acto violento se instale en las relaciones interpersonales? En parte, algunos de los elementos para responder a esta pregunta ya fueron propuestos en lo largo del artículo. Pero corresponde destacar aquí la importancia de la pregunta para la cuestión de la prevención.

Alexaminarla con mayor detallamiento, advertimos que, de algún modo, la prevención pragmática de la violación cruenta podría significar, de manera no tanto crítica, el respaldo del régimen de explotación que es la condición de posibilidad y mantenimiento de la identidad masculina y, por otra parte, de toda identidad arraigada en el poder en la esfera de las relaciones imaginarias, como preservación en el campo de la fantasía de la realización de ese régimen simbólico y las relaciones que produce, pero poniendo límites precisos a su expresión.

De hecho, si el lugar de la usurpación de ser es inhositable de una estructura social jerárquica y habita el imaginario colectivo, se plantea aquí una cuestión muy debatida: ¿las representaciones de fantasías de violencia y abuso son propicias al desencadenamiento de la violencia física o, al contrario, contribuyen a su prevención? ¿Sería posible sugerir la hipótesis en la fantasía para suspender el acto? ¿Cuál es, entonces, el papel de la fantasía en la sociedad?

Aquí no puedo sino dejar abierta la cuestión y proponer algunos elementos que estimularán la investigación. En "La obra de arte en la época de la reproducibilidad técnica", Walter Benjamin ya decía, al hablar del "inconsciente óptico":

[...], esta misma técnica reabrió la posibilidad de una comunicación contra esas percepciones masivas a través de ciertas películas, capaces de impedir, gracias al desarrollo artístico de la fantasía, el miedo que las suelen provocar natural y peligrosa [...]. La enorme cantidad de episodios grotescos actualmente consumidos en el cine nos sitúan en un índice impresionante de los peligros que amenazan a la humanidad, resultantes de las representaciones que la cultura moderna hace de sí misma [...]. Los filmes grotescos predicen una explosión terapéutica del inconsciente (Benjamin, 1987, p. 195).

Benjamin parece sugerir aquí que el papel de la representación de la fantasía y su reproducción y difusión por medios técnicos consistiría en servir de espejo para que la sociedad pudiera reconocerse en sus tendencias y sus peligros. El cine y otros medios masivos serían productos de la transferencia de las imágenes del inconsciente social a un soporte proyectivo, en el cual adquirirían visibilidad¹. Cosa preguntarse, sin embargo, cuándo fincione esta visibilidad como reflexión para permitir el reconocimiento y, con él, el autocorrectivo, y cuándo se procede a una identificación ciega en la cual el sujeto queda preso de la imagen y la fantasía deviene el pape. Difinitivamente, depende el mundo sin lide de afuera; ¿Dónde está ese límite, cuáles son las garantías necesarias para que esa captura no se produzca?

Judith Butler hace un análisis similar al comparar resueltamente la ley Helm, que impide la financiación con fondos estatales de artistas como Robert Mapplethorpe, sobre la base de la retrogradación de la moralidad establecida que exhiben sus trabajos, con la ley McKinney-Dworkin, resultante de las luchas feministas contra la pornografia. Para analizar los peligros de una convergencia subjetiva entre la ideología de derecha y el feminismo en un mormonismo reacoreografiado, Butler desglosa de forma desafiante el papel ambiguo de la fantasía en la vida social:

La fantasía se postula como realidad, cosa que la ve dulce por encima de la impostura repelida y persistente, pero también charca la posibilidad de suspender e interrumpir su propia gretcheniano antología, reverenciar propias producciones, por decirlo así, e impugnar su pretensión de constituir la realidad (Butler, 1998, p. 108).

A lo largo de una denuncia analítica que avanza a paso firme, Butler muestra con claridad que la acción física es justamente la fuerzaón de la fantasía y no su consecuencia, como podríamos suponer en un principio:

[...] se contiene la construcción fundamental de lo real con un vínculo

temático entre fantasía y realidad, cosa si la primera pudiera transmutarse en impostura en acción y ambas fueran en principio inseparables. Yo diría, no obstante, que la fantasía es una acción física. Si lo que se avanza es que "acción física" en estos momentos causa esencialmente la condensación y la formulación de la fantasía [...] el punto de vista de que la fantasía motiva la acción abandona la posibilidad de que la propia sea la escena misma que sostenga la segunda y, en su suspensión, propicie la indagación crítica de lo que constituye la acción (Butler, 1998, p. 113).

Al concluir con su análisis, Butler concluye que "las prohibiciones invariablemente producen y hacen prever las representaciones que procuran controlar; por lo tanto, la tarea política consiste en priorizar la proliferación de las representaciones, los espacios de producción, de discursos que puedan, a la vez, cuestionar la producción autoritaria resultante de la prohibición legal" (ibid., p. 114). Para la autora, la prohibición produce pornografía, ya que la reconoce pero impide la circulación de discursos y formas de representación que permitan su supervivencia reflexiva. Del mismo modo, la verdadera esencia de la violencia será entonces la que impide y obstaculiza el movimiento de los discursos e imágenes que hacen posible una reflexión sobre ella.

A mi juicio, lo fundamental es advertir que el tiempo de reflexión y la abundancia de los recursos discursivos a su disposición son inversamente proporcionales al tiempo y los medios de la violencia. Una sociedad en la cual el tiempo de la reflexión y los medios discursivos que la posibilitan disminuyen día a día, la violencia aumenta a un ritmo proporcional. En la sociedad moderna, el problema de la prevención de la violencia es el problema del autococimiento, poner al alcance de las personas un vocabulario que permita un camino de interiorización, expresar y hacer accesibles a la mirada y la comprensión las estructuras que invisibilizan nuestros deseos y nos hacen actuar, significar, estar seguros, abrigados y mantener en buen estado los vías de acceso al bien. Nada menos radical que esto podría garantizar una prevención eficaz en términos duraderos.

Bibliografía

- Antl, Menschen (1971). *Pattens in Visible Rope*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press.
- Ahmed, Tânia; Daniell J. França; Heber R. Giolito; Renata Weber y Thamá Almeida (1995). *Relatório Pericial da Pesquisa sobre Estupradores Infantis na Pará*, Brasília, s/n.
- Baines, Stephen Grant (1991). "E n PUXA! que Saber": A Física de Atração Homossexual, Belém (Pará), Museu Paraense Emílio Goeldi/UNPq-SC1.
- Baptist, Miquel (1992) [1979]. *Exército da Criação Verbal*, São Paulo, Manas Fontes [traducción castellana: Exército de la creación verbal, México, Siglo XXI, 1980].
- Bat-Meeke (1991). *Revising Rendvous: Beyond the Used Image Oppositor*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Benjamin-Walter (1987). "A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica (primeira versão)", en *Obras Esenciais*, vol. 1, Maguire-Tobena, Arte e Poder, 2^{ed.}, São Paulo Brasiliense [traducción castellana: "La obra de arte en la época de la reproducibilidad técnica"], en *Obra crítica interdisciplinaria* / Madrid, Taurus, 1973.
- Bromberg, Walter (1928). *Critique and the Mind*, Nueva York, Lippincott.
- Brownmiller, Susan (1975). *Rape at Our Gates: Men, Women, and Rape*, Nueva York, Simon & Schuster [traducción castellana: *Contra nuestras violadoras: Hombres, mujeres y violación*, Barcelona, Planeta, 1981].
- Butler, Judith (1990). "The force of finitude: feminism, Mapplethorpe, and discursive excess", *Difference: A Journal of Feminist Cultural Studies* 2(2), pp. 105-125.
- Day, Sophie (1984). "What counts as rape? Physical assault and broken contracts: contrasting views of rape among London sex workers", en Penelope Harvey y Peter Grew (comps.), *Sex and Violence*, Londres, Routledge.
- Derlich, Beate (1995). "Of arms, men, and ethnic war in (former) Yugoslavia", en Corinne R. Suter (comp.), *Feminism, Nationalism, and Totalitarianism*, Atlantic
- ton, VA, American Anthropological Association [en línea] *Anthropology* .
- Fletcher, Jonathan (1993). *Violence and Culture: An Introduction to the Work of Robert Elias*, Cambridge, Polity Press.
- Freud, Sigmund (1980) [1938]. "Dostoevski e o parentado", en *Edição Standardizada Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. xxi, Rio de Janeiro, Image [traducción castellana: "Dostoyevski y el parental", en *Obras completas*, vol. 21, Buenos Aires, Ausmarkt, 1979].
- Gangam, Michael (1987). "El octavo ojo, el pasaje al texto y la transferencia analítica", en Juan David Nasio (comp.), *En los límites de lo inconsciente*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Girard, René (1961). *Mitologie monothéiste et rérite ramassique*, Paris, Gauthier-Villars [traducción castellana, *Alentro religiosidad y verdad mítico-religiosa*, Barcelona, Anagrama, 1982].
- Gidecier, Maurice (1996). *L'Amour des bêtes*, Paris, Fayard [traducción castellana, *Algunas del amor*, Barcelona, Paidós, 1998].
- Gómez-Díaz, Dirección da Mulher (1991). Brasília, Oficina Centro Feminista de Estudos e Assessoria.
- Hanks, Bell (1995). "Reconstructing black masculinity", en *Black female Space and Representation*, Boston, South End Press.
- Jackson, Michael (1990). "Institutional phenomenology, radical empiricism, and anthropological critique", en Michael Jackson (comp.), *Thinking They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology*, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press.
- Kristeva, Julia (1984). "Women's time", *Siglo XXI*, otoño, pp. 13-35.
- Lacan, Jacques (1977). "The signification of the phallus", en *Écrits*, 1, Nueva York y Londres, W. W. Norton & Company, Livestock Publishers [traducción castellana: "La significación de 'phallo'", en *Écrits*, IPCE, vol. 2, México, Siglo XXI, 1984].
- (1978). "Seminario « La angustia: primera parte »", mimeografiado, Buenos Aires, Escuela Freudiana de Buenos Aires.

- Larria, Roque (s.f.). "Violencia sexual nas sociedades indígenas" [minicografia].
- Marcus, Sharon (1992). "Fighting bodies, fighting words", en Judith Butler y Joan Scott (en eds.), *Feminist Theoretical Perspectives*, Nueva York, Routledge.
- Nasar, Juan David (comp.) (1987). *En los demás: la otra transferencia*, Buenos Aires, Nueva Vision.
- Peterson, Carole (1993). *Our Secret School*, San Pablo, Puz e Terra [traducción castellana: *El centro secreto*, Barcelona y México, Andújar/Universia, 1995].
- Plummer, Ken (1984). "The sexual uses of sexuality: symbolic interaction, power and rape", en June Haskins (comp.), *Perspectives on Rape and Sexual Assault*, Londres, Harper and Row.
- Ramos, Alcida Rita (1998). "Seduced and abandoned", en *Indigenous Ethnic Politics in Brazil*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Saffioti, Heloísa y Suely Souza de Almeida (1993). *Difícil é de Gênero: Projeto e Inquietação*, Rio de Janeiro, Revanter.
- Sunday, Peggy Reeves (1981). "The socio-cultural context of rape: a cross-cultural study", *Journal of Social Justice* 27(4).
- (1992). "Estupro: uma forma de silenciar o feminino", en Sylvana Tomasielli y Roy Porter (comps.), *Estupro*, Rio de Janeiro, Editora Rio Fundo.
- Schifter, Jacobin (1999). *Macho Love: Sex Beliefs Boys in Central America*, Nueva York, Londres y Oxford, Haworth Press.
- Scally, Diana (1994) [1990]. *Understanding Sexual Violence. A Study of Common Rapists*, Nueva York y Londres, Routledge.
- Sedgwick, Eve Kosofsky (1985). *Bitter Fame: Homosocial Desire and the English Novel*, Nueva York, Columbia University Press.
- Segato, Rita Laura (1998). "Os percursos do gênero na antropologia para além dela", *Sociedades e Letras* 12(2), diciembre-julio.
- Shorter, Edward (1975). *The Making of the Modern Family*, Nueva York, Basic Books [traducción castellana: *El nacimiento de la familia moderna*, Buenos Aires, Creo, 1977].
- (1977). "On writing the history of rape", *Journal of Women in Culture and Society* 3(2).
- Silverman, Kaja (1992). *Male Subjectivity at the Margins*, Nueva York, Routledge.
- (1996). *The Threshold of the Visible World*, Nueva York y Londres, Routledge.
- Snappen, Catherine R. (1980). "Shakespeare and the art of rape", en Carolyn Karch Swill Lenz et al. (comps.), *The Hippogriff's Part: Feminist Criticism of Shakespeare*, Urbana, The University of Illinois Press.
- Tomaselli, Sylvana (1992). "Introducción", en Sylvana Tomasielli y Roy Porter (comps.), *Estupro*, Rio de Janeiro, Editora Rio Fundo.
- Trevor, Richard C. (1995). *Sex and Conquest. Gendered Violence, Political Order, and the European Conquest of the Americas*, Ithaca, NY, Cornell University Press.
- Vogelman, Lloyd (1991). *The Sexual Power of Violence. Rapists and Rape*, Johannesburg, Ravan Press.
- West, D. J., C. Ray y Florence L. Nichols (1978). *Understanding Sexual Attacks. A Study Based Upon a Group of Rapists Undergoing Psychotherapy*, Londres y Agincourt, Heinemann/The Book Society of Canada.

2. EL GÉNERO EN LA ANTROPOLOGÍA Y MÁS ALLÁ DE ELLA*

Viviana Sosa de Alvarado, María Angélica
Gutiérrez y Ana María Vázquez

Introducción

Prefiendo aquí hacer una evaluación sumaria y personal de la trayectoria de los estudios de género en el campo de la antropología. Llamo a esa trayectoria itineraria porque, en mi opinión, y pese a que la disciplina antropológica está atravesada enteramente por la cuestión de género, este tema no se agota en las fronteras disciplinarias, y no podría hacerlo, debido a algunas de las razones que intentaré exponer. Precisamente, la apertura transdisciplinaria actual demuestra el límite de la capacidad de una única disciplina para dar cuenta de los fenómenos sociales y la teoría del género se encuentra justamente en el mundo central de esa apertura.

Por otra lado, y de manera concreta, los debates leninistas y la reflexión sobre género presagian sus hallazgos a intereses más amplios. Es significativo que la perspectiva interdisciplinaria de los estudios postcoloniales, que tratan sobre la subalternidad en el mundo contemporáneo, rompa la jerarquía de género, la subordinación feminaria, como un prototipo a partir del cual se puede comprender mejor el fenómeno del poder y de la subjetividad en general. Por lo tanto, es en rango del momento presente, a partir de la década de 1990, que tanto hombres como mujeres en el campo de la filosofía, en el campo del análisis del discurso, de la literatura comparada y de las ciencias sociales, entre otros, pasaron a ver en el género una escena en vivo, personajes permiten entender y formular los procesos inherentes a toda subalternidad, a toda subalternidad. Confluían en esa propuesta hallazgos de la antropología, del psicoanálisis y de la teoría gramsciana de la hegemonía. Autores que considero paradigmáticos en la conceptualización de las ideas y de los abordajes son, entre otros, Gayatri Spivak, principalmente con su teoría *Coolie Subaltern Subject**, (1988) (véase

* Traducción de Alicia Navarrete.

** Esco, Informe sobre el Desarrollo Humano de 1997.

también 1985, entre una bibliografía extremadamente prolífica), y Judith Butler, especialmente con su obra *For Feminist Life of Power* (1997) (y véase también 1992, sobre la contribución de la perspectiva de género a la elaboración de una teoría del poder y de una postura crítica).

Pese a que tradicionalmente la reflexión sobre género ha sido dejada a cargo de las mujeres, en verdad trata de una estímulatura de relaciones, por lo cual habla de todos, mientras provee una gran metáfora de todas las formas de subordinación voluntaria, además de que nos permite referirnos a otras disposiciones jerárquicas en la sociedad. Otras formas de sujeción, sean ellas étnicas, raciales, regionales o las que se instalan entre los imperios y las naciones pertenecientes.

Mi propósito no es resellar, ya que mi punto de vista es teórico. Tomo referencias básicas para abordar la tensa relación entre posturas universalistas y relativistas en los estudios de género en la antropología, y las dificultades inherentes a la definición de la categoría "mujer" con que el movimiento social debe trabajar. Relaciono, a su vez, este dilema con la cuestión de la universalidad de la jerarquía frente a la posibilidad de que, en algunas sociedades humanas, exista igualdad en la diferencia. Con todo, intento demostrar que la respuesta a la pregunta de si existen o no sociedades igualitarias no podría provenir, como muchas veces se cree, de una mera observación empírica de los hechos. Es decir que no será el registro etnográfico de los papeles sociales ni la distribución de derechos y deberes lo que pediría probar o no el carácter igualitario de los géneros en una determinada sociedad. Lo que es observable es el mayor o menor grado de opresión de la mujer, el mayor o menor grado de sufrimiento, el mayor o menor grado de autodeterminación, el mayor o menor grado de oportunidades, de libertad, etc., más no la igualdad, pues ésta pertenece al dominio de la estructura, y la estructura que organiza los símbolos, confiriéndoles sentido, no es del orden de lo perceptible a primera vista, sin el uso de las herramientas de "escucha" adecuadas que llamamos, en su variedad, de "análisis del discurso". El poder se revela, a veces, con infinita sutileza.

En una erudita y esclarecedora reseña, María Luisa Heilborn (1992, pp. 98-106) se aproxima a algunas cuestiones también relevantes para mi argumento. Ella opta por abordar el género como un principio de clasificación abstracto inspirado en la observación de otros ámbitos de la realidad y, especialmente siguiendo a Françoise Héritier (1979), en la discontinuidad presente en el mundo biológico. El género sería, así, una categoría que "enriquecía" o "vergía a ser su implementación práctica en una cultura particular" habla de relaciones de oposición y constituye "la forma elemental de alteridad". A esto ella agrega la "posibilidad" de introducir la función dominante de jerarquía, que "organiza la estructura binaria de los modelos clasificatorios, de modo que un término

siempre acompaña al otro" (*ibid.*, p. 104). De esta manera, la perspectiva estructuralista, para la cual el género se encastilla en una categoría abstracta, permite presunción una "equidistancia valorativa entre las categorías" o "acoplada a la teoría de la jerarquía, la vigencia de un principio más-asimétrico" (*ibid.*, p. 105).

A pesar de coincidir en el reconocimiento de la abstractitud constitutiva del género, ese abordaje diverge de mi análisis actual pues, invirtiendo los términos de las autoras citadas, este coloca el género como una experiencia fundante que organiza el mundo, incluso el universo biológico. En verdad, los seres biológicos adquieren mucho de su apariencia discutida como efecto de nuestra percepción, informada ya por la estructura jerárquica que organiza la realidad social y natural en términos de género, y no viceversa. Por otro lado, la perspectiva estructuralista, tal como fue formulada por Levi-Strauss para la antropología y por Lacan para el psicoanálisis, es siempre, en última instancia, jerárquica. Puede contemplar la posibilidad de inversiones y permutes pero rara vez de simetrías. O sea que el orden "de lo simbólico" –esto es, el orden de la estructura que organiza los significantes en la vida social– es de "naturaleza patriarcal", y el orden patriarcal es, por definición, jerárquico y controlado por la presencia del poder simbólicamente encarnado en la figura del padre (Brennan, 1997, p. 12).

Por mi parte, afirmo que por medio de su encarnación en actores sociales o en personajes miticos, los géneros constituyen una citación de posiciones en una estructura abstracta de relaciones fijada por la experiencia humana acumulada en un tiempo muy largo, que se confunde con el tiempo filogenético de la especie. Esta estructura impone al mundo una ordenación jerárquica y contiene la siancilla de las relaciones de poder en la sociedad. Los géneros constituirán, desde este punto de vista, transposiciones del orden cognitivo al orden simbólico. Podría decirse que la estructura, a partir de la primera escena en que participamos (la escena familiar), o suscita, prioriza, no importa la cultura de que se trate o el grado de desviación en relación con el patrón social vigente en una cultura patriarcal, se reviste de género, emerge en caracterizaciones feministas con los rasgos del hombre y la mujer o con los gestos de la masculinidad y la femineidad en personajes dramáticos que representan sus papeles característicos. Kaja Silverman (1992) llama a esta escena "ficción dominante" y considera los papeles de género en esta escena originaria como un reflejo de lo que acontece, de hecho, en la estructura que organiza las relaciones de esta escena y que se encuentra, al mismo tiempo, oculta y revelada por ellas.

Solo cuando comprendemos este poderemos reflexionar la manera en que se sentido común aprehende lo que es ser mujer y ser hombre, para poder captar en nuestras representaciones, la capacidad de niños de interpretar por las posiciones que la estructura presupone. Esta circulación es, en verdad, omnipresente.

tare, un hecho usual en cualquier sociedad, pero un hecho enmarcado por una ideología que presenta los géneros como cuerpos dudosos a reproducir los papeles relativos previstos para ellos en la "escena dominante" o escena original, y fijados, adheridos, comprometidos a lo que en verdad son malos más y nada menos que posiciones y lugares en una estructura de relaciones abierta y disponible para ser ocupada por otros significantes.

Cuando me refiero al tránsito posible por esos lugares indicando que se trata de *los lugares marcados para ser ocupados por autoridades pre establecidas*, no me refiero simplemente a lo que usualmente se comprende, en el plano empírico y observable, como atribuciones, derechos, deberes, profesiones. Observamos en los últimos años un avance en lo que podríamos llamar "funcionalidad del género", o sea que la mujer accedió y hasta sustituyó al hombre en papeles que implican el ejercicio del poder, pese a lo cual esto no garantiza una reforma de los afectos. De hecho, como hemos bien señalado, el ingreso de la mujer en el registro de las interacciones afectivas, calculada aun en la experiencia de su entrada en la escena original, se ha multiplicado poco. La salida que apunto para el *dispositivo jerárquico* instituido por la estructura que rige las relaciones de género es la que llamare, al final, de circulación entre posiciones. Se trata de un tránsito que implica la una androginia como situación de indiferenciación de géneros o de su neutralización en un nuevo mundo formado por seres híbridos, como Elizabeth Badine sugiere para la sociedad futura (1988), situada en una androginia como posibilidad abierta de permuto de posiciones en el registro afectivo. Esto es así porque, aun en un mundo de significantes indeterminados desde el punto de vista del género, como sucede antropológica y sociológica, la estructura de la cual los géneros no constituyen en si una colección o personificación continua pulsando.

Es por esto mismo que afirmo que los géneros no son precisamente observables ni siquiera en el orden empírico, pues ellos son, en otra instancia, el registro en el cual nos instalamos al ingresar en una escena, en una trama de relaciones. En esta tesis masculino y femenino son posiciones relativas, que se encuentran más o menos estéticamente representadas por las anatomicas de hombres y mujeres en la vida social en cada signo de esa diferencia estructurada. Pero no necesariamente. De hecho, en el seno de las instituciones totales, como casas y conventos, otras posiciones relativas resurgen y yo me refiero solamente a se predicaron en el campo de la sexualidad sin que tambien apunte al universo más amplio de las relaciones afectivas, ubicadas reencarnadas en anatomias uniformes (véase, por ejemplo, Schatz 1999).

Un ejemplo etnográfico que ilustra la posibilidad de un tipo de circulación como el que aqui propongo es lo que llamo "movilidad de género" al referirme

a la concepción del género en las religiones afrobrasileñas (véase capítulo 6). El estadio de sociabilidad que se toman en forma de las tradiciones afrobrasileñas es tanto se sabe y como consta en innumerables etnografías, uno de los más igualitarios del mundo en relación con el género (Andes, Salte, Silverstein, 1993), en el mundo afrobrasileño, la mujer tiene un acceso igualitario y muchas veces registrado en otras culturas o épocas históricas, a una posición de control en su condición. Y es por eso que se convierte en un laboratorio fértil para el análisis de lo que en la Universidad de la jerarquía. La filosofía religiosa que se encuentra en la base de estos cultos provee un esquema que inscribe en el plano de las representaciones el hecho de los tránsitos de género, y garantiza un mismo sujetosencia. La posibilidad de circular por los registros atómicos del masculino y el femenino. Se demuestra y así, por medio de una utilización muy compleja y sofisticada de las categorías de género, la ciudadana o ciudadan de estos registros a autorizadas participar tanto fuerte en las concepciones de género del mundo existente (esa "propiedad" bien salvaguardada de los atributos de esas tradiciones para su expansión en la Argentina y el Uruguay, como afirman en el último ensayo de este volumen).

En la exposición siguiente me apoyo en la literatura en lengua inglesa, aparentemente bien delimitada dentro de las fronteras disciplinarias de las ciencias sociales, específicamente la antropología, pero que fue abriendose, a partir del constructismo de Levi-Strauss, a un diálogo con otras ciencias, hacia el año 1970, cuando de Claude Lévi-Strauss que el psicoanálisis se sitúa precisamente en el punto de mitad de ese pasaje, a pesar de que el psicoanálisis sólo estuvo ya presente en el abordaje de Stanley Chodorow y el estructuralismo en el de Sherry Ormel, a los que también me referiré brevemente. Una apertura a Lévi-Strauss también se encuentra hoy claramente presente en el pensamiento feminista francés, que parte de él, pero intenta rechazar o ultrapasar su modelo, pero sin conseguir evitar mantenerse tributario y derivado del mismo. De este proceso de crecientes intercambios entre la contribución anglofona y la francófona es representativo un número de la revista *Siglo* dedicado a la "Teoría feminista francesa", representada en el por autores de Julia Kristeva (1981), Helene Cixous (1981), Luce Irigaray (1981) y Christine Baudrillard (1981). Es a partir del diálogo con el feminismo francés que la antigua perspectiva antropológica se abre al psicoanálisis y al estructuralismo, incluso para debatir sobre él, y esto es lo que permitirá, en un momento todavía posterior, que el género se muestre ante para pensar, como ya mencioné, el poder y la sujetosencia en otras trincheras de la vida social.

Los dos caminos contradictorios del género en la antropología: relativismo o universalismo?

La teoría de género transitó por la antropología revitalizando la tensión básica entre la relatividad y la universalidad de las experiencias humanas inherente a la disciplina. Cuando, en la década de 1930, Margaret Mead publicó *Sexo, cuestionamiento en tres sociedades melanesias* (Mead, 1935), inauguró una de las dos vertientes que, con sus propias características y a pesar de haber sufrido transformaciones, se mantienen hasta el presente. Se trata del conjunto de autores que habitualmente llaman sus "construcciones culturales del género" y que tienen su punto de partida en la comprobación inicial de que "mujer" y "hombre" son entidades diferentes, asociadas con contenidos variables a través de las sociedades. Se introduce así el "género" como una cuestión antropológica, etnográficamente documentable.

Hasta el día de hoy se producen innumerables tesis en programas académicos en antropología que tratan de esa variación entre lo que es un hombre y lo que es una mujer en las diversas tradiciones humanas; y, con ello contribuyen, a partir del conocimiento sobre estos particulares, a diseñar un mapa general de las maneras con que los géneros tomarán forma en los diversos grupos humanos. Ese primer momento se caracteriza por la propuesta de relativizar el género, colocarlo dentro de una perspectiva constructivista y las centenas de tesis escritas dentro de este gran capítulo tuvieron como título y tema "la construcción del género" en una sociedad particular. Con todo, ese canon viene perdiendo aliento últimamente, consumido lentamente por la irrupción de temas y perspectivas nuevas. Estos nuevos análisis tienden a ser cada vez más transdisciplinarios y a ultrajaravar la mirada típicamente relativista y etnográfica de la antropología.

La contraportada de aquella primera contribución, de aquel primer punto de vista, eminentemente antropológico y relativista, fue, a partir de la década de 1970, el énfasis colocado por un conjunto de autoras en la cuestión de la universalidad de la jerarquía de género, seguida por una tentativa de generar modelos para dar cuenta de la tendencia universal de la subordinación de la mujer en las representaciones culturales. Esta comprobación, naturalmente, no rege las estrategias singulares de las mujeres para participar del poder e situarse en posiciones de autoridad, pero afirma que, en las más diversas sociedades, la ideología de género, así, presentando diferencias, tiende a representar el lugar de la mujer como un lugar subordinado.

A partir de esa generación de estudios hoy clásicos, se comprueba el primer gran dilema o contradicción que los estudios de género enfrentan en antropología. Por un lado, el relativismo de las construcciones: mujer y hom-

bre son categorías asociadas con contenidos diferentes en tradiciones diferentes y hasta en épocas diferentes de la misma historia occidental. Por otro lado el descubrimiento, a través y a pesar de las diferencias culturales, de una tendencia a la universalidad de la jerarquía del género, o sea, de la universalidad del género como una estructura de subordinación. Esto origina a una serie de trabajos hoy clásicos: Anny Le Rubin, Sherry Ormer, Nancy Chodorow, Louise Lamphere, Michelle Rosaldo, Reyna Reiter son autoras que instalaron esa cuestión, y con ello instituyeron la antropología del género como un área de estudios específicas. Ellas hablaron de esa tendencia jerárquica, universal e intentaron, cada una a partir de un abordaje propio, aunque relacionando sus perspectivas, explicar por qué, a pesar de las diferencias culturales, a pesar del principio relativista, se da esa tendencia general a la subordinación de la mujer. Tres obras colectivas fundamentales marcan esa época y esa perspectiva estableciendo las bases de los estudios de género en la antropología: *Women's Culture and Society*, de 1974, *Toward an Anthropology of Women*, de 1975, y, más tarde, *Sexual Realities. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, de 1981.

Michelle Rosaldo (1974) sitúa la jerarquía como oriunda de la separación de los trabajos de la mujer y del hombre en las esferas doméstica y pública, respectivamente: teme en el tema que la esfera pública tiene la característica de tener más prestigio, de ser más valorizada. En la gran mayoría, si no en la totalidad, de las sociedades conocidas (si bien su prestigio se acuerda en las sociedades modernas). La opinión de Rosaldo, sociedades como los filipinos de las Filipinas, donde los hombres circulan por las esferas pública y doméstica, alternándose con las mujeres en sus tareas, permiten una igualdad mayor entre los géneros.

El modelo de Nancy Chodorow (1974, 1978), que hace converger el psicocognitivo con la antropología, exalta la subordinación femenina en las más diversas sociedades por el fenómeno de la socialización en proximidad con la madre, pues el que la mujer emarge como un ser social sin llegar a quererlo completamente es su identificación primaria y, por esto mismo, sin transformarse jamás en un ser independiente. Si en el hombre el proceso de identificación secundaria se da por medio de la ruptura, muchas veces abrupta y hasta cruel, de la identificación primaria con la madre, Chodorow afirma que en el caso de la mujer no hay un corte claro entre la identificación primaria con la madre y la identificación secundaria que da origen a la identidad de género, pues ambas tienen un mismo referente; se trata, por lo tanto, de dos momentos sin solución de continuidad. La madre percibe la hija, a su vez, como una continuación de sí. Sobre ella pesa la autoimpuesta maternidad, que le impide emerger como un ser plenamente separado. Heredan así, también, la desvalorización que pesa sobre la

madre y sobre el trabajo maternal, continuado por el menor valor de las tareas de la esfera doméstica.

Otro texto fundamental para la disciplina desde esta perspectiva universalista es el artículo "Is Female to Male as Nature is to Culture?", de Sherry Ortner (1971), que examina el yésero a partir del presupuesto estructuralista de la oposición entre el hombre y naturaleza. La autora propone como centro de su análisis la oposición Levi-Straussiana entre cultura y naturaleza y la asunción de que mujer y naturaleza, por un lado, y hombre y cultura, por el otro. De esa ideología de oposiciones deriva la tendencia bastante generalizada en las sociedades humanas de representar a la mujer asociada con la naturaleza (nato) y al hombre como parte de la cultura (acción transformadora), pese a asocia-
ciones que configuran una jerarquía.

Ese trabajo suscitó posteriormente una gran polémica originada en la crítica del supuesto de universalidad de la representación de naturaleza y cultura como una oposición. En otras palabras, no toda sociedad tiene que construir su función de cultura en oposición a una naturaleza que debe ser dominada, domesticada. Se puso en duda, por lo tanto, la validez de la tesis de Ortner sobre la subordinación universal de la mujer, sistematizada a partir de la asociación de ésta con una naturaleza objeto del trabajo transformador de la cultura, propio del hombre. A pesar de las posibles inválidas que a partir de trabajos integrativos en sociedades donde la oposición cultura/naturaleza no parece tener la centralidad en las representaciones y en los mitos que el estructuralismo sugiere, vale la pena volver e instantáneamente a este texto herético porque contiene, si no afirmaciones y disposiciones perennes, por lo menos una formulación constante que abre la puerta y a las nuevas reflexiones.

En la colección de estudios organizada más tarde por Sherry Ortner y Harry Whitehead (1981), las autoras suscitan una variación de las tesis mencionadas hasta aquí y afirman que la tendencia universal es asociar la masculinidad y sus tareas propias con el prestigio social, y no necesariamente con el poder económico o político. Así, de acuerdo con esta perspectiva el hombre se constituye, a lo largo de un tiempo de escala filogenética, como el *socio* o significante del prestigio, capaz de controlar con su estatus todas las tareas y los campos de actuación que se encuentran a su cargo, a pesar del carácter cambiante de esas tareas a lo largo de la historia y a través de las sociedades. Por lo tanto, en este modelo se aprecia una inversión, no serían los trabajos bajo la responsabilidad del hombre los que le conferirían su importancia, sino que el varonilismo es el prestigio inherente a la masculinidad las tareas que realiza. Masculinidad y estatus serían, en este sofisticado modelo, cualidades intercambiables, y sólo eso podría explicar, por ejemplo, el prestigio y la importancia atribuida a la caza en sociedades simples donde, contrariamente a lo

establecido por las representaciones dominantes, es la recolección de frutos y tubérculos –realizada por las mujeres– lo que proporciona el sustento básico y diario de esos pueblos (Slocum, 1975).

En otro artículo ya clásico, Rayna Reiter (1975) procuró mostrar cómo y por qué en sociedades tradicionales y premodernas la esfera doméstica tiene más importancia que la que se le adjudica en el mundo moderno, donde la esfera pública concentró el control total de la sociedad. A partir de esta comprobación, la autora afirma que, contrariamente a lo que aparece en nuestra percepción y a lo que nuestras expectativas llevan a pensar, la mujer tendría más poder y más prestigio social en las sociedades premodernas. Hacía la importancia y la autoridad de la esfera doméstica en estas sociedades, y dada la asociación de la mujer con la esfera doméstica, ella contaría con un espacio para el ejercicio del poder y tendría garantizado un atributo de prestigio que a partir del dominio de ese espacio le permite competir con la jerarquía masculina. De modo al final impacto que las decisiones de la esfera doméstica tienen en esas sociedades ellas podrían ser consideradas sociedades más igualitarias.

Con el advenimiento de las sociedades regidas por un Estado moderno y la emergencia de la esfera pública como una esfera totalmente separada, especializada en la administración de la sociedad, su tradicional control por los hombres desembocaría en la concentración del dominio de todos los ámbitos de la vida social en manos de éstos. Análisis más recientes muestran que la esfera pública moderna no sólo se constituye como un territorio estrictivamente masculino y no neutro, sino también como un dominio del hombre blanco, con poses y "moral", o sea "normal" desde el punto de vista de su sexualidad (Werner, 1990, 1992).

Sin embargo, considero que el texto teórico de mayor vigencia entre los publicados en ese período es el de Casal Rubio (1975), ya que hizo converger la perspectiva antropológica estructuralista en la programática de forma sofisticada, conjugando el constructivismo relativista y la universalidad de la estructura. Rubio enunció la conocida "teoría sex-género", como una matriz heterosexual del pensamiento universal. Con todo, a pesar de su universalidad, en primer lugar ella separa la dimensión biológica del "género" orgánico, apartándose de la dimensión "symbolica", en que los términos tienen su valor del lugar que ocupan en una estructura de relaciones en la qual, generalmente, más no siempre, los significantes y significados representan las posiciones que sin embargo no pueden ser consideradas fijas ni adheridas a ellos. En segundo lugar, también separa el plano biológico de la dimensión cultural, agregada del "género" dada por los contenidos relativos a cada tipología.

Aquí es importante comprender la separación, pero también las asociaciones, entre el sexo biológico, en tanto lectura de la naturaleza, por un lado,

y la posición señalada a cada uno de ellos en una estructura de sentido entintemente abstracta, que se encuentra por dentro de toda organización social, por otra y, aún, la constitución variable, en rural e histórica, del conjunto de comportamientos y predisposiciones "delegícarmente" asociados con la dualidad de géneros por las representaciones dominantes. A cada uno de los términos de la clasificación dimórfica del mundo biológico macho-hembra se agrega un conjunto de significados distribuidos en la matriz binaria masculino-femenino, que configura la dualidad de los géneros en la cultura y en la historia. Esta dualidad simultáneamente encubre y traejice una estructura que, más que empírica, es cognitiva, denominada "matriz heterosexual" por autoras como Rubin y, más recientemente, por Judith Butler (1990).

La matriz heterosexual es, ante todo, la matriz primigenia del poder, el primer registro o inscripción de la relación poder/sujeto en la experiencia social y en la vida del sujeto crítico o *inversario* inclinado a pelear de la entrada en la vida social a través de una "primera escena": la nación y patriarcado, que también obedece a esta estructura, independientemente de aspecto anatómico que tengan los personajes que la representan en cada una de sus versiones (Silverman, op. cit.). El patriarcado es una gramática: las combinaciones de elementos lexicos que organiza son limitadas. Una figura que sea el conjunto de rasgos que vengán a encarnar cultural y socialmente la imagen de lo femenino - o femeninos - y de lo masculino - o masculinos - en una cultura particular, la estructura básica que articula el par de términos masculina/femenina, donde el primero se comporta como sujeto de habla y entra activamente en el ámbito público de los tráqueos de signos y objetos, y el segundo participa como objeto signo, permanece en el eje central de la ideología que organiza las relaciones de género como relaciones de poder. En este modelo hetero-ideológico la mujer, como significante habitual de la posición femenina, tiene la parte dualidad de comportarse ambigüamente, participando de la estructura como un verdadero anfíbio: parte sujeto, parte objeto; parte hablante, parte signo. Y ello es así sin cuadro, en la práctica, las posiciones femenina y masculina experimentan la influencia de la convergencia de otras dimensiones sociales, como raza, etnia o nacionalidad.

Muchas se ha insistido en hacer notar que no se trata de una única identidad femenina, sino de una multiplicidad de entidades de la feminidad en el mundo y de tipos diversificadores de inserción en las interacciones sociales: "Lo que está surgiendo en la literatura feminista es, por el contrario, el concepto de una identidad múltiple, cambiante y a menudo anacronizada [...] formada por la convergencia de representaciones de género, raza y clase heterogéneas y heterónomas" (De Lauretis, 1986, p. 9, mi traducción). También aplicando el modelo de inspiración lacaniana se ha llamado la atención

sobre las sexualidades móviles que modifican el paisaje de género en el mundo contemporáneo, con lo cual se intenta comprender, por otro camino, con la incisiva inherencia a la formulación lacaniana de la estructuración simbólica y pensar el género de una forma más plurípsta y dinámica. Con "nomadismo" los autores que han intentado la crítica por esta vía sugieren que lo que se da es una multiplicidad de prácticas sexuales para los distintos sujetos y un desdoblamiento de las identidades de género. Pero el problema de este modelo reside en que en general dichos comportamientos se arman en nuevas identidades, sustituyendo el binomio no anatómico por un polimorfismo de matrices corporales, gestuales y de vestuario, es decir que los significantes acaban en general ejandulándose en identidades -aunque múltiples- de la misma manera que en el modelo que combaten. Un ejemplo ya clásico que no consigue superar este problema es la obra de Nestor Perlongher (1987). El mismo énfasis se ha colocado en la existencia de identidades masculinas en plural, donde la identidad en género, raza y clase resulta en una gran variedad de identidades y en una muy complicada de las relaciones de poder que las previstas por el esquema basado del género (Cottrel, 1995; Cornwall y Landisfarne, 1994). Pero todas estas vertientes, por cierto pertinentes, se centran en la dimensión empírica, sociológica y observable de la constitución de identidades y de las relaciones entre las mismas, y no en la mecánica que organiza las relaciones de poder entre ellas. Esta mecánica es la transposición, siempre renovada, de la escena original, modelada por la "matriz heterosexual", independientemente de las anotomas que la representen, a no ser que exista una desconstrucción esclarecida, activa y deliberada de su estructura. Como lo que sucede en el último capítulo de esta obra, y, ante así, la tentativa de desconstrucción puede fallar.

El artículo de Rubin, que ya anticipaba los elementos de ese tipo de argumento, vincula de manera definitiva el tema antropológico del parentesco con los trabajos que introducen el modelo de Lacan en la discusión del género. La autora citada apunta al preciso rincón donde las teorías de Levi-Strauss y Lacan, antropología y psicoanálisis, se encuentran y se tornan imposibles de disociar: la función central de la prohibición del incesto que impone un régimen de circulación y tráqueos, en que se divorcian los términos de quien trae y quien es traído, el masculino y lo femenino, calcados (pero no inseparables) en los significados del cuerpo del hombre y de la mujer. Queda, del lado del primero de estos términos, el sujeto humano en la plenitud de su agencia; en cuanto el otro término oscila entre la actuación de sujeto y la pasividad del objeto y accede, por tanto, a una amplia existencial ancha, que puede ser la base del "otro goce", no falso en el "goce más allá del falso" que Lacan le atribuye.

Con la regla del incesto, las normas que rompe en la fragua familiar y, con el, el régimen de la ley que separa lo que por naturaleza permanece unido. Esta

ley rige la emergencia de cada nuevo sujeto, de cada criatura humana, en el seno de una escena donde los papeles masculino y femenino se encuentran prefigurados por el régimen de tránsito (ver un exhaustivo análisis del crecimiento de los modelos de Lacan y Levi-Strauss sobre el mestizo en Tavares, n.c.).

Del psicoanalista, al teósofico Judith Mitchell y Jacqueline Rose (1974) y Mitchell y Rose (1982), y de la teósofica Adela von Ragland-Sullivan (1986) y Judith Butler (1991, 1993), entre otras en un campo de etnografías extraordinariamente desarrolladas, convergen para encontrarse en ese punto, donde la cuestión de género ya no puede ser abordada exclusivamente a partir del registro de las variaciones etnográficas y nos vemos obligados a interrogarla con un instrumental teórico que permita una "escucha" más sensible, donde el modelo psicoanalítico, particularmente el estructuralismo lacaniano, hace un aporte ya no puede ser ignorado.

Con todo, trabajos como los de Henriette Moore (1994 a y b) y sus tentativas de conciliar antropología y psicoanálisis dan a la vista las dificultades que obstruyen un cruceamiento satisfactorio entre el abordaje empírico habitual del etnógrafo, que coloca su focus en las relaciones observables entre sujetos sociales y registra sus discusiones, y el abordaje en cultura instanciada estructural del psicoanálisis, para el cual las relaciones que cuentan son de un poder abstracto y se encuentran más allá y por debajo de pleno que las designaciones que el etnógrafo capta.

La generación de estudios que desenvolvió en este diálogo con el psicoanálisis es respondida hoy por un conjunto de autoras que, a partir de etnografías particulares, intentan desmontar la tesis de la universalidad de la estructura jerárquica del género. Con todo, es habitual encontrar afirmaciones de que existen, según cual sea la sociedad, formas de compensación del dominio masculino por algún tipo de ejercicio de poder femenino, y se trabaja así de sujeciones a las igualitarias o elevadas jerarquias; no obstante, no se habla de sujetos de estos sistemas igualitarios. Un tanto más ejemplificativo de una afirmación de este tipo puede encontrarse en la obra de María Iepowsky sobre los Munitimai de Nueva Guinea (1993). Y clásicos, de modo de este perspectiva, son los textos de Eleanor Leacock, que a partir de un enfoque marxista y de una lectura renovada de la obra de Engels, fue una de las autoras precursoras de esta discusión, incluyendo la subordinación femenina con la evolución de la idea de propiedad. Según Leacock, "sociedades simples" igualitarias desde el punto de vista de la economía y de la parentaleza, tenderían también a verlo en el campo de las relaciones de género (Leacock, 1981).

De esta forma, es importante subrayar que en los trabajos antropológicos sobre género se confirmaron dos vertientes, cada una de las cuales hizo una

contribución diferenciada a los feminismos: a) la generación de estudios que acuden de mencionar y que, pese a afirmar la variabilidad de las lecciones culturales del determinismo biológico de los sexos identifica como una tendencia universal la ordenación de los géneros en una estructura jerárquica reflejada por una ideología patriarcal; b) la mencionada anteriormente, que surge con Margaret Mead y encuentra continuidad en las investigaciones sobre la "construcción cultural" de los géneros. Precisamente, los trabajos etnográficos que en la actualidad intentan discutir la tesis de la universalidad de la jerarquía son los exponentes más recientes de esta vertiente. Ella dio su contribución fundamental al colocar y demostrar, con evidencia etnográfica, la dimensión constructivista, retrete, de los géneros, dirigiendo la pregunta del determinismo cultural y con ella, la del esencialismo filológico. La puesta hacia la relatividad y la variabilidad de los conceptos asociados con las categorías "mujer" y "hombre" a través de los tiempos y de las culturas, prohibió que éllas son productos históricos culturales y no hechos de la naturaleza. De esta manera, instala las bases del discurso crítico contra el sexismo, es decir, contra las fórmulas de discriminación que encuentran su soporte en la afirmación de las determinaciones biológicas sexuales sobre nuestras facultades y comportamientos.

No obstante, siguiendo a la acepción del programa propuesto por esta vertiente constructivista de los géneros filológicos, como en algunos casos se llegó, prácticamente a desmontar la categoría mujer y, con esto, a invalidar las posiciones feministas que colan a través de raciales y grupos humanos particulares. Paradójicamente, por otro lado, se invalidan también las luchas feministas si no afirmamos la libertad de optar y construir la propia historia, libertad fundamentada en el principio de la auto-determinación etnográfica del destino humano. Se establece así una paradoja porque el feminismo, cuando movilizó sobre todo de alcance universal en su reivindicación de los derechos humanos de las mujeres, necesitó atipar la existencia de alguna entidad o categoría social, una forma estable de "mujer" y de lo femenino que atravesase las sociedades y su conjunto de experiencias específicas expresadas en el significante anatómico del crecimiento sexual. Esta vertiente, que se basó fuerte en la primera generación de las investigaciones antropológicas de género entre las de Margaret Mead en verdad difundió la posibilidad de hablar de "la mujer" porque eliminó la absoluta relatividad de las construcciones de género.

El dilema de los aportes de la antropología al feminismo reside en el hecho de que si por un lado el feminismo necesita de la premisa descolonializada de esa vertiente para poder demostrar que no existe un determinismo biológico por detrás de ese papel subordinado que nos está destinados, por otro lado, dicha premisa también desestabiliza la consolidación de una "pluronomía mujer" para una política capaz de unir a las mujeres a través de las naciones y de

los grupos étnicos. Como dije, se configura entonces una paradoja de difícil resolución que pulsa en el centro de nuestras cuestiones: incomprendiéndonos llevamos hasta las últimas consecuencias en el análisis desencantador, erradicador de todo determinismo, para poder decir que, como mujeres, podemos exhibir todo y cualquier comportamiento y tenemos la libertad a todas las causas de mentales y físicas. Sin embargo, al mismo tiempo necesitamos esencializar para dar utilidad al movimiento social en torno de los problemas de "la mujer". Quella así configurado, por lo tanto, el *lugar* al que llega la relación entre el feminismo y la antropología.

Es, de hecho, la segunda generación la que, cuando cuestiona el determinismo biológico pero también cuando apunta a la experiencia universal de la subordinación femenina, consigue finalmente dar sustento a las plataformas feministas vinculando la experiencia de las mujeres a través de las sociedades sin caer en el essentialismo. Del descubrimiento nace la variabilidad de las formas de ser hombre y mujer y de las múltiples disposiciones de la formación sexo-género esta postura hereda la premisa de que el paisaje de la biología a la cultura no es del orden del sistema, o sea, no es del orden de las determinaciones predecibles. Permánece por lo tanto aquí la paradoja frente a la cual hasta hoy nos tendimos: si el paisaje del dato biológico a los comportamientos sociales depende de una lectura mediatisada por la cultura, ¿cómo se explica la tenencia universal a la subordinación, aun cuando consideremos variaciones de grado, matizadas en la jerarquía? ¿Cómo concebir la relatividad de las construcciones culturales con la tendencia universal a la representación del género como jerarquía? A esa pregunta sigue otra, necesariamente, que jaquea el programa reformista de los feminismos: si hay de hecho, una estructura profunda que rige esa universalidad, ¿es posible pensar una sociedad que finalmente erradique, disuelva, esa estructura que prohíbe ser tan extendida y persistente hasta el momento, a lo largo del tiempo y a través culturas humanas?

La Ley: el masculino invisible

Como mencione, en tensión con la segunda de esas líneas de pensamiento, cuya fecunda se encuentra en la jerarquía, existen tentativas etnográficas de desmontar el supuesto de la subordinación universal por parte de autoras que colocan en el lugar central la pregunta por la existencia de sociedades realmente igualitarias como una pregunta aún no respondida de forma definitiva. Un artículo publicado por la antropóloga inglesa Jocelyne Overing, "Man control women?" (*The search 22 in analysis of gender*) (1986), representa en mi opinión

uno de los momentos más fertiles de esa discusión, pues dejó al descubierto su dificultad y la necesidad de esclarecer tanto los parámetros que puedan permitir su dilucidación. La autora aplica la cuestión de la jerarquía a un grupo indígena de Venezuela –los Piaras– para, a partir de un intento, intentar probar que se trata de una sociedad igualitaria.

Con todo, me parece que el artículo de Overing, acaba justamente por mostrar la casi imposibilidad de llegar a una conclusión sobre la base de materiales etnográficos, dejando al descubierto la dificultad de observar el género. Surge entonces las siguientes preguntas: ¿el género es observable? ¿Dónde se observa? ¿Cuáles son los criterios para avalar el carácter igualitario o jerárquico que él asume en una sociedad determinada? Esta cuestión no comporta una pregunta de respuesta simple. Más aún, creo actualmente que el género no es exactamente observable, pues se trata de una estructura de relaciones y, como tal, tiene un carácter eminentemente abstracto, que se revisa de significantes perceptibles, pero que no se reduce ni se fija a éstos.

Actualmente la gran cuestión de la disciplina es la siguiente: si desnaturalizamos el género, retiriendo a la biología de su lugar determinante –que es la contribución antropológica por excelencia– pero continuando considerando la jerarquía del género, sólo nos queda la alternativa de integrar, de modificar modelos explicativos que sustituyan a la biología en la determinación de la universalidad de esa jerarquía. Por ese camino podremos llegar a la conclusión de que esa jerarquía depende de un orden o estructura abstracta bastante estable. Una estructura que es más del ámbito de las instituciones que de los sujetos sociales que transitan por ellas, y que forma parte del mapa cognitivo con que esos sujetos operan antes que de una identidad estable supuestamente inherente a su constitución. Lejos de ser inherente y determinada de antemano, esa identidad se va imprimiendo en el sujeto como parte del proceso por el cual emerge como un ser social a partir de las identificaciones en que se involucra. En ese proceso, la lectura que él realiza de sus propios signos anatómicos lo conducirá a su construcción de una identidad, pero esa lectura o interpretación de esos signos e inscripciones anatómicas, pese a estar informada por la cultura, es siempre en última instancia individual y puede ser bastante aleatoria y accidentada.

Entonces, ¿dónde observaremos aquello que es, en última instancia, la masculinidad y lo femenino, si ellos constituyen solo un ancla ideal de sistematización a partir de la cual los sujetos sostienen sus identidades, y que son realidades sociales concretas y permanentemente estables, nunca están totalmente encarcelados, nunca se reducen a una realidad física? Si es verdad que los personajes de la "estreña original" (Silverman, op. cit. p. 1), usualmente una escena familiar, constituyen la referencia inicial para la aprehensión de lo que son los

posiciones centrales y los riesgos de los géneros, o los no son más que representaciones ejemplares, significantes finalmente transitorios en una cadena de sustituyentes a las que el sujeto será expuesto a lo largo de su vida. Consideremos en oposición a la propia autora que el texto de Iwana Gove big da la patria para esto infel es la pregunta a partir de un enfoque que resuena en vagabunda. A pesar de este mito y de su contexto, el argumento ciendo pugnante para conclusión, infiere yo llega a la conclusión opuesta: Considero que, aunque dentro esta discordanza, el autor es del mayor interés para mostrarnos lo que es hoy día en el mundo como la dificultad de observar el género.

El mito Patria relatado por la autora habla de un jefe llamado Wahari, de sus cuatro mujeres y de su hermano llamado Buckta, que tiene acceso sexual ilimitado a las mujeres del grupo a las que satisface por medio de un pene muy largo que carga enrollado en su cuello. Se trata de un estado o condición de satisfacción irrestricta, instantánea finalmente cumplido. Wahari decide poner finito a la relación entre el hermano y sus mujeres. Vestido de mujer, sorprende a su hermano y le corta el pene dejándolo de diente rotundamente. A punto de morir de consternación Buckta sangra y dice que moriría. Las mujeres lo visitan una ultima vez y dejanle una alquimia con gusto por su transformación, con todas las restricciones y la exclusión del patriarcado dentro de ella. A partir de ese momento se instituyen en la sociedad Patria los límites de la actuación de hombres y mujeres. El hombre pasa a tener limitada el ejercicio de su sexualidad y la mujer se somete, desde entonces, a las imposiciones derivadas de su perdedor metropolitano.

En su interpretación, Joana Gómez¹ identifica varios principios de igualdad y desigualdades en el mito texto de las sociedades Patrias, el hombre y la mujer sufren prohibiciones similares y equivalentes, originadas en un mismo acto. Ambos, descienden como seres que aspiran al placer sexual de la misma forma y en la misma medida, acaban vencidos, se sometidas a reglas, también en la misma medida. Para la autora, el mito describe una sociedad relativamente igualitaria porque los derechos y deberes de los hombres y de las mujeres del grupo también se le presentan al cronografo como bastante equilibrados en la práctica.

Vivimos que en ese análisis, es la excepción una información por el conocimiento profundo que la cultura tiene de la vida social y de la cultura del género, que da fuerza un elemento de la narrativa que me parece esencial. Me refiero a ese ser trascendente que viene a separar los deberes y las obligaciones de los miembros del grupo, que asume sus roles, establece identidades y coloca límites al portador de la norma. El gran legislador. Es un agente regulador, normativizador y disciplinador, posee ser trascendente, en es una entidad neutra si no un ser masculino encarnado en el dios Wahari como emblemático del papel trascendente en la sociedad. Es particularmente interesante y revelador aquí el

hecho de que el reto, hasta el propio ejercicio de la sexualidad, se presenta como secundario en la narrativa. En determinado momento Wahari se disfraza de mujer para apropiarse esa cosa de mano y poder casarlo, pero esa fluctuación de los significantes no perjudica su posición trascendente en la estructura de relaciones. También es su hermano, y no él, quien exhibe la sexualidad más activa. Perseverando en estos aspectos aparentes que a mí me importan, pues el papel de instituir la ley, distribuir identidades y definir responsabilidades en la vida social no es dedicado a nadie y permanece lejos de asociado con la virilidad, identificación y presencia de los dioses. La autoridad, por lo tanto, no es neutral, no está encerrada en una figura neutrogrado, sino radicada en una dimensión que exhibe los atributos de la masculinidad. De este modo, es el hermano quien posiciona en el discurso, aunque no de forma inobservable en el contexto social, constituye, de hecho, la clave de la comprensión de lo que es la masculinidad. El portador de la ley, el juez, como fuente del sentido y de las reglas para la organización de la vida social. Tanto en ésta como en otras sociedades, tiene rostro masculino. Se trata una vez más, de la ley fundante de la interdicción de la segregación, del impuesto y del orden.

Tal el ejemplo para adquirir la validez de este mito y de su relación con una sociedad que la etnografía describe como "equitativa" es posible comprobar lo que en este ensayo he llamado la "mismo observabilidad del género". A los ojos del antropólogo en el trabajo de campo, las irregularidades sociales y la distribución de derechos y deberes se presentan como equivalentes, pero el soporte ideológico que sostiene la jerarquía de prestigio de las tareas y la estructura que se trasmite en la narrativa no son claramente patriarcales. En este sentido, podemos afirmar que el patriarcado es simbólico y sus señales sólo pueden ser identificables mediante una "escucha" atenta y advertida. Lo que hace pensar que si queremos establecer un ordenación patriarcal de muestra, equidad y de acuerdo con lo que sugirió anteriormente el señalar el carácter superficial e inmóvil de una transformación que se resiste exclusivamente a la "transformación funcional del género", no se trata solamente de modificar los comportamientos y los roles en la división sexual del trabajo, sino de evitar desgastar y deseabilizar sus creencias y la ideología que de ellos emana.

El paralelo con el proceso de la emergencia de sujetos en el mito de la humanidad es clave. A partir de una situación de indiferenciación inicial, en que la criatura humana se percibe en su totalidad indivisible con el cuerpo de la madre, que representa la fuerza de reproducción primaria, la función de lo femenino, esencializada sea la persona que venga a cumplir esa posición y cualquiera sea su sexo, y en que los ojos de la madre organizan al fin la certeza de su existencia, la función fática de "padre" o "haciendo la presencia paterna" de lo masculino, en que sea la persona y el sexo de quien venga a ocupar este

Jugar - es justamente la de hacerse presente capturando una parte del deseo maternal y sustituyéndolo, por lo tanto, de la criatura. La función libidinal, por lo tanto, intercepta e interdicta la fusión original entre el sujeto, que así se ve obligado a emerger a la vida social, y el personaje que, en esta escena, representa la función materna. No importa, como ya dije, quién sea de hecho, o cuál sea la anatomía del que venga a ocupar estas posiciones en la escena inicial. La escena siempre incluirá estos papeles. Lo materno, lo femenino, marcado por la participación en la satisfacción irrestricta, y la fusión a ser deseada, abolido; lo paterno, o falso, por la apropiación del falso al captar para si una parcela del deseo materno, como un poderoso interceptador de ese deseo y, de esta forma, instaurador de la ley o límite y de la separación de la cual dependerá la posibilidad de convivir dentro de una norma social. Lacan llama a esta ley de "castración" o interdicción de la fusión originaria, y ella representa la transposición en el campo psicoanalítico de la prohibición del incesto en el campo antropológico del parentesco, que también determina la instalación de la vida social en un tiempo de escala filogenética.

En síntesis, a partir de la figura materna lo femenino es aquello que se sustrae, la falta, el otro, lo que se sumerge en el inconsciente, formándolo. Por su parte, lo masculino, la figura paterna, nítila y poderosa porque capturó una parte del deseo de la madre, permite la satisfacción pero también sabe cortarla, interdicirla, en nombre de la ley que instaura: es el legislador, el designador, y también el teórico, el filosófico y el ideólogo, por ser capaz de otorgar los nombres, lugares y papeles, creando el mundo con sus objetos y personas insubidas de valor y de sentido.

El niño, el sujeto que emerge para la vida en sociedad, que viene a instalarse en el terreno de lo simbólico, que se torna humano, debe aprender a prescindir de la fusión originaria, a curvarse a la ley del padre que lo separa, a proyectar los límites, a acatar la castración (Lacan, 1977). "El sujeto -dice Judith Butler- se constituye por medio de operaciones de exclusión" (Butler, 1990, p. 14), cincelando de un modo de negaciones. En su proceso constante y restituido de emergencia y de instalación en cada escena social, y cualquiera sea su anatomía, el sujeto se encuentra, por lo tanto, siempre del lado de la acetina, de la ley, del ejercicio del poder. Al constituirse por la ley del padre, él es siempre éstremo, siempre masculino. Femenino será el exceso en él, el otro de él que, sin embargo, permanece en él y que él debe negar y expulsar de su vida para diferenciarse. Aqueillo que él viene a silenciar de sí. Pero femenino es, también, su origen, el universo completo, enteramente placentero y sin slectorio del cual él previene.

Immediatamente después de su aparición, en un proceso de segundo grado -también llamado "identificación secundaria" por Ellie Ragland-Sulli-

vand (op. cit.)- él tenderá a usar su anatomía (aunque no necesariamente como referencia para identificarse y vestirse de la apariencia del principio femenino), que lo contiene, o del principio masculino, que lo separa, transformándose así, en una mujer o en un hombre, es decir, en alguien que expone su castrador, haciendo de él un signo -la puesta en escena de lo que le falta-, o en alguien que oculta su castración, fantasiándose como completo y exhibiéndose potente (Silverman, op. cit.).

El carácter construido, artificioso, inherente a la feminidad, que ya fuera apuntado por Simone de Beauvoir en aquel famoso enunciado de la mujer que "se hace" (1949), resulta de su teatralidad, de su escenificación como mascarada, para utilizar el término de Jean Rivière (1929). Según Judith Butler, "en el caso que ella (Jean Rivière) examina, quiz algunos consideran autobiográfico, la rivalidad con él, pedre un reside en el deseo por la madre, como una esperanza, sino en el deseo por el lugar de 'padre' en el discurso público, como hablante, profesor, escritor, esto es, como un utilizador de signos más que como un objeto signo, un ítem de intercambio" (aludiendo a la posición de no hablante, de "otro" del sujeto o del "falso" que ella es pero el hombre tiene, atribuida a la mujer en el estructuralismo lacaniano-levi-strauiano -Butler, 1990, p. 51-). Es en este sentido que, aun cuando exhibe activamente los signos asociados con la feminidad, la mujer lo hace como mascarada, es decir, como sujeto activo, enunciador de signos, y, por lo tanto, migrante de suyo y dentro del registro de la masculinidad. Son clasificadoras las palabras de Lacan al contraponer la mascarada inherente a la actuación femenina en la escena social -su permanencia como sujeto dramático- a la posibilidad de la mujer en la economía del deseo. "Por paradójica que esta formulación pueda parecer, estoy diciendo que para ser el falso, es decir, el significante del deseo del Otro, la mujer va a rechazar una parte esencial de su feminidad, esto es, todos sus atributos en la mascarada" (Lacan, 1977, pp. 289-290).

En contrapartida, la construcción de lo masculino como obliteración de la madre -condición necesaria para la realización de la castración y la dramatización narcisista de un nadie-falto- implica la conquista de ese estatus a través de pruebas de cinta y completud que le imparten al aspirante la humedad y el desafío de confirmarse con la posibilidad de la muerte. Esto encuentra ecos en las más diversas fuentes, desde la dialéctica del uno y el otro, tanto en Hegel, a los nativos de Nueva Guinea (Erdti, 1982, 1987; Erdti y Strier, 1990). Esta proliferación de la escena inicial, transpuesta y ampliada *ad infinitum* en la experiencia acumulativa del sujeto a través de los címonos que la cultura prescribe, es nada más y nada menos que la constante prolongación de su proceso de identificación secundaria, la reafirmación, a lo largo de la vida, de cómo debe callarse y fijarse siempre de forma renovada en una de las

posiciones de la estructura relacional de los géneros (extiendo este argumento en el capítulo 3).

Por lo tanto, continuando el análisis de Joana Overing, considero que sería posible trazar el psicoanálisis lacaniano (no exageradamente ni neozapato) en la clínica, sino como es recalcado en los estudios sobre subalternidad para comprender las dimensiones de esa escena fundadora, *que no es más que la dimensión de la figura instauradora de la ley* es sencillamente ilustrada y prescindible. Igualmente, así, a la formulación de la pregunta que me parece central sobre si “*qué es el género*”, una etiología empírica, observable, de papeles, atribuciones, derechos y deberes, o una estructura de relaciones en los términos se revisar del traje de los actores de cada escena social, pero donde, en el fondo, la relación entre actores y papeles dirimirá que es siempre fluida y hasta cierto punto aleatoria? ¿Es el género un conjunto de comportamientos documentables que consiste en lo que los hombres y las mujeres hacen en una determinada sociedad? ¿O lo observable es nada más y nada menos que una transposición, para un cuadro de veras nitudes, de una escena maestra, primaria, original, crítica, muy próxima a la estructura del simbolismo, la “ficción dominante” formulada por Kaja Silverman? (pág. 9). Si los géneros fuesen simplemente lo que los hombres y las mujeres hacen de forma diferenciada, ¿por qué podríamos explicar, por ejemplo, el resurgir constante de la estructura del género en el interior de las divisiones totales como carencias y conflictos, pero incuestionada allí por actores de autoridad dentro?)?

Critica del patriarcado e imperialismo cultural

En otro texto brillante, Claudia Melany expone las lecciones teóricas y la ambigüedad política/ideológica que se esconde detrás de la universalización de la categoría social que llamamos “mujer” por parte de observadores occidentales (el feminista y académico). Al establecer esa equivalencia universal de las mujeres, se establece, también, su comparabilidad factual y, peor aún, que no es gratuito del texto de Overing: esa comparación lleva casi indefectiblemente a la confirmación de la superioridad de la mujer occidental. Esta “constatación por los hechos” es, además, el presupuesto del movimiento supremamente imperialista en dirección al Otro, configurándose, entonces, un clásico pensamiento circular. En verdad, así cuando una sociedad emprende este ejercicio en su cultura y cultura, como quiere Overing, los parámetros y los valores implícitos en la europeidad se están fijados por el patrón occidental.

Curiosamente, en el análisis de Melany el universalismo se abreja con el empirismo: no se trata de la crítica a la universalidad de la estructura de los

categorías abstractas, en la daría origen a la categoría “mujer” (a lo que yo llamo “la femenina”) en una estructura reductora, sino de la crítica a la observabilidad y comparabilidad de las vivencias de las mujeres en su cotidianidad, sin problematizar el pasaje de la Mujer genérica, de la posición de la femenina como categoría, a las entidades concretas que representan el género mujer a través de las culturas y a partir del principio de una anatomía común. De acuerdo con Mohanty, que se inspira, a su vez, en un artículo de Beverley Brown (1983):

[...] ningún autor considera el trazo del género en su categoría, o quizás la dimensión de ambos, y jamás analiza una prueba empírica en un contexto más amplio que la categoría.

En otras palabras, continúan los escritos, los criterios de las diferencias de género continúan operando en analíticas del trazo, pero en un espacio más cultural. [...] Además, según Beverley Brown dedicada a Ida Väistö, Chávez y Mohanty (1980) muestra bien este punto. Dicen a punto que los pares de géneros de una sola cultura tienen, sobre todo, una permanente implicación que organiza y focaliza las expectativas sobre el individuo tanto en el diseño doméstico y la cultura, como en el diseño social y la política. Pueden ser géneros más universales en el sentido de que organizan el diseño de un sistema de representaciones. Esta relación es totalmente independiente de la cultura, es decir, más allá de la cultura, de cultura a otra categoría particular. Se entiende particularmente lo de que [...] El diseño en cuestión constituye la universalidad de cada categoría como registro de un diseño de la realidad empírica, que puede ser investigada por medio de un trabajo de campo [...] A veces, se maneja una universalidad más ideológica, sobre la base de la relación entre las categorías y la cultura — esto es, se persigue una idea de la cultura por parte de un tipo de sujeción de su existencia en culturas. El tercero [...] se refiere a representaciones concretas y circunstanciales y la relación entre ellos. “Mujer” y “mujer” se pierde (Melany, 1994, p. 211).

En mis propios términos, entonces, lo que nos dan lasnografías pueden observarse entre lo femenino y lo masculino, en cuanto posiciones en una estructura relacional, se instancian en cada interacción social, vivida e relatada, de lo cotidiano o del mito. Materialmente esa estructura se revela (y se oculta), como ya dije, por ejemplo, en las encuestas entre los europeos de la escena original. Esta escena, a pesar de ser constituida por los papeles presentados por la estructura, es siempre diferente y peculiar para cada nuevo script que emerge a la vida en sociedad. Por lo tanto, será posible afirmar que si el género, en cuanto categoría, forma parte de un modelo estable, es extremadamente inestable y hincado en sus prácticas de instanciación).

Solamente de esta manera podrían explicarse los rígidos mecanismos de socialización que rigen la identificación secundaria a través de diversas culturas, constrictiendo a los sujetos a encuadrarse y a fijarse de forma estable y previsible a personajes don de siempre acaba por reconocerse la esencia original. *Nuestra política, así corbijo, debe dirigirse a desafiar los procesos de identidad y de circulación que ocurren constantemente para permanecer resultados por el peso de las representaciones que prescriben y proclaman para reforzar la adhesión de los sujetos a posiciones establecidas como dominantes y originarias. Esto no significa, de forma alguna, potestuar las fantasías que muchos veces, por la bisagra del placer que es inherente a la economía liberal del sujetos que conviven, sino oldejar lo que las sistematizan*

Androginia como circulación por los registros del género

Si el patriarcado pertenece, como afirmo, al terreno de lo simbólico, y los hechos son un epifenómeno de aquella otra inscripción fundante, ¿qué se le podrá oponer? ¿Cómo es posible actuar? Nada más y nada menos que tornando representables y representadas, en su plano ideológico, las constantes experiencias de circulación de los sujetos-actores por los registros del género, es decir, la androginia y la virilidad inherente a la vida humana que, con todo, raramente obtiene visibilidad y permanece encasillada por la inercia eunívoca del lenguaje y otras formas de ceñir las normas del campo ideológico.

Cuando, dentro de un proyecto crítico y transformador, apunto a la posibilidad de una política de circulación, como dije, lo que pretendo es simplemente dejar a la vista elementos que se encuentran ya presentes en los procesos propios del sujeto pero que son encasillados por las representaciones ideológicas y dominantes del género. Éstas tienden a fijar y adherir los significantes a significados permanentes, especialmente en la cultura occidental, pero también en otras sociedades. Identifico dos aspectos como espacios de componer los tránsitos contenidos e, implícitamente, ya previstos en la composición de género de los sujetos. El primero de ellos se torna perceptible para mí a partir de mis hallazgos etnográficos sobre los modos de sociabilidad y de sexualidad propios de las tradiciones afrobrasileñas. Creo posible afirmar –con los nativos de esa tradición– que toda persona tiene la posibilidad abierta de ser una criatura mixta con respecto a su composición de género, y que circular en sus vivencias, por registros diferentes (y no siempre compatibles) de género hace parte de sus hábitos –aunque se trate de hábitos impereceptibles y carentes de un vocabulario específico en Occidente-. El segundo aspecto que garantiza la virilidad del género resulta de la forma, siempre brumante, en que su

estructura relacional se introduce y actúa por debajo de los niveles de interacción.

El primero de esos aspectos devela el hecho de que el género se artisfinge, tornándose concreto, en estratos varios de la experiencia del sujeto. De manera que este tiene,inalmente desde el punto de vista del género, una composición mixta, plural, en la variedad de los ámbitos de experiencia que constituyen su interioridad. Se constata, así, lo que podríamos considerar como un campo simbólico y no el social-político, unión en la que las representaciones imparten, sobre todo en Occidente. Los estratos que intento definir a continuación fueron inspirados en mi etnografía de la tradición religiosa afrobrasileña de Ketife, ya citada (véase su descripción detallada en el capítulo 6). Esta influencia local en la producción teórica no debería causar espanto pues no es otro el papel del antropólogo sino el de tratar de exceder las categorías occidentales, incluyendo las científicas, evitando la humanización a partir de las categorías de sus nativos y les revela así dimensiones no discursivas de la experiencia a las que, por si solas, no podrían acceder. En verdad, categorías como "lucha", "luz" o "marea", hoy transformadas en herramientas analíticas de gran alcance para mostrar prácticas y experiencias occidentales, son originarias de etnografías localizadas. Es éste un ejercicio metodológico del tipo que ya denominé "exégesis recíproca" y "diálogo intercultural" (Segato, 2005) o que Boaventura de Souza Santos ha descripto, más recientemente, como "hermenéutica dialógica" (Santos, 2002).

1) El cuerpo, la anatomía propiamente dicha, es la manera en que el género se inscribe en la autopercepción. De hecho, la anatomía propiamente dicha, el nivel biológico, constitucional, la naturaleza orgánica del macho y de la hembra de la especie, debería entrar en esta secuencia como el nivel 1, porque es inalcanzable en sí mismo y jamás accedemos a él en estado puro, ni siquiera con los instrumentos de la propia ciencia, libres de las invenciones afectivas, volitivas y cognitivas propias que la cultura impone. El nivel 1, a su vez, está representado por las categorías de "hombre" y "mujer" acuñadas e introyectadas por el sujeto a partir de la percepción que él tiene de su propio cuerpo y de las relaciones de identidad y diferencia que establece entre las características de su cuerpo y los personajes de la "lucha doméstica" o primera escena. Aquí, los estudios pioneros de Robert Stoller sobre transexualismo (1964, 1968, 1975, 1985, entre otras obras de su autoría) muestran la impresionante maleabilidad de la inserción del cuerpo en la experiencia del sujeto, y la vicisitud de la autopercepción –y es interesante notar que Stoller inició sus pesquisas en el campo de la psiquiatría para, más recientemente, sumar esfuerzos con la antropología (Llerdy y Stoller, op. cit.). Por otro lado, como dije, a partir de Margaret Mead las categorías a las que el cuerpo, en cuanto significante, da lugar –esta

es, las categorías de "hombre" y "mujer", obtienen cuatro dos variados a través del estudio etnográfico de las diferentes culturas.

2) En esta tentativa de describir más las maneras variadas en que cada sujeto se inscribe en el complejo mapa de "género", un segundo apartado podría denominarse el "género de la personalidad". Esta denominación diría que de cierta manera de "santo" a "toro de la cabeza" de los católicos brasileños, donde el género del santo atribuye a la persona como su entidad trinitaria ("santo-hombre" o "santo-mujer") habla del género de su personalidad, de su género psíquico, no necesariamente vinculado con el cuerpo, el papel social, ni tampoco con la orientación sexual o la disposición sexual. Se habla aquí de la feminidad y de la masculinidad tal como se expresan en las actitudes y en el comportamiento de la persona; pero también de su disposición afectiva, el punto en que el sujeto se relaciona frente al otro en las interacciones de su vida afectiva.

3) A su vez, la orientación sexual habla respecto del objeto preferencial de su amor/afecto libidinal, advirtiendo un embargo que las categorías de hemisexualidad y heterosexualidad sirven sólo muy esquemáticamente para ver las alternativas involucradas en esta dimensión del género. Hablar exclusivamente de homosexualidad y de heterosexualidad reduce el campo de las orientaciones y disposiciones afectivas sexuales. Es importante resaltar que la orientación sexual debe ser desvinculada del género de la personalidad, y textos como los de Michael Pollak (1986) y Philippe Ariès (1986) sobre la historia de la homosexualidad en Occidente aportan evidencias a este respecto. La orientación sexual es usualmente codificada por un repertorio de signos más o menos estereotipados, verdaderos gestos codificados, que los individuos confunden muchas veces con indicadores de aquello que llaman personalidad o "disposición afectiva" inseparables de género.

4) Diferentes separan aún la disposición sexual de la persona, cosa, lo que dice respecto de su comportamiento sexual propiamente dicho, y su tendencia a asumir papeles sexuales activos o pasivos en su interacción sexual. Este apartado necesariamente guarda una relación frontal con la orientación sexual.

5) Finalmente, el apartado más reconocido de los aspectos sociales resultantes de la división sexual del trabajo a los cuales, durante mucho tiempo, los análisis sociológicos y antropológicos redujeron la categoría de género. Ésta es, como intenté mostrar, mucho más amplia, e incluye dimensiones sociales, psíquicas y sexuales que se entrelazan de forma compleja.

Es necesario decir, todavía, que cuando hablamos individualmente de género abarcamos de forma simple los todos estos niveles. Pero a todo, y según cuál sea la cultura de la que se trate, ellos separar representándolos como pris o menús ligeramente vinculados entre sí, y su articulación en una única identidad de gene-

ro estaría sometida a un mayor o menor grado de vigilancia y censura. Con todo, el psicanálisis tiene dificultades en concebir tanto desvinculadas estas capas que componen la experiencia de género del sujeto. Efectivamente, el psiquiatrismo engaña en su chaleco de fuerza la orientación sexual, la disposición sexual y la disposición afectiva o personalidad y cada uno de los términos de dimorfismo anatómico -con la matrona Nancy Chodorow illegible mencionar, a pesar de la duda que su propia modela mantiene con esa disciplina (1973, p. 139). Por otro lado, aun en un sistema que tiene un discurso muy elaborado sobre la independencia respectiva de los niveles anatómico, psicológico, sexual y social de la compresión de género ocultan deseos constantes e interacciones de un estrato en otro, resulta consecuencia de la inercia -y el consecuente conservadurismo- inherente a las terrenas actuaciones hegemónicas articuladas del sistema occidental y a longevidad en general. Como Jane Gallop demostró, hasta sistema occidental, aquel que descolonizó la propia idea de tela separándole de su soporte o significante anatómico y sexual, con esto, las bases de una noción de patriarcado antiguo simbolizan que fijó el mitismo. Luego, el visto en su presencia eventualmente, en la trampa de esa inercia (Gallop, 1992, especialmente el capítulo "Sobre el telo").

El otro aspecto, tal vez más difícil de percibir, es la propia circulación de sujeto, a lo largo del tiempo y de las relaciones afectivas en que se involucra. Diversas disposiciones o registros diferentes de género (frente a sus otros), de hecho, a pesar de la irreverencia de los procesos de construcción de identidad, este tránsito ocurre, y la inercia, así como las posiciones institucionales que ocupamos, tienen incidencia en este fenómeno de transversalidad de la manera en que nos posicionamos frente a los otros en las relaciones de que participamos. Aquí también podemos aprender del material etnográfico, una prueba, por ejemplo, del vocabulario de diversas sociedades africanas, mai proclamado, como ejemplo, del término de mujer-hombre, como la mujer que alcanza la esterilidad, traducida como estatus *otio, plaro*, con la vejez.

Bibliografía

- Ariès, Philippe (1986). "Reflexões sobre a História da Homossexualidade", em *Serviços Sociais e Desenvolvimento*. São Paulo, Brasiliense.
- Hadinter, Elizabeth (1988). *O que o outro*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- Beauvoir, Simone de (1970) [1949]. *O Segundo Sexo*. São Paulo, Diffusão Universitária do Livro.

- Brennan, Teresa (1997) [1989]. "Introdução", en *Pura Glória do Falo. Uma Crítica à Lógica do Ponto de Vista da Mulher*. Rio de Janeiro, Editora Rosa dos Tempos.
- Brown, Beverley (1983). "Displacing the Difference", en *Vulture, Culture and Gender*. R.
- Butler, Judith (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Nueva York, Routledge.
- (1997). "Introduction" y "Contingent Foundations. Feminism and the Question of 'Postmodernism'", en Butler, Judith y Joan W. Scott (eds.), *Feminists Theoretize the Political*, Nueva York/Londres, Routledge.
- (1993). *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*, Nueva York y Londres, Routledge.
- (1997). *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford, Stanford University Press.
- Criodronow, Nancy (1974). "Family Structure and Feminine Personality", en Rosalie, Michèle Z. y Louise Lamphere (orgs.), *Women, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press.
- (1978). *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley, University of California Press.
- Cixous, Hélène (1981). "Castration or Decapitation?", *Signs* 7.1, otoño, pp. 41-55.
- Cornel, R. W. (1995). *Masculinities*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press.
- Cornwall, Andrea y Nancy Lindisfarne (1993). "Relocating Masculinity: Gender, Power and Anthropology", en Cornwall, Andrea y Nancy Lindisfarne (eds.), *Distributing Masculinities. Comparative Ethnographies*, Londres y Nueva York, Routledge.
- De Haeretis, Teresa (1986). *A Cultural Studies / Cultural Studies*. Londres, Macmillan.
- Fauze, Christine (1981). "Absent from History", *Signs* 7.1, otoño, pp. 71-80.
- Gallop, Jaite (1992). *Lendo Freud*. Rio de Janeiro, Imago.
- Heilborn, Maria Luiza (1992). "Vazendo Gênero? A Antropologia da Mulher no Brasil", en Oliveira Costa, Albertina de y Cristina Bruschini, *Outra Questão de Gênero*, Rio de Janeiro, Editora Rosa dos Ventos / Fundação Carlos Chagas, pp. 93-126.
- Herdit, Gilbert (ed. y) (1980). *Rituals of Manhood. Male Initiation in Papua New Guinea*. Berkeley/Los Ángeles/Londres, University of California Press.
- (1987). *Guardians of the Future. Idioms of Masculinity*, Nueva York, Columbia University Press.
- Herdit, Gilbert y Robert J. Stoller (1990). *Intricate Companions. Erotics and the Study of Culture*, Nueva York, Columbia University Press.
- Héritier, Françoise (1979). "Symbolique de l'inceste et de sa prohibition", en Isard, M. y P. Smilde (eds.), *La Fonction Symbolique*, París, Gallimard, pp. 209-241.
- Imaginary, Luce (1981). "And the One Doesn't Sit without the Other", *Signs* 7.1, otoño, pp. 60-67.
- Kristeva, Julia (1981) "Women's Time", *Signs* 7.1, otoño, pp. 13-35.
- Lacan, Jacques (1977). "The signification of the phallus", en *Écrits. A Selection* (traducidos del francés por Alan Sheridan), Nueva York/Londres, W. W. Norton & Company, pp. 280-291.
- Landes, Ruth (1967) [1940]. *A Cidade das Mulheres*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Leacock, Eleanor Burke (1981). *Myths of Male Dominance. Collected Articles on Women Cross-Cultural*, Nueva York, Monthly Review Press.
- Lepowsky, María (1993). *Front of the Motherland. Gender in an Egalitarian Society*, Nueva York, Columbia University Press.
- MacCormick, Carol y Marilyn Strathern (eds.), *Nature, Gender and Culture*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Mead, Margaret (1935). *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, Nueva York, New American Library.
- Mitchell, Juliet (1979). *Psychoanalysis and Feminism*, Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books.

- Mitchell, Inibet y Jacqueline Rose (1982), *Foucault Sexualité: Jacques Lacan and the erotic from 1970*, Londres, Macmillan.
- Mohanty, Chandra Talpade (1994), "Gender Western Lives: feminism, Scholarship and Colonial Discourses", en Williams, Patrick y Laura Christian (eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, Nueva York, Columbia University Press.
- Moore, Henrietta (1994), "Figured Persons: Dialogues between Anthropology and Psychoanalysis", en Heald, Suzanne y Aramme Deluz (eds.), *Anthropology and Psychoanalysis: An Encounter Through Culture*, Londres y Nueva York, Routledge.
- (1994b), "The Problem of Explaining Violence in the Social Sciences", en Sex and Violence: Systems of Representation and Experience, en Harvey, Penelope y Peter Coward (eds.), Londres y Nueva York, Routledge.
- Ortner, Sherry (1974), "Is Female to Male as Nature is to Culture?", en Rosaldo, Michelle Z. y Louise Lamphere (orgs.), *Women, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press.
- Ortner, Sherry y Harriet Whitehead (1981), "Accounting for sexual meanings", en *Sexual Meaning: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Owering, Janina (1989), "Men control women? the 'macho 23' in the analysis of gender", en *International Journal of Ethnology and Social Studies* 1(2), verano.
- Perlongher, Néstor (1987), *Negocios de macho. Preâmbulos à luta em São Paulo*, São Paulo, Brasiliense.
- Pollak, Michael (1986), "A homossexualidade masculina, ou: a felicidade no caos?", en *Semanações Occidentais*, São Paulo, Brasiliense.
- Raymond-Sullivan, J. I. (1986), *Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis*, Londres, Unwin Hyman.
- Reiter, Rayna (1975), "Men and Women in the South of France: Public and Private Domains", en Reiter, Rayna (org.), *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review Press.
- Rivière, Joan (1929), "Womanliness as a Masquerade", *The International Journal of Psychoanalysis* 10.
- Rosaldo, Michele (1973), "Women, Culture, and Society: A Theoretical Overview", en Rosaldo, Michele Z. y Louise Lamphere (orgs.), *Women, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press.
- Rubin, Gayle (1975), "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", en Reiter, Rayna (org.), *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review Press.
- Santos, Boaventura de Souza (2002), "Toward a Multicultural Conception of Human Rights", en Hernández-Trayal, Belén Esperanza (ed.), *Moral Imperatives: A Critical Anthology*, Nueva York, New York University Press.
- Siegoff, Rita Laura (1995), *Sacerdos e Sacerdotisa: O Polêmico Afro-Brazilian e a Sagrada Família*, Brasília, Editora da Universidade de Brasília.
- (1996), "Frontiers and Margins: The Untold Story of the Afro-Brazilian Religious Expansion to Argentina and Uruguay", *Critique of Anthropology* 16(4).
- Schitter, Isabell (1999), *Meier-Löwe. Sex, nation and race in Central America*, Nueva York, Londres, Haworth Press.
- Silverstein, Kaja (1992), *Male Subjectivity at the Margins*, Nueva York-Londres, Routledge. Silverstein, Kaja (1994), "Mae de todo mundo: modos de sobreviver à miséria comunitária de quando nascia a Bahia", *Religions & Sociocultura* 4, pp. 143-175.
- Stoeck, Sally (1975), "Woman the Gatherer: Male Bias in Anthropology", en Reiter, Rayna (org.), *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review Press.
- Spirak, Gayatri Chakravorty (1985), "Three Woman's Texts and a Critique of Imperialism", *Critique of Imperialism* 12(1), pp. 262-280.
- (1994) [1988], "Can the Subaltern Speak?", en Williams, Patrick y Laura Christian (eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, Nueva York, Columbia University Press.

- Stoller, Robert (1964), "A Contribution to the Study of Gender Identity". *International Journal of Psychoanalysis* 45.
- (1968). *Sex and Gender*, Nueva York, Science House, vol. 1.
- (1975). *Sex and Gender*, Londres, Hogarth, vol. 2.
- (1985). *Observing the Erotic Imagination*. New Haven/Londres, Yale University Press.
- Tavares, Hugo Cesar (n.d.). *Trata de Mulheres (por Luis Steiner e Fausto)*. Rio de Janeiro, Hélon Editorial.
- Werner, Michael. (1990). *The Letters of the Republic: Publishing and the Public Sphere in Eighteenth-Century America*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- (1992). "The Mass Public and the Mass Subject". en Calhoun, Craig (ed.) *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, Mass., The MIT Press.

3. LA CÉLULA VIOLENTA QUE LACAN NO VIO: UN DIÁLOGO (TENSO) ENTRE LA ANTROPOLOGÍA Y EL PSICOANÁLISIS

A Odilia Peña Perea

Transdisciplinariedad y repliegue en las humanidades: el caso de la antropología

Fue con inmensa satisfacción que acepté venir hoy a exponer sobre la transdisciplinariedad en las humanidades.¹ En los últimos años he venido defendiendo y, por momentos, pagando un alto precio por hacerlo, la necesidad de bajar los parapetos disciplinarios, cruzar áreas, leer extensamente lo que se escribe en los otros campos.

No será con facilidad que vamos a conseguirla, porque ahí la ciudad amurallada de esos campos es quebrar con la arquitectura de un sistema de autoridad que se reserva el derecho de establecer, internamente para cada área, los parámetros para juzgar lo que sirve y lo que no sirve y, sobre todo, distribuir los fondos de investigación, dar empleo en las universidades y tratar las demás prerrogativas que de esto dependen.

Sin embargo, cuando nos detenemos a pensar en los grandes autores de nuestro tiempo, los formuladores de modelos de gran impacto en las humanidades en general y, por lo tanto, reformadores de la historia, vemos que ninguno de ellos, absolutamente ninguno, dejó de circular entre una variedad de disciplinas como las ciencias sociales, la historia, la lingüística, la filosofía y el psicoanálisis, y algunos de ellos son, inclusive, muy difíciles de situar. De Foucault, por ejemplo, quien ha afectado definitivamente los paradigmas de todas nuestras ciencias, muy pocos estudiantes son capaces de decir cuál fue su formación básica, en qué área se graduó. Lo que demuestra que de la misma fertilización de los campos nace la teoría y es en la transgresión de las fronteras disciplinarias que uno encontramos con las nuevas ideas.

¹ Conferencia leída en el Congreso Internacional "Nuevos paradigmas transdisciplinarios en las Ciencias Humanas", el 9 de abril de 2003 en la Universidad Nacional, Bogotá, Colombia.

Deliberadamente voy a tomar el tema a partir de la antropología porque esta disciplina entre todas las ciencias humanas, ha sido más permanentemente en sus esquemas y en su orientación: racionalista en general, el mayor repliegue hacia lo que ya se describió anteriormente: vuelta hacia una "fundamentalización del campo". Académicos muy serios y superficiales trascienden el campo y quedan la cuestión, en su fundamentalización, al comentar el desvío peligroso de la disciplina en la década de 1980, afirmando la necesidad de la disciplina: hasta veraderos restauradores de la disciplina intentan expugnar la contaminación introducida por lo que llaman antropología posmoderna e intentan retener sus orígenes fundacionales para velar por la identidad disciplinaria que se ha severamente amenazado: son obligados a volverse reaccionarios, en el sentido estricto de reaccionar contra cualquier infiltración de otros campos. Si la tesis fundamentalista en espíritu por los creyentes es la vuelta al supuesto legado de los padres fundadores de la disciplina, copiando su encrucijada, que de esta forma se vuelve más abstracta de lo que ya fue.

Ese "trópico" no considera, en primer lugar, que el objeto ha cambiado: que no existen secretiedades ni expresadas a la administración ni aunque se estanquen naciones modernas y no atravesadas por la globalización y que, en un otro caso, no desean ni reclaman más portavoces, ni salvavas, representantes para dar al mundo una versión siempre parecida de lo que son. Y en su interés particular no reside en que se entienda como son, sino en posar el regla de lo que quieren y dejar claro lo que no quieren: en este último aspecto de principios entender y representar lo que las sociedades demandan a los antropólogos, por lo menos en el Reino Unido, hemos comprobado poco.

En segundo lugar, en su posición defensiva y purista de los supuestos "pilares" de la profesión de etnólogos o "clásica" que la antropología clásica servía sus bases con obras que respondían a preguntas formuladas por otras disciplinas en la época. El etnopaladismo fundamentalista que algunos bien recomiendan (una vez o mucho menos en el periodo fundamentalista) la lectura de filólogos, religiosos, lingüistas y psicólogos que parte del proceso crítico de Malinowski, Leacock, Evans-Pritchard, Mauss, Levi-Strauss y muchos otros. Tanto es así que publicaron solamente con un año de diferencia sus modelos teóricos -Etnología y Religión: las bases elementales de la vida religiosa-, ambos utilizando las sociedades nómadas como clave para conjeturar acerca de las bases que hacen posible la convivencia humana y la solidificación societaria. Este no puede haber sido casualidad: sólo una retrocesión a los pioneros autores de su tiempo, inmersos en las prego más de la época en la que los enemigos étnicos existentes circulaban entre armas y la exposición de enemigos académicos a los otros era intensa.

Malinowski se presentó e redijo en su material de las islas Trobriandas su

el complejo de Edipo es universal, y respondió con lo que creyó que era otra prolongación, en lugar de padre/madre/nio, comen en el triángulo heterosexual, apunta el triángulo madre/hermano de la madre/bro: para la sociedad de incesto, donde que estaba de ser bando. En esta esencia salido, se separan la paternidad biológica de la paternidad jurídica, el padre del juez, el factor de linaje.

Pero hoy acá nos dice que hay que recorrer estos campos intercruzados envueltos peligros inimaginables para la salud disciplinaria. La sobrevivencia de la profesión puede estar implicada: después del gran susto de la crítica posmoderna la representación empírica que autoriza en la elaboración de la fe en estos bien intencionados "hallazgos" en el campo. Era necesario devolver el crédito a las geniales ideas, los gráficos de parentesco y otras categorías nativas anotadas por el antropólogo en su calidad de conocimiento esclarecedor sobre la realidad.

Sin embargo, si este conocimiento continúa, si estos datos duros no responden a preguntas épocales, no dialogan con las grandes cuestiones abiertas y en circulación por el mundo actual, resulta lo que nos está sucediendo en la disciplina: escribimos y publicamos para especialistas, independientemente de que puedan entrevistarnos los medios con cierta osadía trayéndonos a la presencia del gran público. Pero las otras disciplinas leen poco, tienen poco tráfico: las disciplinas, hasta entrar en las grandes librerías del mundo. Barnes and Nobles, Bélgica, Francia, y veremos el crecimiento permanente los estantes de filosofía, historia, psicanálisis, estudios culturales y psicobiología, conterremoto, estilos de género, y muy repartidos los estantes de antropología, que nunca fue un campo masivo pero con un público de lectores extradisciplinarios y este es un criterio muy importante de esa fuerza del impacto de intelectualidad en el mundo: es cada vez mejor. La verdad es que muestra grandeza para el público de las humanidades en general se ha perdido peligrosamente. Y este es el verdadero riesgo, y no, como se insiste, la perdida del rigor que significa para el antropólogo acercarse al estudio de la constitución o al análisis ideológico de los estudios culturales que, según se comenta en los estilos antropológicos, carecen de método o identidad. Muchas prácticas interpretativas han existido siempre en terrenos disciplinares abiertos o cerrados.

Es por mi profundo desagrado con este repliegue mediano y conservador de los últimos tiempos, por mi profundo desagrado con una antropología que se quiere teoría, que quiere referirse hoy a un diálogo difícil y específico entre dos disciplinas que han mantenido una relación muy tensa pero también muy prolífica desde sus orígenes, la antropología y el psicoanálisis.

La relación es tensa por variadas razones prácticas y teóricas. Todas nuestras historias han sido formadas en ciencias sociales encadenadas claramente y en buenas

de nuestros maestros la advertencia, más bien apedreadora, de que nunca deberíamos transponer el límite entre las disciplinas que piensan los fenómenos relativos al individuo, o ciencias psicológicas, y las que piensan la sociedad, las ciencias sociales. Parecía inquestionable lo que, dicho así, sentaba las bases claras de los ejidos disciplinarios, con sus poderes propios. Nos hacia olvidar que, muchas veces, esos mismos profesores, interlandos más allá de las ideas de una superorganicidad de la cultura, como en el culturalismo norteamericano, o de la sociedad, como en el estructural-funcionalismo británico, recordarían que recordarles a esos mismos alumnos, en una relectura de Weber, que sólo el albedrío individual y millares de decisiones cotidianas de sus habitantes reproducen –o no– el estilo de vida de una colectividad determinada. O sea que es en procesos individuales donde es posible observar la reproducción de la vida colectiva regida por patrones culturales considerados estables por los antropólogos en sociedades descriptas como agregados articulados de personas que comparten esa cultura mínimamente estable e identificable. Y que si esta reproducción es mecánica, se debe a la repetición procesada por las conciencias y prácticas individuales. Lo que ya en 1951 Melford Spiro señalaba en su artículo "Cultura y personalidad. La historia natural de una falsa dicotomía", donde Spiro argumenta que la llave de conversión o pasaje entre lo colectivo y lo individual se sitúa en el dispositivo que Freud llama *superego*, pura donde la voz del padre, o de los deberes colectivamente establecidos, es internalizada como mandato propio y personal por el hijo.

Antropología y psicoanálisis: lo que pueden y no pueden hacer juntas

Sin embargo, a pesar de ese primer puente de traducibilidad de los lenguajes disciplinarios y de las negociaciones de sentido posibles entre las categorías de ambas disciplinas, varias otras dificultades permanecerían.

Dicho de una manera un poco terpe y desde la perspectiva del psicoanalista y no del paciente, la clínica es el trabajo de encuentro y extracción de información que aquél (el psicoanalista) realiza "escuchando" a su paciente y que se podría decir equivalente y convensurable al del antropólogo con su nativo. Sin embargo, difieren en lo que respecta al proyecto terapéutico del análisis, que es solicitado por el paciente y en el cual, por así decir, el objeto de estudio es también el beneficiario supuesto del proceso de indagación. Mientras que en el proyecto antropológico es el antropólogo quien toma la iniciativa y el nativo no participa ni como beneficiario del conocimiento obtenido por el antropólogo ni como aprendiz de su ciencia.

Sus caminos se cruzan cuando, mientras el paciente avanza en la vía del autoconocimiento a través del proceso denominado "transferencia", el antropólogo "conoce" por la vía de la contratransferencia. O sea, el paciente se conoce a través de la catexia que realiza sobre el analista, investiéndolo afectivamente y actualizando, con él, un pasado, para, paulatinamente, acceder a una percepción de su propia proyección, que le sirve de espejo al devolverle una imagen que le advierte sobre la naturaleza de su deseo. Mientras que el antropólogo invierte el rumbo en la relación etnográfica, donde podría decirse que recorre su petróleo hermenéutico por un proceso de contratransferencia en el nativo: la proyección de expectativas del observador en su observado seguida de procedimientos de autocorrección y reencamajamiento de sus presupuestos o preconocimientos, hasta llegar a una reflexión sobre sus presupuestos de su propio suelo cultural.

Vincent Crapanzano, en su ensayo "Text, Transference, and Indexicality" (1992b), enfatiza que tanto el encuentro etnográfico como el análisis son transfrerenciales, en el sentido de que tanto las narrativas del paciente como las del nativo indexan y presentifican la posición que ocuparon en experiencias pasadas y, por eso, son dramas de autoconstitución. El desliz se hace pleno de sentido a partir de las evocaciones que el interlocutor le suscita y dependiendo de lo que en él quiere depositar. Esto nos lleva a una serie de críticas a la entrevista abierta o cerrada, formal o informal, como método de extracción de informaciones ya que, como lo argumentaba en otro lugar en el auxilio de la acción de diálogo en Ratiñón, tridimensional es responsiveness y no existe neutralidad alguna en las informaciones que recogemos en campo: son dadas indexicalmente a nosotros por alguien jerárquicamente posicionado; tanto el antropólogo como su nativo son indexos de lugares sociales relativos cuyo registro queda impreso en las narrativas recogidas. La multiplicidad de ambos aparecerá sin duda impresa en el relato antropológico (Segato, 1996).

Pero la comparación que intento articular es, en realidad, bastante más compleja de lo que aparenta ser, e interesé recalcar aquí que, al mismo tiempo que existen antropólogos que, pese a no ser etnógrafos, trabajan interpretando, contextualizando e haciendo epistemología de la obra antropológica, existen autores que trabajan con el psicoanálisis privilegiando exclusivamente la indagación filosófica derivada de su discurso sobre el sujeto y no se interesan en su papel de cura (Jungaville, 1984; Gallop, 1985; Ragland-Sullivan, 1986; Goux, 1990; Alemán y Larriera, 1996; Peña Pereira, 1999, entre otros).

Todavía, en la práctica clínica, como dije, el psicoanalista es buscado por el paciente. En el campo, es el antropólogo quien sale en busca de su nativo, si bien esto está cambiando: en los tiempos que corren y muy posiblemente el concepto de "campo" tenga, en los días de hoy, una configuración muy dife-

por un cuerpo ideal, virtualmente construido a través de una narrativa (no me refiero aquí a aquellos casos en que el cuerpo interviene, filtrado y proyectado a la superficie bidimensional de la pantalla, lo que haría necesario introducir otro tipo de análisis de la reducción de la materialidad a la imagen virtual). Este actuar como si el cuerpo no existiese forzusa la materialidad como el primer límite del que el sujeto tiene noticia, la primera evidencia de la ley. La primera ley y la materialidad se encuentran profundamente vinculados, pues es en la ausencia de lo que es sentido como un fragmento propio que se le escinde al infante cuando el cuerpo materno se le aparta, que se introduce el límite y la carencia. Materialidad y experiencia originaria de la falta y de la ley que la impone son un proceso único e indissociable. Por tanto, a obliteración de la materialidad del cuerpo en Internet le permite al sujeto hablar sobre su esterilidad entero, simulando, para todos los efectos, su propia completud. Con esto, inevitablemente, el varón prisionero de su propia fantasía, que lo tensa, y con esto, también, el otro en la pantalla es percibido como un muñeco, un *Jamie*, a quien se puede seducir, vencer o anular. La pantalla funciona aquí como un espejo donde la alteridad es sólo un espejismo. A partir de la forclusión de la ley del cuerpo como límite, todo índice de alteridad o resistencia del mundo es eliminado, y el otro deja de ser percibido en su radicalidad e irreductibilidad. Nos encontramos en un mundo de gente soña que, ante la menor contrariedad del intelector virtual, puede eliminarlo, anularlo, abandonando la escena con un simple clic de mouse.

Este tipo de análisis del sujeto contemporáneo como sujeto omníponente paradigmizado en el usuario de Internet es próximo y complementario al que, según Judith Butler, emerge con la primera invasión de Irak. Según Butler, desde el momento en que el telespectador norteamericano puede observar la muerte del enemigo en la pantalla de televisión, desde el sofá de su casa, sin estar él en la mira ni de las armas ni del lente de la cámara del otro, se puede hablar de un "sujeto telescópico". Este sujeto norteamericano ocupa una posición que no es ni simétrica ni commutable con la de su otro, en este caso el sujeto iraquí y es, en mis propios términos, un sujeto omnípotente y solipsista en cuya fantasía el otro deja de constituir un riesgo (Butler, 1992). El sujeto telescopico y el de Internet, posiblemente el mismo, forjan en su propia finitud, ya que, mientras el uno mira al otro, permanecen fuera del alcance del poder de muerte del otro. Este sujeto belicista es particular, civilizacional, histórica y sociofóticamente situado, y escularizado. De lo que es posible deducir que, si existe una forma culturalizada de ser sujeto, en dependencia del ambiente o, en otras palabras, de orden discursivo que lo articule y atraviese (Foucault, 1971), es posible la producción o emergencia de un sujeto omnípotente, como este, o de sujetos dialógicos capaces de admitir la con-

incapacidad de los posidores y prever la circulación por lugares relativos. El horizonte cultural e histórico irá a transformar la forma en que el sujeto se localiza frente a otros.

Otro ejercicio de interpretación del texto social mediante el instrumental psicosocialístico es el que realiza al intentar entender el tránsito interreligioso, cuya práctica cada vez más frecuente en el mundo contemporáneo convoca actualmente a tantos sociólogos y antropólogos de la religión. En lugar de adherirse al paradigma Durkheimiano, que establece que el diseño de lo sagrado reproduce, moraliza, el diseño del mundo, o sea por vía de lo religioso, al sujeto creyente, en el centro de la escena. Al hacerlo, sustituir el procedimiento de la metáfora, propio de los análisis simbólicos de corte sociológico habituales, y propuso el procedimiento de la metonimia, que implica trazar el itinerario de este sujeto de significante en significante, a través de una cadena transcultural, que el articula en dirección ascendente a lo sagrado, inspirado por una aspiración muy próxima a la del deseo antroso. Así, utilizando la cadena metonímica de significantes como referentes para la lectura del comportamiento del sujeto que cree y que se somete a la experiencia de la conversión religiosa, se viene más fácilmente comprender las vicisitudes de la fe de sujetos que abrazan creencias diferentes, transitando entre repetidores de simbolos religiosos que, como observadores, nos parecen incompatibles (Segato, 2003).

Estos ejemplos nos permiten sugerir que, en la conjunción prolífica de la antropología y el psicoanálisis, surge una posibilidad de culturalizar al sujeto o sea, no colocar en el foco de nuestros trabajos etnográficos ni la identidad, ni la construcción cultural de la categoría "persona", ni la subjetividad en tanto consellos constitutivos del ego, que sostienen la identidad del sujeto y son del orden de lo imaginario (Lacau, 1977a), sino a la manera que pronunciamos, de forma既成的 (explicita), la primera persona del singular:

Cínicamente, desde que Marcel Mauss introdujo en 1938 la categoría persona como tema interesante para ser abordado desde una perspectiva relativista, es decir, antropológica, los autoríquenos hemos pensado en la noción de persona como la arquitectura -y aquí la metáfora esencial es intencional- con que las diversas culturas dan forma a su diseño de la persona humana (Mauss, 1985). En su ensayo seminal sobre la categoría de "persona", Mauss afirmaba que, en oposición a la misma, el "yo", o sea la primera persona del singular, era una categoría presente en todas las lenguas humanas y, por lo tanto, universal. Lo que sugiere es interrogar justamente la universalidad de esta experiencia de la primera persona o, en otras palabras, la forma en que distintas culturas y épocas pronuncian su "yo" en el mundo, teniendo en perspectiva paisajes y cartografías diferentes, y colocandos a distancias rela-

trías variables de sus otros». Dónde se encuentra al otro cuando un sujeto de su cultura y de su tiempo enuncia su presencia en el mundo?

El sujeto entendido de esta forma no tiene contenido discursivo, pero si es trazable e identificable como una posición en el discurso. Constituye una situación relacional. Es el punto de autorrelación entre el yo y la misión de la comunicación. El lugar donde insiste mi "yo" cuando hablo, la plataforma desde la cual me lanzo a la conversación, desde la que hago mi entrada en la interlocución, y que de este modo, mi disposición afectiva hacia los otros así como el lugar que les asigno en mi paisaje mental. En este sentido, el sujeto es un index, un deictico activo, sin sustancia, una pura posición frente a otros.

Esto es diferente que hablar de la constitución de la persona a la Mauss, o que hablar del "sí mismo en su ambiente compuesto en tal forma" (Hallowell 1955). Ambos equivalen a los contenidos de subjectividad del sí mismo que el sujeto encuentra en su vuelta reflexiva cuando, interpelado, se lleva a recordar y a identificarse, tenorizados ampliamente por Vincent Crapanzano (1992), ni a la formación de naciones de identidad a través de las frases éticas de que nos habla Hattá (1969), ni a la predicción de "identidad por el proceso activo y deliberado de identificación como adhesión a prejuicios emblemáticos del que nos habla Stuart Hall (1996).

Se trata, alternativamente, de etnografía y relativizar al sujeto, en un acto de emergencia, frente a otros, como pure index, deictico lingüístico o pura posición varia de contenidos. Mientras Lacan sitúa la subjetividad con el planteo del imaginario, con sus contenidos influenciados por la mitología, el sujeto lo sitúa en el plano del simbólico, y de él puede decirse solamente dónde se encuentra cuando hace su acto de emergencia y desde qué lugar relativo, en la jerarquía de posiciones, le habla a sus otros significativos dentro de rigores, así, en el análisis antropológico tal como lo he intentado hacer en los ejemplos que acabo de presentar - una acción que culturaliza lo que el psicoanálisis considera universal: la estructura de relaciones que se sienta lo simbólico, mostrando que mi sujeto como el que habla expresa y potencializa en la sociedad contemporánea, o el navegador interreligioso carácter suyo de la intensificación de los encuentros interculturales característicos del mundo de hoy, o el sujeto telescopico de la revisión de *lak desampe* por Judith Butler, se vinculan dominantes en una época y suelo civilizatorio propicio y, si no se puede negar la posibilidad de que hayan tenido alguna presencia en otras culturas o épocas, por lo menos se puede decir que se han vuelto normativos en relación con lo relativamente a la cultura de nuestro tiempo.

En un análisis profundo que aplique esta perspectiva hasta sus últimas consecuencias, es probable que las "culturas del sujeto" así comprendidas como culturas que orientan la manera en que éste se enfrenta y se dirige a los

intelectuales y los construye en su discurso, presenten regularidades culturales de afinidades con los modos específicos en que cada sociedad o época disiente al "otro" en su oposición al "nosotros". Como muchos han indicado, se bien la oposición individual-socialidad no pierde la universalidad que Durkheim le atribuyó, las divisiones entre nosotros y los otros existen y orientan la interacción en todas las sociedades humanas, y la manera en que el sujeto se opone a sus otros depende de este dualismo fundante. Roaventura de Souza Santos, en una propuesta que me parece que resurgiría y relanzaría el proyecto antropo-ético de la comunicación intercultural en una era de gran relevancia en el mundo contemporáneo, propone la reforma de la concepción imperialista y occidental de derechos humanos a través de lo que del neocomunitarismo define como "el ejercicio de la justicia" - un método próximo a que le llamado de *engagement social* (véase nota 2). Por este procedimiento, se hacen dialogar diversas visiones del mundo y sus respectivos modelos del bien vivir y del deber ser para trascender al máximo la complejidad de la incomplejidad natural por intermedio de un diálogo que se desarrolla... con un pie en una cultura y el otro en otra (Santos, 2002, p. 48, mi traducción). Al aplicar este ejercicio a los universos de los derechos humanos en Occidente, el Dharm en la India y la Ummah en el mundo islámico, Roaventura de Souza identifica, basándose en análisis críticos de las respectivas civilizaciones, que si la noción occidental de derechos humanos falla por su individualismo la Shari'a islámica, por el contrario, cierta la noción de fraternidad en la colectividad religiosa, excluyendo a los no islámicos y resultando en una construcción restrictiva del "Otros", mientras que en los "dharmas especiales" vigentes en la India, la idea del "nosotros" se restringe a partir del criterio de casta. La reforma de estos tres modelos civilizatorios inspirada en una hermenéutica diatopica corregiría instantáneamente los excesos de cada uno que emergen cuando son abordados desde la perspectiva de los otros. Mirando a partir de la mente a que propongo, me parece que cada una de ellas forma un horizonte que impide al sujeto su posicionar frente a otros de maneras específicas que la atmósfera de su contemporaneidad posibilita, modelo diatopico así como el éntasis en el intercambio de las marcas propuesto por Roaventura de Souza agudiza precisamente a la posibilidad de una reforma del sujeto en sus búsquedas interlocutorias.

El mito lacaniano en perspectiva transcultural: una exégesis reciproca del material etnográfico y el psicoanalítico

Y llegamos, así, después de este largo periplo de negociaciones en torno de lo posible y de lo imposible en la colaboración entre la antropología y el psicoanálisis a la piedra angular de la asumida incompatibilidad entre los dos campos, el postulado psicoanalítico de la universalidad del complejo de Edipo y su carácter central como modelo para formular la emergencia del sujeto al mundo reglado de la cultura y al mundo culturalmente regido de la sociedad. Antes de la emergencia del sujeto de la usura edípica, mediada por la prohibición del incesto, tanto en la escala filogenética de la historia de la especie como en la escala ontogenética de la historia individual, la cultura humana es regida por su programa biológico y, por lo tanto, no es todavía humana. Solo la primera ley no biológica, nos dice persuasivamente Levi-Strauss, puede ser una ley humana, puede ser una ley en sociedad, y esta ley es la misma ley del padre en el vocabulario lacaniano: la prohibición del incesto. Las dos teorías remiten a un mismo modelo de origen para la sociedad, la cultura y la humanidad. La primera ley no humana es, por tanto, en ambas, la que expulsa al sujeto de su nido biológico y lo propulsó hacia éste emerger humano, reglado, entre humanos.

Los mitos de creación del mundo replican esta tesis en las más diversas culturas, hablando de una forma de una triangulación en la cual el sujeto es expulsado o, alternativamente, secuestrado de un estado paradiásmico y final de satisfacción originaria por un gran legislador omnipotente que, con su poder ilimitado para fundar la ley que inaugura el mundo, curta la satisfacción irrestricta, introduce interdicciones y divide entre todos los papeles, valores y atribuciones. El símbolo primario de la caída o expulsión del paraíso, universal según Paul Ricœur (1969), es una alegoría general de la satisfacción y el estado de plenitud perdidos después de que una infusión humana ocasiona el reglamiento del mundo y la restricción de la felicidad.

La venus, por ejemplo, paradigmáticamente, en el gran mito Piaoa, donde, a pesar del régimen marcadamente igualitario de derechos, deberes, libertades sexuales y atribuciones que caracterizan sus relaciones de género, es una figura anatómicamente masculina la que representa el príncipe legislador. Así, la

⁷ Tal vez aquí el incluido de "exégesis reciproca" o "el ego intercultural" que formula en su libro *Sistemas e Diferencias* (Segato, 1995). El procedimiento consiste en producir e intermediar un diálogo, y así una confrontación, entre dos textos culturales de tipos de tradiciones diferentes y, comprendiéndolos hablar el uno al otro, identificar a través de cuáles afinidades conversan y qué los distancian. El antropólogo cumple aquí un papel de mediador entre dos mundos que se encuentran y dan lugar a una sinergia.

qualidad aparente de las relaciones de género confunde a su etnógrafo, Joaquina Oberling (1986), que reporta cómo, inclusive en el mito originario, las mujeres del dios Wahari y el hermano de éste gozaban por igual de "estrecha libertad sexual hasta que incurrieron en excesos, entregándose abusivamente al sexo y aun en esto, transgredieron en la miseria médica— Wahari, alarmado y desangrado frente a esta conducta desreglada, los castiga, corrriendo el largísimo gene de su hermano y dandoles la menstruación a sus mujeres, lo que les obliga a un resguardo de un número de días cada mes". La etnógrafa, entonces, señala esa igualdad también en la distribución de punitivos: ambos pierden en función de la misma ley, ambos se benefician por el nuevo orden en la misma medida, sobre ambos pesa la misma obediencia y los mismos límites, ambos pasan a contaminar o poluir el mundo y deben guardar resguardos equivalentes— como una prueba más de un régimen de género no jerárquico. Pero observa el aspecto masculino, viril, del gran legislador originario, lo que en el planteo de la ideología intrépida, de lucha fundacional, el símbolo de corte patriarcal.

Encontramos, también, esta narrativa de un crimen primitivo y la consecuente expulsión del paraíso originario por obra y gracia de un interventor viril benigno o generoso— investido de la autoridad instauradora de la ley grupal en otros numerosos casos provenientes, por ejemplo, de sociedades australianas, como los Aranda o los Murnindji, analizados por L. R. Hunt (1991). Y proponemos —también recurir a los mitos de creación de los así llamados "primitivos", pues tenemos en el Génesis bíblico una narrativa de estructura semejante: la satisfacción ilimitada del cotidiano en el Edén es interrumpida por el castigo de un lego ladrón viril, que da inicio así al camino humano de las restricciones y la ley.

Hans Baldung, pintor y grabador alemán de inspiración religiosa del siglo xv, ha representado esta dimensión erótica del estadio de plenitud, luxurio e indiferenciación inherente al simbolismo adámico. Uno de sus xilograbados muestra "una naturaleza exuberante que estalla por todas partes". Los cabelllos de Eva se entrelazan con las ramas de los árboles y las hojas mientras los tallos de Adán se entrelazan con los suyos [...]. El cuerpo de Adán aparece modelado por músculos sinuosos replicados por las curvas del tronco de un árbol. Eva [...] plenamente carnal, se extiende una manzana [...] a Adán [...] Adán, en un gesto que reproduce el de Eva ofreciendo la fruta, ofrece el pecho izquierdo de Eva al espectador [...] y [...] alcanza, con su mano derecha, por detrás de Eva, una manzana del árbol" (Miles, 1991, p. 129). Trágico, así, la equivalencia entre el pecho tempeñado y la manzana como duplicación oplitica prohibida de la lógica originaria de nutrición y placer. Esta equivalencia triunfará breves instantes después de la escena retratada por Baldung, a romperse y quedaría impidiada de entrar en la conciencia, permaneciendo como una memoria inaprensible, vaga. Esas es la equivalencia e indefinición que será la interdiscisión

impuesta por el juez legislador, que vendrá a quebrar en la escena siguiente, de la cual la representación de Huitung no es más que el sub-texto, mejor aún, el pre-texto.

La emergencia del sujeto es también dramatizada por los rituales de iniciación masculina a través del mundo, como muestra numerosos ejemplos documentados por los etnógrafos. Los pueblos originarios de África, Sudamérica y Nueva Guinea aportan ejemplos espectaculares de procesos de iniciación de jóvenes donde pueden identificarse los motivos de la expulsión del mundo materno, del utero doméstico, y la entrada reglada en el mundo regido por las normas de la masculinidad. Un ejemplo sobresaliente es el relatado por Gilbert Herdt (1987) en *The Gardens of the flute*, que describe el proceso de acceso a la masculinidad adulta de los jóvenes de este pueblo de guerreros de Nueva Guinea por medio de la ingestión progresiva de semen de los hombres más viejos en la práctica de *sefeto*, en un claro destierro del mundo materno, donde el alimento material es totalmente sustituido por el alimento viral, con sus reglas jerárquicas y su estructura de autoridad. Este deseo en masculino es también descripto de forma inequívoca por Suzette Heale (1984) para el mundo africano en su etnografía de la iniciación masculina entre los Gisu de Uganda:

Se trataba de verdaderas encarnaciones colectivas del drama simbólico en el que el proceso edípico y la emergencia del sujeto en el mundo humano de la Ley es replicado por la comunidad. El interés en la vida social de los adolescentes duplica y amplifica, ahora traspués en tabúos de la cultura colectivamente compartidos, su primera emergencia infantil de la fase edípica. Es el caminio guerrero de arresterse y caer en el mundo como sujeto masculino, la duplicación de la emergencia del ciclo edípico para dar lugar al segundo nacimiento de un sujeto adulto inequívocamente marcado como sujeto masculino. Su marca es el estatus adquirido como resultado de "estar" sobre todo al riesgo de vida y al dolor característico de todos estos procesos paradigmáticos de iniciación masculina dispersos en el mundo, aunque puedan estar más formalizados en las sociedades simples o menos ritualizados, como actualmente en el Occidente. "Dese reivindicación" y lo que estoy llamando aquí "segundo nacimiento" del hombre en el mundo son procesos convergientes, ya que para adquirir el estatus masculino es necesario expulsar la sensibilidad y el acercamiento al bienestar del contacto material. Ser hombre, a la manera en que estos procesos y procedimientos de producción de masculinidad lo narran, es siempre un poco ser solitario, duro ante el dolor propio o ajeno, poco sensible ante la penitencia.

Más de creación y trámites de iniciación masculina narran y dramatizan una y otra vez la escena primordial. Justo, intervención es una fuerza externa

normativa acotada por al menos uno de los elementos de la fórmula: expulsión del sujeto de su paríso original. Desde esa perspectiva podemos entender la *magia* o *ritualismo* como un mito más, que culturaliza con las sucesivas prácticas de la familia nuclear occidental aquella en cuya hegemonía, esquema o estructura "último de lo que llamamos 'simbólico'", sitúa relación entre posiciones. La maternidad no importa qué sea lo encantado, lo vital apagado a este estado silente y que solamente acarrea su intensidad y las reglas de la vida en sociedad a partir de la entrada siempre errante e interventora de un agente legislador masculinamente representado, lo que no es este legislador que rompe para retirar lo que consideraba una parte de sí, de su propio cuerpo, función materna, función paterna y función filial, en su relación jerárquica, que irá a repetirse más tarde en las relaciones madre-hijo, padres-hijo, género y todas las demás que replican la estructura designada del patriarcado simbólico, con su pedagogía del deseo.

La pregunta es: ¿pero dónde queda entonces la historia? ¿Dónde se introduce la libertad individual e del ambiente humano e inherente a su naturaleza transformadora?

En su libro de la década de 1990, *El imaginario del Divo*, Maurice Godelier expone una de las reservas el tema de los étnicos al estructuralismo de Lévi-Strauss y de Lacan. Tanto Lacan como Levi-Strauss afirman que "entre lo imaginario y lo simbólico (que no pueden existir por separado), es lo simbólico lo que domina y lo que debe ser tomado por tal razón en germen de partida de todos los análisis" (cfr. Lacan, *Fórmula*; "Lo que denominamos simbólico domina a lo imaginario") (Godelier, 1998, pp. 43-44). Pero Godelier se resiste a aceptar esta idea: "no contrastamos esas ideas", afirma:

Tales fórmulas, a pesar de su poder de fascinar la forma más bella ciencia, de efectuar constituyentes de la cultura que no operan pensamientos, callejones sin salida, los que quedan, pierden la bondad de Levi-Strauss, ya desvirtuando el papel activo de los elementos de las relaciones, estos más específicos en la producción de pensamiento analítico (ibid., p. 45).

La historia pinta, hoy unicamente el espíritu que trae consigo la permanencia contingente de las formas de los posibles, letargos en las estructuras más profunda del espíritu humano, es decir, fundamento de nuestro creer (ibid., p. 46).

Y muestra brillantemente, a lo largo de la obra, como un ser humano al que llama "imaginario" (modificando considerablemente a idea de lo "imaginario" en Lacan, que vive equivocadamente comentar, lo que no debería importar tanto demasiado pues es ampliamente compensado por el interés de su argumentación).

sus oídos se oyen voces que "PORES SORPRENDEN A SEPARAR TANTO EN SUS VIVIENDAS EN EL MUNDO DE LAS MUJERES, Y EN EL MUNDO DE LOS HOMBRES, DE LOS PRIMEROS, DIFERENTES, DE LOS ÚLTIMOS, DIFERENTES".¹⁷ Los propios varones consideran a las mujeres y sus viviendas como "ESTRANJERAS" y "CORTADAS" (separadas) de las viviendas y las casas (ibid., p. 190). El espacio doméstico es mixto.

Sobre todo porque, como el mismo Godelier registra de boca de sus informantes bánya, si "la humanidad debe a las mujeres el haber salido del estado salvaje", si es verdad que las mujeres inventaron no sólo las flautas sino también el arco y las flechas, pesa sobre ellas la acusación de no haber sabido ni sincronizar correctamente los productos de su extraordinaria creatividad, "el reconocimiento en los mitos de la superioridad originaria de las mujeres -afirma Godelier- constituye también un protesto contra la feminidad [...] [un] pretexto para la violencia". Si no fuese así, "no podían legitimarse [su] subordinación en el ejercicio del poder político" (ibid., pp. 181-185). Así, "esta violencia imaginaria, ideal, es la que legitima en primera instancia todas las violencias reales que se operan sobre las mujeres" (ibid., p. 182).

Finalmente, recordemos la advertencia de Godelier ya citada sobre el papel de la religión y de los ritos:

[...] lo que actualmente estudia es el territorio en que los mitos constituyen una explicación del origen de las costumbres, el orden en el universo y de la sociedad, al ser, tan a los hombres, re, los que dominan tanto a las plantas y a los animales y inventaron las herramientas y las armas, etc. - por hombres, añuyen, cosa que no la hacen para recibir un caos favorecido por los dioses y de los dioses y de los dioses. [...] como se lo ve en el mito. En que no podes existir sin hacer desaparecer de la experiencia la violencia dentro del hombre, en el origen de su mundo [...] me explico así, no solo a las costumbres y tradiciones, a las espaldas, a la leche de la canchita, que son cosa del hombre en el origen de su mundo [...] el resultado de esta tiene sentido, la cuestión del inconsciente puede plantearse e insistir en otros términos. No es el espíritu humano el que, por eje, paga de sus estructuras inconscientes, ni vosotros y demás más, estima que el motivo de esa desaparición del hombre real y de su sustitución por otra: imaginar es [...] sería la sorprendente (ibid., pp. 246-247).

Aquel Godelier, para ser fiel a su propia dialéctica, debería decir "poco humanos" y no "hombres". Una derrota más, ésta sí de larga.

Ya pesar de que, aquí, Godelier parece recuperar Durkheim, en el fondo de la sociedad hipostasiada que sale de la mitología como *stereotipos* (no obstante explicar la mera e cultural de la historia), lo reformularía para señalar con el que si el mito barriera y el tiempo lo hicieran, no tiene permanente el augejar la subordinación femenina hacia fuera de la regocijamiento y decisores los órdenes, estatus, entradas, frente a otra estrechez permanente que dura y cruda como el patriarcado (uno simbólico), la evanescencia, la expansión de la potencia humana al espacio y al tiempo del mito. Estamos así frente a otra estrechez estable, intocable, ahistorica, aunque escapo las culturas y las épocas. La estructura del espíritu humano (uya *dimensão* obvia), irrevocablemente, mitos para instituir el orden y la ley. Otra abstracción, otra geometría, otro simbolismo que nos relaciona con la Ley de forma inescapable. Pues la hace e mitad del terreno del mito. De esta forma, el amor, que inicia su argumento con la queja bánya, el etnógrafo conúa el comodín psicosocial (el de los simbólicos), estaba sustituyendo un problema por otro, una estructura por otra, una alteración por otra, una inescapabilidad por otra.

La célebre viñeta que Lacau no vio

Para concluir, quiero enfatizar que, a pesar de sus contradicciones, la narrativa bánya y su presentación no son identicas en lo que afirman sobre la génesis fundacional del simbólico. Me parece que contradice a Godelier el hecho de que este permite, justamente, *barrer por en la brevedad*, independiente mente de que ambos apuntan a una estructuración de este principio patriarcal.

En síntesis, en el mito las mujeres, contra la tempranamente, viñeta mencionada que "the violence of the women is that cause of their violent final result and the violence it permanently respects para expresar la ley, as cosa soberana, la superioridad originaria de las mujeres en un espacio que en el mito se consideran *porque* las bánya guardan estas veridades, no inventan, ni que vale decir que pesan una memoria y una represión principal sobre la comprensión de esas verdades que son, ser e olhando, admirtadas y hasta relatadas, al etnógrafo, después de decadas de su presencia en el campo, en la mitad del grupo masculino. Pero en hay estrechamiento equivalente en el caso lacauiano, si siquiera tanto secreto bien guardado. *Cosa, bánya excede o no bárbaro* (o lo reprocha) *esta violencia del poder* no sabes quién, cuál, una dentro y otra dentro.

La exégesis teórica de estos textos amonestá, si, la historicidad de la omisión humana, pero revela que el terreno de los simbólicos es, justamente

tro, el producto de un tiempo monárquico y civilizatorio en la escala de tiempo de la especie. Un tiempo histórico tan largo que no más es posible todavía visualizar si su principio ni su fin, aunque éste, creyó yo, se encuentre próximo. *Es necesario atravesar la estructura simbólica patriarcal que la humanidad subió, fundamentalmente, de su prehistoria.*

El poder, cuya celula es ésta, es el gran paradigma que si la antropología, ni el psicoanálisis ni ninguna de las humanidades puede desencubrir. El paradigma de la fuerza, definitivamente postweberiano, donde es imperativo recordar, muy especialmente en los tiempos que corren, el papel de la deshonradez y de la astucia en la institución violenta de la Ley. Este paradigma de la fuerza bruta, que estoy determinando postweberiano, deja atrás muestra, casi treinta años respecto de que la negociación de sentido y la elección entre opciones sea la prerrogativa permanente de un actor social racional, de una audiencia de receptores libres.

Bibliografía

- Alemán, Jorge y Sergio Larrera (1996), *Lacan. Heidegger*, Buenos Aires, Ediciones del Cífrado.
- Barth, Frederick (1969), *Ethnic Groups and Boundaries*, I. ed., Boston, Little, Brown & Co.
- Butler, Judith (1992), "Continuing Foundations: Feminism and the Question of 'Postmodernism'", en Butler, Judith y Joan Scott, *Feminists Theorize the Political*, Londres y Nueva York, Routledge.
- Crapanzano, Vincent (1992a), "The Self, The I-Body, and Desire", en *Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire. On the Epistemology of Interpretation*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- ... (1992b), "Text, Transference and Indexicality", en *Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire. On the Epistemology of Interpretation*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Forézak, Michel (1971), *L'ordre des discours*, Paris, Gallimard.
- Gilligan, Jane (1982), *Reuning Lacan*, Ithaca, Cornell University Press.
- Godecier, Maurice (1998), *El enigma del Don*, Barcelona, Buenos Aires, Mexico, Paidós.

Georges, Jean-Joseph (1993), *Oedipus, Philosopher*, Stanford, California, Stanford University Press.

Hall, L. R. (1994), "Indulgent fathers and collective male violence", en Heald, Suzette y Ariane Deluz (eds.), *Anthropology and Psychoanalysis. An encounter through culture*, Londres y Nueva York, Routledge.

Hall, Stuart (1996), "Introduction: Who needs 'Identity?'", en Hall, Stuart y Paul du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity*, Londres, Sage Publications, 1996.

Hallowell, A. Irving (1955), "The Self and its Behavioral Environment", en *Culture and Experience*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Heald, Suzette (1994), "Every man a hero. Oedipal themes in Gisu circumcision", en Heald, Suzette y Ariane Deluz (eds.), *Anthropology and Psychoanalysis. An encounter through culture*, Londres y Nueva York, Routledge.

Hian, L. R. (1994), "Indulgent fathers and collective male violence", en Heald, Suzette y Ariane Deluz (eds.), *Anthropology and Psychoanalysis. An encounter through culture*, Londres y Nueva York, Routledge.

Jeanville, Alain (1984), *Lacan et la Philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France.

Lacan, Jacques (1972a) [1953], "The function and field of speech and language in psychoanalysis", en *Ecrits. A Selection*, Londres, Tavistock.

(1958b), "The signification of the phallus", en *Ecrits. A Selection*, Londres, Tavistock.

Mauss, Marcel (1985) [1938] "A Category of the Human Mind. The Notion of the Person: The Notion of Self", en Carrithers, Michael, Steven Collins y Ernest L Lukes (eds.), *The Category of the Person*, Cambridge, Cambridge University Press.

Miles, Margaret R. (1991), *Carnal Knowledge. Female Nakedness and Religious Meaning in the Christian West*, Nueva York, Vintage Books.

Oviring, Joana (1986), "Men control women? the 'catch 22' in the analysis of gender", en *International Journal of Moral and Social Studies*, 1(2), verano.

Pena Pereira, Ondina (1999). *No Horizonte do Céu: Una etnografía da cosmopolitana e sua sociedade contemporânea*. Brasília: Universo.

Ragland-Sullivan, Ellie (1986). *Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis*. Londres: Crown Helm Ltd.

Ricœur, Paul (1969). *The Text of my Life*. Boston: Beacon Press.

Santos, Bouyemra de Souza (2002). "Toward a Multicultural Conception of Human Rights", en Hernández-Trujillo, Bertha Esperanza (eds.), *Moral Integration: A Cultural Inquiry*. Nueva York: New York University Press.

Segato, Rita Laura (1994). "O pô Paradoxo do Reino visuoso: O olhar da Racionalidade Antropológica frente ao Segredo", *Religión y Sociedad*, 16(1-2), Rio de Janeiro, 10, 183x.

— (1995). *Sexo e Domínio. O Patriarcado, Igreja-Poderosa e o Trabalho Doméstico*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

— (1996). "Frontiers and Margins. The Unofficial Story of the Afro-Brazilian Religious Expansion to Argentina and Uruguay", en *Critique of Anthropology*, v. 16(4).

— (2003). "Religious in Transition: Challenging Religious Adherents In a Merengue World. An Introduction", en Åbergsson, Jan-Ake y Rita Laura Segato (eds.), *Religions in Transition: Mobility, Metropolis and Globalization in Contemporary Religion*. Uppsala: University of Uppsala Press (en prensa).

Spiro, Melville E. (1951). "Culture and Personality: The cultural history of a false dichotomy", *Psychology*, 14.

4. LA ARGAMASA JERÁRQUICA; VIOLENCIA MORAL, REPRODUCCIÓN DEL MUNDO Y LA EFICACIA SIMBÓLICA DEL DERECHO

Hacia más allá de la cultura

[...] Y si los hombres se conocen a través de su sexualidad, aunque no fueran sus cuerpos y solas las relaciones entre uno y otro, esas relaciones de esa sexualidad que ejercen sobre las mujeres estos poderes retorcidos en la mujer es el desorden y todo mundo tiene alarma, subvirtiendo la socialidad y causando [...]. (Gideónac, 1998, p. 196).

Si hay algo de aprehensivo e inseguro en el orden patriarcal, como revela el mito Barú, analizado en el capítulo anterior, ese algo es precisamente la manipulación que instaura su ley. Esta legitimidad originaria produce que, inevitablemente, los varones de obediencia a esa ley y al orden que ella establece deban renewarse diariamente. Ya sea que la ley siga de una usurpación continua en la narrativa secreta de los Barú, ya sea, como en la variante del mito lacaniano, el orden social dependa de que enemigo no tiene. En principio, el encrucijado órgano simbólico pasa sin embargo a usurparlo lo que dejando aquí impuestas todas las narrativas sobre lo cotidiano que veríamos en este caso anclado para ilustrar este trasfondo de poder de un género a otro, de un territorio al otro, en todos los casos el manto mantenido de esa ley dependerá de la repetición diaria, velada, somnífera, de dosis homeopáticas pero reconocibles de la conciencia insinuadora. Cuanto más disimulada y si still sea esta violencia, mayor será su eficiencia para mantener despierta y clara la memoria de la regla impuesta y, al mismo tiempo, podrá presentar en el oficio el carácter arbitrario y poca elegancia de la vivencia fundadora así como los placeres propios de mundo que ella negó.

Se diseñó así el universo amplio y difuso de la violencia psicológica, ej. e preferir llamar ej. "violencia moral", y que denominó el conjunto de mecanismos legitimados por la costumbre para garantizar el mantenimiento de los estatus relativos entre los territorios de género. Estos mecanismos de preservación de sistemas de estatus operan también en el control de la permanencia de jerarquías en otros órdenes, como el racial, el étnico, el de clase, el regional y el nacional.

Breve historia de un concepto

Georges Vigarello, en su historia del crimen de violación en la jurisprudencia europea entre los siglos XVI y XX, muestra como, a partir del siglo XIX, muy lentamente, se fue delineando de un modo progresivo la figura jurídica de "violencia moral". Sin embargo, desde el principio y hasta muchos años más tarde su definición era más restringida que en la actualidad.¹

En un comienzo, según el reporte historico de Vigarello, ella entró en escena cuando ya no fue posible mantener la criminalización de la violación basada exclusivamente en el criterio de la violencia física ejercida sobre la víctima. Hasta bien entrado el siglo XIX, el violador solo era considerado si se verificaban señales de violencia física en la víctima, pues solamente éstas probaban, desde la perspectiva de la época, su no connivencia o participación voluntaria en el acto. "Presiones morales, amenazas, influencias físicas sobre los estados de conciencia continúan sin ser assimilados a la violencia, errores o debilidades por parte de la víctima continúan sin ser disculpados", y el autor cita, en nota, un tratado de medicina legal e higiene de 1813, en el que se afirma que "el gozo sexual pacífico de una persona después de un casamiento simulando solo es una violación [...] si es empleada la fuerza [...] Mas esa especie de violencia no es de la competencia de los médicos" (Federé, 1813, I, IV, p. 350, en Vigarello, *op. cit.*, p. 274). Por lo tanto,

[...] el horizonte del rango de violencia desgraba, inmediatamente gestos materiales obligar era impone físicamente. [...] violaciones eran sancionar Pero esa concepción es las primeras décadas del siglo, aunque el Código Penal no dignifica aún con lecho trabajo jurídico explora diferentes perfiles de coerción" (Vigarello, *op. cit.*, p. 131).

Tres casos en las cortes francesas parecen haber sido hitos significativos en la transfiguración de los conceptos legales: el episodio en el cual un tal "Gaurme" "se aprovechó" del sueño de una mujer de nombre "Pallard", llevado a la corte de Besarçon en 1828, y dos casos de abuso perpetrados en 1827 contra niños por un soldado de Châtellerault y por un cura alsaciano, respectivamente. En todos ellos, los abogados alegaron "violencia moral" pero no "violencia física". Si bien los perpetradores fueron declarados inocentes, comenzó allí a considerarse el argumento de la violencia moral como forma de presión, dentro de un régimen de estatus. Es decir, en un contexto en el que la víctima ocupaba una posición subordinada naturalizada por la tradición surgida, entonces, "ntra violencia que sería necesario definir y estigmatizar" (*ibid.*, p. 336).

La historia de la extensión del territorio de la violencia para incluir en él "una brutalidad no directamente física" (*ibid.*, p. 137) avanzó lentamente con las leyes de Napoleón publicadas en 1819 y las francesas a partir de 1822. Las primeras criminalizaron la violación aun sin violencia física cuando era perpetrada contra menores de 12 años, y las segundas, contra mayores de 11 años. En 1863, la edad de 11 años fue aumentada a 13, con lo que se vio ampliado el concepto de minoridad. Y, como comentó Vigarello, "reviviendo el poder moral parental", puesto que la criminalización se extendió en los casos en que la víctima tuviera más de 13 años siempre que no se encontrase emancipada por el casamiento; para situaciones en que el abuso fuera perpetrado por un ascendiente. Violencia moral y abuso de autoridad se vinculan aquí y dan testimonio de un desarrollo significativo de los conceptos y de la sensibilidad jurídicos. "El tema psicológico de la acción se profundizó, el campo de la violencia moral se extenderá [...] El libro abrióle las puertas de otra forma, la acción pasó a ser entendida de forma distinta" (*ibid.*, p. 139).

La extensión de esta noción de minoridad vulnerable a la concepción moral en el caso del niño y de la mujer se produjo, según el autor que comentó, aún más tarde. Un caso de 1857 parece haber sido parágrafo típico: una joven "Mme Laurent", de condición perfecta, es abusada a oscuras, en su alcoba por un tal "Dubois", que se hace pasar por su marido. Después de ceder, la joven descubre el engaño y lo repele con un grito. Por ser adulta y no haber sufrido violencia física, la corte de Nancy descalifica la violación, pero la corte de apelación la acepta, y redifine el crimen para considerar la novedad de que "la falta de consentimiento resulte de una violencia 'moral' o moral" (*ibid.*, p. 140).

Las sentencias sobre la menor edad se incrementaron lentamente. Pero es la conciencia individual y sus faltas, el "abuso contra la voluntad", que en el siglo siguiente, son consideradas de alta tenor: el principio de un sujeto de derecho descripto por el Código Penal de 1891 [...] a partir de ese sujeto de derecho, de sus faltas, de errores posibles, que comienzan en acudir, se los suministra de la brutalidad" (Vigarello, *op. cit.*, p. 140).

Estos avances se ampliaron en las concepciones de violencia del siglo XX, bajo la influencia de una sensibilidad trabajada por los derechos humanos y, así, el feminismo. En este contexto, las nociones de presión moral y de coerción psicológica se liberaron de su vinculación con la obtención de la violación, para pasar a referirse a la pérdida de la autonomía en un sentido más amplio. En otras palabras, la vulnerabilidad a la violencia moral y al maltrato psicológico por parte de los subordinados en un sistema de estatus —las mujeres y los

nños – para ser asociada con el mero escabro del ejercicio independiente de la voluntad y con la libertad de elección. Si reflexionamos, percibimos que el abuso sexual es solo un caso particular del tema más general de la autoronomía del individuo para elegir libremente su sexualidad y decidir si su coerción su comportamiento y sus interacciones sexuales.

Vemos, así, surge la figura de la "violencia psicológica", "psicología" o "memoria" de los minorizados por el sistema de estatus y, en especial, de la mujer, en duramientos y resoluciones de las Naciones Unidas y en los códigos jurídicos nacionales. Por ejemplo, en la *Junta de trabajo sobre la eliminación de la violencia contra la mujer* aprobada por la 43^a reunión plenaria del Comité Económico y Social de las Naciones Unidas (1993-10) de 23 de julio de 1993, se menciona la "violencia psicológica" cinco veces, aunque en ningún momento queda del todo su significado:

Para el propósito de esta Declaración, el término "violencia contra la mujer" significa cualquier acto de violencia basada en el género o que resulte en, o pueda resultar en, daño físico, sexual o psicológico o resultar en el terror de amedrentar, incluyendo trastornos de este tipo de actos, cuando se ejerce en un arbitrio, de la libertad, sea en la vida pública como en la vida privada.

Ela violencia invisible

El registro de la violencia física practicada contra la mujer en el ámbito de las relaciones domésticas ha ido aumentando en la última década. Los especialistas afirman de manera unánime que el aumento de las denuncias registradas no responde al aumento del fenómeno en sí, sino a la expansión de la conciencia hacia las víctimas respecto de sus derechos. Los índices reportados en los más variados países son altos, pero se calcula que no representan ni más que el 5 o el 10% de la incidencia real, que se encuentra aún hoy, lejos de ser conocida (Fernández Alonso, 2001).

Los datos que correlacionan los porcentajes de violencia doméstica con la totalidad de mujeres en diversos contextos nacionales son interesantes, pues permiten evaluar la generalización del fenómeno. Según un relevamiento publicado por María del Carmen Ferrández (2001), los organismos internacionales consideran la violencia doméstica un problema de salud pública mundial de prioridad. En España, en una muestra que está realizada por el Instituto de la Mujer en el año 2000 a partir de una muestra de 20.552 mujeres mayores de 18 años, se encontró que 12,4% de las mismas reportó que se

encontraba en "situación objetiva de violencia en el entorno familiar" cuando se les preguntó en relación con indicadores precisos. Sin embargo, nos dice la autora: "llama la atención que tras preguntarles sobre si habían sufrido malos tratos en el último año, solo la tercera parte de ellas se consideraba a sí misma víctima de maltrato. Estas diferencias entre los datos detectados y los que se consideran como las situaciones de maltrato, por parte de la mujer en las relaciones de pareja", interpreta la autora, apuntando hacia la dimensión "invisible" o naturalizada del fenómeno.

El texto citado d'vulga, también, datos sobre otros países: en Francia, una encuesta reciente revela que 30% de las mujeres sufrieron violencia en el momento de la encuesta. En los Estados Unidos, las cifras son muy variables, pero un análisis epidemiológico del problema acusa que 32,7% de las mujeres sufrieron violencia doméstica en algún momento de su vida (McGillivray et al., en Fernández Alonso, p. 5); en Canadá, se estima que una de cada siete, en América Latina (Chile, Colombia, Nicaragua, Costa Rica y México), entre el 20% y el 60%; en el Reino Unido y en Irlanda, 41% y 39% respectivamente; y en países donde "conductas objetivamente maltratantes son aceptadas culturalmente" los índices son todavía más altos.

En China, "aproximadamente la mitad de las mujeres que inician por los nubios seis veces nadas por sus maridos o novios actuales o anteriores". La Sociedad Law China (China Law Society) publicó recientemente una encuesta nacional que muestra que "la violencia doméstica se ha transformado en un problema social significativo en China, con un tercio de los 270 millones de hogares del país enfrentando violencia doméstica. Física o espiritualmente, en promedio un promedio de 100.000 hogares se rompen por causa de la violencia doméstica cada año" (Lang Min, 2002).

En la India, de acuerdo con la Oficina de Registro de Crímenes del Ministerio del Interior (Crime Records Bureau of the Union Home Ministry), "casi 37% de los crímenes cometidos contra mujeres cada año son casos de violencia doméstica. Esto significa que 50.000 mujeres son abusadas por un miembro de la familia cada año. Y éstos son solamente los casos denunciados". El Centro para la Protección y Auxilio Legal de la Comisión de Delhi para la Mujer (Helpness and Legal Aid Centre of the Delhi Commission for Women) registró un promedio de 222 casos de violencia doméstica cada seis meses y el número de presuntas encantadas al servicio de apoyo psicológico (*Counselling*) fue de 2.273 en el mismo período. En Mumbai, la oficina de Servicio Social creó por la policía en 1984 para proteger a las mujeres contra abusos. Sié 121 casos de abusos mentales y físicos relacionados con el pago de la dote entre el 1 de octubre y el 31 de diciembre de 2001 (Iyer, Lahiri, Hyderabad y Nasrullah, 2002). Se

puede advertir que las estadísticas dispersas y los parámetros escasamente compatibles no crean condiciones para construir un mapa mundial, aunque todo indica que el fenómeno tiene visos de universal.

Producido con 18 años de atraso, en 2002, el primer *Relatório Nacional Brasileiro para la CEDAW* (*Conocimiento de todos los Formas de Desigualdade entre las Mujeres*, ratificado por el Brasil en 1981) publica que, "en el mundo, de cada cinco días que la mujer falta al trabajo, uno es consecuencia de la violencia sufrida en el hogar". En América Latina y en el Caribe, la violencia doméstica incide sobre 25% a 50% de las mujeres y compromete el 14.6% del Producto Interno Bruto. En el Brasil, cada 15 segundos una mujer es golpeada (Fundación Peixoto Abízanci). Dados de la muestra del Instituto de Derechos Humanos, afirman que el Brasil dejó de aumentar un 10% su Producto Interno Bruto como consecuencia de la violencia contra la mujer. Las estadísticas dispersas y los registros en las comisarías especializadas en crímenes contra la mujer demuestran que "70% de los incidentes suceden dentro del hogar, y que el agresor es el propio marido o compañero". En la parte final, dedicada al Diagnóstico, se señala que el "Brasil carece de datos más finos respecto de la incidencia de la violencia contra mujeres y niñas". Un documento elaborado por especialistas de las áreas de derecho y sociología, *Aliviar el peso de la mujer: violencia de género* (Juartim de Moraes e Naves, 2002) divulga que una entre cuatro mujeres es víctima de violencia doméstica en el Brasil, pero que sólo el 2% de estas denuncias acaba con la purificación de los agresores. Y la investigación antes mencionada de la Fundación Peixoto Abízanci también revela que mientras cada 12 segundos una mujer es golpeada, cada 1.2 segundos una mujer es víctima de amenazas. Sin embargo, sólo un pequeño porcentaje de estos incidentes son denunciados a la policía.

Una tradición importante de estudios publicados en el Brasil sobre el tema acompaña el debate mundial. Tres ejemplos son representativos: los estudios de Helene Saffori y Suely Souza de Almeida (1995), quienes adoptan la posición clásica feminista en el sentido de abordar la violencia doméstica como reflejo y emergencia, en las interacciones domésticas, del orden patriarcal dominante. Filomena de Gregori (1993), que enfatiza el papel realimentador de la mujer en la escalada en espíritu de las agresiones, y Bárbara Musumeci (1999), que resalta exhaustivamente la literatura estadounidense y las formas de apoyo implementadas en aquel país, para concluir con una crítica al modelo feminista porque, según la autora, oscurece la individualidad femenina y la singularidad de la inserción de cada mujer en el fenómeno.

En general, sin embargo, el foco de todos estos análisis recién nuevamente en la violencia física, lo que es hasta cierto punto comprensible pues el pensamiento sobre violencia doméstica registra siempre el carácter cíclico y

progresivo del temblorido y manifiesta el estado de alarma por la irreversibilidad de los últimos estadios de esta progresión, con la muerte o la inviabilidad de la mujer. El tema de la violencia física (física u moral) es, por lo tanto, o mencionado superficialmente, o introducido como un complemento de la violencia física, o asociado a los primeros momentos de esta escalada.

A contramano del reclamo de autoras como Musumeci y Gregory de que el modelo feminista, por su grado de generalización, no reconoce y hasta minimiza la participación individual de las mujeres como sujetos activos en el proceso de la violencia, y fiel a mi acatamiento de los mitos de la usurpación patriaricia, entiendo los procesos de violencia, a pesar de su variedad, como estrategias de reproducción del sistema, mediante su refundación permanentemente, la renovación de los votos de subordinación de los marginados en el orden de estatus, y el permanente ocultamiento del acto institucional. Sólo así es posible advertir que estamos, en una historia, la profundísima historia de la creación del orden del género y de su conservación por medio de una mecánica que relace y revive su mito fundador todos los días. Por más que la idea de colocar a la mujer en el eje de reproducción del fenómeno y percibirla como sujeto activo de sus relaciones, como parece sugerir Musumeci, sea una propuesta tentadora, el fenómeno parece asemejarse más a una situación de violencia estructural, que se reproduce con cierto automatismo, con invisibilidad y con inercia durante un largo período luego de su instauración, tanto en la escala temporal ontogenética de la historia personal a partir de su fundación doméstica en la primera escena, como en la escala filogenética, es decir, de tiempo de la especie, a partir de su fundación mitica secreta.

Lourdes Banderas y Tânia Mara Campos de Almeida (1999) analizaron un caso paradigmático de violencia intrafamiliar útil para ilustrar el anclaje de la violencia diaria¹ que, en el caso particular examinado por las autoras, llega a ser francamente letal - precisamente en las "buenas conciencias" y en la moral "religiosa" de una familia. Se trata de una serie de actos incestuosos perpetrados por un pastor evangélico sobre sus tres hijas menores, que culminó en el nacimiento de su hijo-nieta y en la conciencia del pastor, en Brasilia, en 1996. De acuerdo con el análisis de las autoras citadas, las relaciones incestuosas se dieron en el ambiente religioso de la casa, el pastor, entrelazadas en una trama entubada, afectiva, religiosa y doméstica, que tuvo por efecto eximir de responsabilidad a sus protagonistas frente a su miseria.

[1] El tiene en su régimen el horizonte organizador y clasificador de su propia mitos. Antes de la dentición, se orientaba y apoyaba en ella para actuar tanto en el medio familiar como en el público. En la primera esfera, por ejemplo, se basaba en preceptos religiosos al exigir la obediencia a sus 1

de las propias y de las hijas. En la segunda, se describe cómo cotidianamente el sacerdote pastor exige respeto para su comunidad. [...] En el discurso del pastor, el "maestro" tiene el poder de contarnos historias y está vinculado a todo lo que nos sucede y el "padre de almas" o "lo profundo". [...] En contraposición, el "bien" se encuentra con lo que está asociado con el orden "de dentro", o con lo "ingrado", o, así, con la propia familia. Por eso, a pesar de ese grupo de personas y de cosas le pertenece. Son su extensión y es ésta al que detiene el derecho de autoritarismo como quien, o contra sus propios deseos, eligieron le midieran, en vez de que ocupar la misma posición en tierra santa de. Padre cristiano, padre-pastor, padre-enamorado, padre-poco leído y padre-abusivo (Bauderay y Campos de Almeida, 1999, pp. 165-166).

En ese episodio, los argumentos del pastor-padre-abusador se apoyaron fuertemente en la idea religiosa del poder moral del padre sobre la familia. El texto bíblico constituyó el material básico del discurso paterno, dando forma y estableciendo los deseos, las responsabilidades y los conflictos interiores vividos por el autor del crimen en su perspectiva metapsíquica cristiana, que nunca necesitó abandonar. Este ejemplo impresionante revela cómo el abuso no es necesariamente ajeno a los discursos normativos del mundo familiar.

Casi por lo tanto, necesaria separar rotundamente la violencia moral de la física, pues lo más notable de sus características no es porque sea aquello por lo que se comete, y aquello en lo que la violencia física, cosa justificable la otra, aquella por lo que se devienen dolorosamente e imperceptiblemente las memorias e impresiones gestos de los espacios domésticos -la mayor parte de las veces lo hace sin necesidad de acciones verbales ni agresiones deliberadas, y en situaciones incrustadas en mayor eficiencia-. Los aspectos casi legítimos, casi morales y casi legales de la violencia parental son los que en mi opinión resisten el mayor interés, pero son ellos los que permiten la negación o por la sustentación de aquellas del sistema. Si la violencia física tiene una incidencia incierta del 10, 20, 30 o 40%, la violencia moral se infiltrará y cubre con su sombra las relaciones de las familias más normales, construyendo el sistema de estatus como organización natural de la vida social.

La violencia moral es claramente el elemento de los mecanismos de control social y de reproducción de las desigualdades. La encrucijada de orden psicológico se constituye en el horizonte constante de las quejas cotidianas de sociabilidad y es la principal forma de control y de opresión social en todos los casos de dominación. Por su sutilidad, su carácter difuso y su omnipresencia, su efecto es máximo en el control de las categorías sociales subordinadas. En el universo de las relaciones de género, la violencia psicológica es la forma de violencia

más intrínseca, rutinaria e ineluctable, sin embargo, constituye el método más eficiente de subordinación e internalización.

La eficiencia de la violencia psicológica en la reproducción de la desigualdad de género resulta de tres aspectos que la caracterizan: 1) su disseminación masiva en la sociedad, que garantiza su "naturalización" como parte de comportamientos considerados "normales" y banales; 2) su arraigo en valores morales religiosos y familiares, lo que permite su justificación; y 3) la falta de nombres o otras formas de designación e identificación de la conducta, que resulta en la casi imposibilidad de señalarla y denunciarla e impide así a sus víctimas defenderse y buscar ayuda.

Mientras las consecuencias de la violencia física son generalmente evidentes y denunciables, las consecuencias de la violencia moral no lo son. Es por esto que, a pesar del sufrimiento y del daño evidente que la violencia física causa a sus víctimas, ella no constituye la forma más eficiente ni la más habitual de reducir la autoestima, minar la autoconfianza y desestabilizar la autoridad de las mujeres. La violencia moral, por su invisibilidad y capilaridad, es la forma corriente y eficaz de subordinación y opresión femenina, socialmente aceptada y validada. De difícil percepción y representación por manifestarse casi siempre solapadamente, confundida en el contexto de relaciones aparentemente afectuosas, se reproduce al margen de todas las tentativas de liberar a la mujer de su situación de coerción histórica.

En materia de definiciones, violencia moral es todo aquello que encubre agresión emocional, aunque no sea ni consciente ni deliberada. Incluye la ridiculización, la coerción moral, la sospecha, la intimidación, la condonación de la sexualidad, la desvalorización cotidiana de la mujer como persona, de su personalidad y sus trazos psicológicos, de su cuerpo, de sus capacidades intelectuales, de su trabajo, de su valor moral. Y es importante enfatizar que este tipo de violencia puede muchas veces ocurrir sin ninguna agresión verbal, manifestándose exclusivamente con gestos, actitudes, miradas. La conducta opresiva es perpetrada en general por maridos, padres, hermanas, médicos, profesores, jefes o colegas de trabajo.

Por todas esas características, a pesar del peso y de la presencia de la violencia moral como instrumento de alienación de los derechos de las mujeres, se trata del aspecto menos trabajado por las propuestas de promoción de los derechos humanos de la mujer y menos focalizado por las campañas publicitarias de reacción, critización y prevención de la violencia contra la mujer. De hecho, prácticamente no existen campañas que pongan en circulación, entre el gran público, una terminología o un conjunto de representaciones para facilitar su percepción y su reconocimiento específicos, que generen comportamientos críticos y de resistencia a esos sujектos, que inoculen, tanto en dominantes

como en mujeres, una sensibilidad de baja tolerancia a esas formas muy sutiles de intimidación y de coacción, así como el pudor de reproducir incautamente ese tipo de conductas, y que divulguen nómadas espacios de promover el respeto a la diferencia de la experiencia femenina, comprendida en su especificidad.

A pesar de que en la actualidad casi todos los diccionarios que se refieren a la violencia doméstica hacen mención de este tipo específico de violencia, no se aborda su prevención de una forma sistemática y particularizada. De lo contrario, esto significaría colocar en circulación, por medios publicitarios, un léxico mínimo, un elenco básico de imágenes y palabras para el reconocimiento de la experiencia por parte de sus víctimas, así como el vocabulario para denunciarla y combatirla especialmente. Estas estrategias deberían sensibilizar a la población y tornarla consciente de que la violencia no es exclusivamente física. Llevando al sentido común del ciudadano ordinario la novedad que la justicia y la ética han comenzado a incorporar en el siglo XXI. Los medios masivos de información deberían colgar en circulación imágenes y discursos intintos pasibles de ser apropiados en la formulación de quejas y búsqueda de apoyo solidario o terapéutico. Las diversas situaciones privadas de violencia psicológica vividas por las mujeres y que usualmente pasan desapercibidas deben ser adecuadamente representadas y difundidas para estimular la reflexión y la discusión, promoviendo un sentido mayor de responsabilidad en los hombres y una conciencia de su propio e incluido sufrimiento en las mujeres.

En América Latina, las formas más corrientes de la violencia moral son:

1. Control económico; la tracción y el cercenamiento de la libertad por la dependencia económica
2. Control de la sociabilidad; cercenamiento de las relaciones personales por medio de chantaje afectivo como, por ejemplo, obstaculizar relaciones con amigos y familiares.
3. Control de la independencia; cercenamiento de la libertad de moverse, salir de casa o frecuentar determinados espacios.
4. Menosprecio moral; utilización de términos de acusación o sospecha, velados o explícitos, que implican la atribución de intención immoral por medio de insultos o de bromas, así como exigencias que inhiben la libertad de elegir vestuario o maquillaje.
5. Menosprecio estético; humillación por la apariencia física
6. Menosprecio sexual; rechazo o actitud irrespetuosa hacia el deseo femenino o, alternativamente, acusación de frigidez y incapacidad sexual
7. Descalificación intelectual; depreciación de la capacidad intelectual de la mujer mediante la imposición de restricciones a su discurso

8. Descalificaciones profesionales; atribución explícita de capacidad intelectual y falta de confiabilidad.

Una encuesta que realizó por internet en redes de mujeres y mentadas por amistad solicitando anécdotas y comentarios sobre insinuaciones de violencia moral experimentadas personalmente por las mujeres destinatarias, presentadas por éstas o escuchadas en confidencia, se amplió y alcanzó una extensión sorprendente, dejando a que un número creciente de mujeres desearan informar y prestar testimonio sobre ofensas recibidas o conocidas a través de relatos de segunda mano. El resultado de la consulta fue impresionante, y se extendió a todas las clases sociales y a todos los niveles de instrucción.

"Sexismo automático" y "racismo automático"

Esta violencia estructural que sustenta el paisaje moral de las familias se asumeja la que los que militan activamente en la crítica del orden racial llamanos "racismo automático". Tanto el sexismoy como el racismo automáticos no dependen de la intervención de la conciencia discursiva de sus actores y responder a la reproducción maquinel de la costumbre, amparada en una moral que ya no se revisa. Ambos forman parte de una tragedia que opera como un resto de larguísima vigencia en la cultura -en el caso del sexismoy la vigencia temporal tiene la misma profundidad y se confunde con la historia de la especie; en el caso del racismo, la historia es muchísimo más corta y su fecha de origen coincide rigurosamente con el fin de la conquista y la colonización del África y el sometimiento de sus habitantes a las leyes esclavistas-.

La comparación con el racismo antemático puede iluminar y expandir con más claridad las complejidades de la violencia moral que opera como expresión cotidiana y común del sexismoy automático. De la misma manera en que la categoría "racismo automático" trae consigo el imperativo de sospechar de la claridad de nuestra conciencia y nos induce incluidamente a un escrutinio cuidadoso de nuestros sentimientos, convicciones y hábitos más arraigados y menos conscientes respecto de las personas negras, la noción de "sexismo automático", una vez aceptada como categoría válida, conlleva el mismo tipo de exigencia pero en relación no sólo con la mujer sino con toda manifestación de lo femenino en la sociedad.

Se ponece importante destacar la importancia de considerar el sexismoy como una mentalidad discriminadora no sólo en relación con la mujer -incluyendo todo-, en relación con lo femenino. Es en el universo de la cultura

homosexual que se puede ver con claridad lo que esto significa, pues es uno de los medios donde es posible encontrar este tipo de prejuicio y la violencia asocial que lo acompañan. Un caso revelador al respecto es el de algunas tradiciones brasileñas de homossexualidad, muy femeninas y desmitificadas por la generalizada estereotipada de la mujer s, ricas en dualidad, diversidad e imaginatividad en el cultivo de amor; la de parojo herigas, y la cultura arredia, que pasaron, en los últimos años a ser patologizadas y expuestas por la entrada al Brasil de una cultura gay global, caleada en el mito gay de la noche, nocturno gay e lesbiano. Muchas mujeres homossexuales brasileñas salieron por lo tanto, en la actualidad, la doble vía en el moral de las autoridades, es de deshonra de la sociedad moral al que circundó y se dirigió, incluso de relaciones y de las estrategias de la identidad política globalizada que universalizan esteriles frases y una lucha que no tiene a los patrones femeninos del estilo homossexual igual. La presión sexual y su apagado imperialismo en el campo, a los efectos perversos de las identidades políticas globales, sabias, y formas de amistad y etnicidad que se constituyeron en Segato, 2002:¹

En el caso del racismo, la falta de conocimiento lleva a que, en muchos ocasiones y en escenarios muy variados, a veces dentro mismo, escuchemos o hasta maltracemos por motivos raciales sin ninguna percepción de que estamos perpetrando un acto de racismo. Si existe por lo menos cuatro tipos de acciones discriminadoras de tipo racista, las más conscientes y deliberadas no son las más frecuentes. Esto lleva a que muchos no tengan clara conciencia de la necesidad de crear mecanismos de corrección en las leyes para contrarrestar la tendencia espontánea de beneficiar al individuo de raza blanca en todos los ámbitos de la vida social.

Existe, así, un país de gran aporte poblacional de origen africano, como el Brasil, que racismo practica, agresivo, inflexivo, naturalizado, culturalmente establecido y que no llega a ser reconocido e explicado como atribución de valor o en un tipo de representaciones ideológicas (en el sentido de ideas formulables sobre el mundo). El profesor de escuela que simplemente no cree que su alumno negro pueda ser inteligente, que no consigue prestarle atención cuando habla o que, simplemente, no registra su presencia en el aula. El portero del edificio de clase negra que no puede concebir que uno de sus propietarios tenga los rasgos faciales de la etnia subalterna. La familia que apuesta sin dudar a las virtudes y méritos de su hijo de piel más clara.

Este tipo de mecanismos se distingue de lo que he llamado de racismo axiológico (Segato, 2002b), que se expresa a través de un conjunto de valores y creencias que atribuyen品质s negativas o positivas a las personas en

función de su color. En este caso, como venimos, la actividad racista alcanza una formulación discursiva, es más fácil de identificar, pues excede el gesto automático, repetitivo y de fondo racista inadvertido.

En la comparación entre el racismo autocéntrico y el avío negro queda expuesto el carácter escravidizo del primero y de los episodios de violencia moral que lo expresan en la vida cotidiana. Tal como ocurre con el sexismo autocéntrico, pese a que se presenta como la más inocente de las formas de el sexismo, está muy lejos de ser la más inocua. Muy por el contrario, es la que más víctimas provoca en la convivencia familiar, comunitaria y escolar, y es aquella de la cual es más difícil defendarse, pues opera si infiltrada. La acción silenciosa del racismo autocéntrico quiebra por detrás de las modalidades rutinarias de discriminación lucen del racismo – tanto con o del sexismo – un paisaje moral natural, custodiado y difficilmente detectable. Solo en el otro extremo de la brecha, en el polo distante y antropocópico de las estadísticas, se hace visible el resultado social de los inconfundibles gestos microscópicos y rutinarios de discriminación y infiltración moral.

Este racismo no considerado, impuesto, y sin embargo letal para los negros, es el racismo diario y difuso del ciudadano cuyo único crimen es estar desinformado sobre el asunto, es el racismo de muchos bienintencionados. Y es el racismo que no ayuda a acercarnos más fácilmente a los aspectos de la violencia moral de corte sexista que estoy intentando exponer, pero que entraña la dificultad de distinguirse de las modalidades de violencia doméstica, física o psicológica, más fácilmente encuadrables en los códigos jurídicos. Mi intención al introducir la comparación con el racismo autocéntrico y las prácticas de violencia moral que el racismo es apuntar, justamente, a las formas de maltrato que se encuentran en el punto ciego de las sensibilidades jurídicas y de los discursos de preventividad y a las formas eternas amables de padecimiento psíquico e inseguridad impuestos a los minorizados.

Un caso entre muchos otros me parece particularmente paradigmático del carácter manible con que algunas veces se presenta la crueldad psicológica. Su víctima fue una niña negra de 4 años, alumna del jardín de infantes de una escuela católica, frecuentada por niños de clase media, como la única lo es ella. Juliana está encantada con la nueva profesora. Todos los días al volver de la escuela, habla incansablemente de ella y describe sus cualidades. Respondiendo a mi solicitud, su madre relata el caso como parte de los materiales de análisis de la disertación de maestría que prepara sobre racismo en la escuela brasileña:

1. Murió de cáncer a los 12 años, que se dedicaba en la escuela permanecer a pie almorzar más tarde merienda y merienda de la escuela | | | esperando la escuela

natural [...] La maestra llega. [...] se inclina para conversar con los niños y le hace un carita en la cabeza una compañerita blanca. La madre de Juliana percibe la ansiedad y la esperanza de su hija de recibir también la misma demostración de afecto. Ve que evita la cabeza intentando acercarse y colocarse al alcance de la mano de la maestra. Su gesto de expectativa es clara y evidente. La profesora se levanta y inmediatamente dice la palabra. Imane se da vuelta con los ojos llenos de lágrimas buscando a la madre, que observa desde la reja. La madre de Imane evita la mano en señal de despedida, le sonríe, le manda un beso para darle fuerza y se aparta para recordarle que ella también llora. Al día siguiente lleva la redonda a conocimiento de la coordinadora paropedagógica de la escuela, que se justifica afirmando que se trata, ciertamente, de una obsesión por la profesora (Gentil dos Santos, 2001, p. 47).

El relato impresiona por el carácter trivial de la escena que narra, por la sorpresa de que se repite diariamente haciendo estragos en el alma infantil, por la resistencia que ofrece a ser representada discursivamente, por las dificultades que comportaría intentar quejarse o denunciarla, por el grado de sufrimiento que produce a alguien que no tiene la capacidad de defendirse ni tampoco de detectar de forma consciente el motivo de su victimización, y por la marca indeleble de angustia e inseguridad que inscribe en la memoria de la criatura que la sufre. Estas características permiten tipificar el acto perpetrado como un caso de violencia psicológica, debido al daño moral que ocasiona y simultáneamente a la dificultad de encadrarlo en la ley. A lo sumo, se podría exigir algún día de los maestros de escuela que fueran capaces de reconocer las vulnerabilidades específicas y las expectativas de afecto de los alumnos que pasan por sus manos, trabajando su sensibilidad ética a partir de la perspectiva de las víctimas.

Incluso en el nivel distanciado de la meta-narrativa, como narrativa de las narrativas, la historia nos captura porque alegoriza a la perfección la relación compleja del estado de derecho con el componente negro de la nación: el reconocimiento no concedido, el acto que, por constituirse como un no-accomplimiento, tampoco es susceptible de reclamo, la imposibilidad del negro de inscribir el signo de su presencia singular, marcada por una historia de sufrimiento, en el texto oficial de la nación y en los ojos de la maestra, la cogenera de la nación frente a su dolor específico y su dureza. Al ignorar la queja, también se le niega reconocimiento a la existencia del sujeto discursivo de la queja. Esta negativa duplica el gesto negador de la caricia, que sólo se dirige a los otros niños y no a él. El negro es impedido de ser. Otra, comprendible legítimamente por recursos y derechos en un mundo en disputa, así como también es impedido de

ser. Nosotros en la caricia incluyeron. El no se encuentra en un juego de interacciones válidas, ni como prójimo ni como otro, no hace su entrada en el discurso, no tiene registro en el texto social. La violencia contra él es multiforme, fortalecida fuertemente patogénica para todos los involucrados en este ciclo de interacciones. Esta es la alegoría contenida en la respuesta de la escuela: la maestra "no lo ve".

Es por la nefabilidad de este tipo de violencia siempre presente en la manutención de las relaciones de estatus que, aunque ambos términos pueden ser utilizados de forma intercambiable sin perjuicio para el concepto, prefiere llamarla "violencia moral" en lugar de "violencia psicológica". La noción de violencia moral agunta al *atavismo* que se constituye cuando la continuidad de la comunidad moral, de la moral tradicional, reposa sobre la violencia rutinizada. Afirma así, que la normalidad del sistema es una normalidad violenta, que depende de la desmoralización cotidiana de los marginados. Con esto, también aleja el concepto de la acepción más fácilmente criminalizable del acto denominada, jurídicamente, "delito moral" o "abuso moral". Sin embargo, hasta en el caso de "delito moral" en casos de racismo como categoría jurídica, autoras como Maria de Lésis Moura y Luciana de Araújo Costa (2001) enfatizan los aspectos evanescentes, inconscientes —"una repulsión sin reflexión" (*ibid.*, p. 188)— y de gran arraigo en prácticas históricas que dificultan, pero no impiden, según las autoras, la acción de la justicia.

El paralelismo entre el racismo auténtico y el sexismo automático, ambos sostenidos por la cultivación de procedimientos de crueldad moral, que trabajan sin descanso la vulnerabilidad de los sujetos subalternos, impidiendo que se atrevan con seguridad frente al mundo y corteyendo cotidianamente los cimientos de su autoestima, nos devuelve al tema del patriarcado simbólico que acecha por detrás de toda estructura jerárquica, articulando todas las relaciones de poder y de subordinación. La violencia moral es la emergencia constante, el plano de las relaciones observables de la escena fundadora del régimen de estatus, esto es, del simbólico patriarcal.

Sin embargo, no basta decir que la estructura jerárquica originaria se reinstala y organiza en cada uno de los escenarios de la vida social —el de género, el racial, el regional, el colonial, el de clase, las necesario percibir que todos estos campos se encuentran entrelazados por un hilo finito que los atravesía y los vincula en una única escala articulada como un sistema integrado de pedazos, donde género, raza, etnia, región, nación, clase se interpenetran en una composición social de extreme complejidad. De arriba abajo, la lengua franca que mantiene el edificio en pie es el sutíl dialecto de la violencia moral.

Esto se manifiesta claramente, por ejemplo, en los feminismos así llamados "réunions", es decir, en los dilemas de los feminismos de las mujeres negras

y de las mujeres indígenas. Su dilema político es la tensión existente entre sus reivindicaciones como mujeres y lo que podríamos llamar "frente étnico interno", es decir, la conflictiva lealtad al grupo y a los hombres del grupo para impedir la fractura y la consecuente fragilización de la colectividad. Este complejo conflicto de conciencia de las mujeres de los pueblos disidentes entre sus reivindicaciones de género y la lealtad debida a los hombres del grupo, quienes, como ellas mismas sufren las consecuencias de la subalternización, las coloca en tensión con la posibilidad de la alianza con las mujeres blancas de las naciones dominantes (sobre diversos aspectos de este complejo dilema véase Segato, 2002c; Pierce y Williams, 1996; Pierce, 1996; Spivak, 1987 y 1990, pp. 277 y ss.). Por las vías de estas disyuntivas corre, claramente, la articulación jerárquica que no sólo subordina las mujeres a los hombres, o las colectividades indígenas y negras a la colectividad blanca, sino también las mujeres indígenas y negras a las mujeres blancas y los hombres pobres a los hombres ricos. De la misma forma, una articulación jerárquica equivalente vincula, en función de desigualdad a los miembros de los movimientos negro e indígena norteamericanos con los miembros de los movimientos negro e indígena de América Latina.

Este andamiaje de múltiples entradas obedece todo él a un simbolismo de coraje patriarcal que organiza relaciones tensas e inevitablemente caóticas: tan a la vez totalidad de estos interacciones, la crudeldad es de orden social, moral. Y cuando la crudeldad es física, no puede prescindir del eucratismo moral: sin desmoralización no hay subordinación posible. Y si fuera posible una crudeldad puramente física, sus consecuencias se fan inevitablemente también morales (sobre la imprescindibilidad de la crudeldad psicológica y moral como componente del totalitarismo fascista cruce, véase los elucubros de la literatura sobre campos de concentración nazi, como Bettleheim, 1989, p. 78, entre otras, Levy, 1990, especialmente cap. 5: "Violencia infantil"; Todaro, 1995, especialmente Cap. 9: "Despersonalización" y también Calveiro, 2001, pp. 59 y ss.).

Legislación, costumbres y la eficiencia simbólica del Derecho

Llegamos así al problema de la legitimidad de la violencia moral de género. ¿Cómo sería posible encauzar en la legalidad un conjunto de comportamientos que son el pan de cada día, la argamasa que sustenta la estructura jerárquica del mundo? ¿Cuáles estímulos son o conseguirían ser las leyes que crean situaciones fuertemente sostenidas por la moral dominante? ¿Cómo sería posible perseguir legítimamente formas de violencia psicológica que responden y acompañan el racismo estructural y el sexismo estructural, expresados ambos por

un mecanismo sólidamente e irreligado en la economía patriarcal y capitalista del sistema?

Tocamos aquí, ineludiblemente, la cuestión de la legitimidad de la costumbre. Recientemente, en una conversa que realicé junto a un grupo de 11 mujeres representantes de diferentes sociedades indígenas del Brasil, una de las pequeñas abogadas indias del país y ciertamente la única entre los Cai-gang, de Río Grande do Sul, presentó al grupo su idea de que la costumbre es la ley de la sociedad indígena, es decir, que las normas tradicionales son para el pueblo indígena como las leyes para la nación. Esta, que debería ser una proposición simple y bastante trabajada por nosotros los antropólogos, de hecho no lo es.

Mi respuesta a las interlocutoras indias en esa ocasión fue negativa: la costumbre inerva no equivale a la ley moderna (Segato, 2002a). En todos los contextos culturales la ley se encuentra –o debería encontrarse– en tensión con la costumbre cuando cualquiera de los dominios del sistema de estatus se encuenbre en cuestión. Incluso porque el estatus deherita por definición, ser extraño al idioma moderno e igualitario de la ley y como derivate la infiltración de un régimen previo, bastante insensible por cierto y resistente al cambio y a la modernización, pero es traído al fin los códigos modernos que rigen el discurso jurídico (véase, sobre la persistencia del género como sistema de estatus dentro del régimen contractual moderno, el seminal análisis de Carole Pateman, 1993). De hecho, en el Código Moderno, patrón de la legislación estatal, la Ley se enuelve también contra la costumbre.

Draella Cornell ofrece una solución posible para este problema de lo que la ley puede o no puede reglamentar o, en otras palabras, de la eficiencia o ineptitud de la ley para incidir en el ámbito de la moral. Para esto, introduce la idea de un "feminismo ético":

...deja, además, que los daños que eran tradicionalmente considerados como parte del comportamiento irrebatible que hacía que "es necesario tratar bien a que ser tratablos", tales como la violencia en una sola mano o el acoso sexual, sean responsables como otros actos lesivos contra la mujer. Para que hacer que estos crípitos males parezcan actos legítimos, las feministas luchan para que "ocorran" el que ya tiene forma diferente. *El debate* sobre qué tipo de comportamiento constituye acoso sexual se encuestra en el centro en legal, es a las mujeres y a los hombres. De modo que el feminismo, con su idea de que las violencias que son violencia de la ley de manera que responden a la de otra especie, en vez de simplemente ignorarla o apelar a la creación inclusiva de la libertad para que las violencias vivan la sensibilidad moral (Cornell, 1995, p. 79, traducción y cursivas mias).

En la propuesta de esta autora, no es un sistema legal lo que va a garantizar la igualdad y el bienestar de las mujeres. Lo que garantiza la reforma moral y legal es un movimiento que se origina en la aspiración ética. La noción de ética se distancia y se opone, así, al campo de la moral. La sensibilidad ética es definida como sensibilidad al "otro", al ojeadu, y transformada en pivote del movimiento transformador.

[...] ésta tal como la defino, no es un sistema de reglas de comportamiento ni un sistema de estándares positivos a partir de los cuales es posible justificar la desaprobación de los otros. Es, más que nada, una actitud hacia lo que es ajeno para uno [...] (ibid., pp. 78-79, mi traducción).

De manera semejante pero no idéntica a Cornell, Enrique Dussell también coloca en el Otro –en su caso, en el otro victimizado– el ancla de una perspectiva ética transformadora (Dussell, 1998). Pero mientras Cornell se impone, para definir ese Otro capaz de orientar la actitud ética, en las nociones de *felicidad* y *aventura*, del filósofo pragmatista norteamericano Charles Peirce, que implican una apertura, una exposición voluntaria al desafío y a la perplexidad que el mundo de los Otros impone a nuestras certezas, el Otro en Dussell no viene a significar el límite impuesto por los Otros –lo "ajeno"– a nuestro deseo, a nuestros valores y a las categorías que organizan nuestra realidad, pero es un Otro cuya negatividad sustantizada, en su materia más contingente transformada en trascendente en el argumento dusselliano. Este Otro puede verse contenido en una lista de categorías constituida por "el obrero, el niño, el esclavo africano o el explotado asiático del mundo colonial, la mujer, las razas no-blancas, las generaciones futuras" (*ibid.*, parágrafo 210), entendiendo que deben pasar a ser acogidos en un "nosotros" también sustantivo. El argumento de Dussell se centra en este acto de anclaje de la perspectiva de las víctimas en "nuestra" perspectiva, y no en la disponibilidad existencial para un Otro que cumple el papel humanizador de resistirse a confirmar "nuestro" mundo, como en el modelo de la ética feminista de Cornell. El Otro dusselliano es muy próximo al "otro" judío aleman, al otro berlés, al otro palestino, al otro iraqueí de "we are all Berlin citizens", "nous sommes tous juifs allemands", "nous sommes tous palestiniens", de Kennedy frente al muro de Berlín en 1962, del '68 francés y de las marchas parisinas del 2002.

Por mi parte, si bien creo sin restricciones que un trabajo sobre la sensibilidad ética es la condición sine qua non para desarticular la moralidad patriarcal y violenta en vigor, atribuyo al Derecho un papel fundamental en ese proceso de transformación. Coloco mi respuesta en el contexto de la crítica a los concep-

ciones *postmodulares* de la norma (cuya nupia constituye, entre otros, Breretton, 1996), de las cuales se desprende la algún tipo de continuidad entre la ley y la costumbre, entre el sistema legal y el sistema moral y, por lo tanto, entre el régimen de contrato y el régimen de estatus. Endoso la crítica a este tipo de concepción, y opto por una visión contractualista de la norma, donde la ley debe mediar y administrar la convivencia de comunidades diferentes, es decir, de moralidades diferentes. A pesar de no girarse en un acto de fuerza por el cual la etnia o la raza impone su código a las etnias dominadas y expoliadas, la ley así impuesta pasa a comportarse, a partir del momento mismo de su promulgación, en una arena de conflictos múltiples e interlocuciones temidas. La ley es un campo de lucha. Su legitimidad debe idear estrictamente de que contemple desde su estrado un paisaje diverso.

Cuando la ley adhiere a uno de los códigos morales particulares que conviven bajo la administración de un Estado nacional y se autorrepresenta como indiferenciada del mismo, estamos frente a un caso de *localismo globalizado*, aplicando al universo de la norma la misma crítica que lleva Braverman de Souza Santos a formular la categoría *localismo globalizado* para describir los valores locales que arbitrariamente se globalizan (Santos, 2007). Estamos prisioneros de un *colonialismo* que es internacional, aplicando a la norma la crítica al *imperialismo cultural* de los derechos humanos formulada por Hernández-Trujillo (2002).

Por lo tanto, desde esta perspectiva, ley y moral, lejos de coincidir, se desacoplan. *La Convención para la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer de las Naciones Unidas* (1979) les da claridad respecto

Artículo 2:

Los Estados Parte tomarán todas las medidas apropiadas para: a) modificar los patrones socioculturales de conducta de los hombres y mujeres, con vistas a alcanzar la eliminación de los prejuicios y prácticas consideradas, y de cualquier otra índole que estén basadas en la idea de la inferioridad o superioridad de cualquiera de los sexos o en lenguajes estereotipados de hombres y mujeres. [...] (Protocolo de ratificación de suscripción, 2002, p. 29)

Aún así, aceptando este argumento en favor del papel reformador de la ley, la pregunta permanece: ¿cuál es el papel específico de la legislación en el control de la posible violencia moral? ¿Cuál es su capacidad de impacto sobre el arraigo de la violencia moral en la costumbre? Me parece que aquí es posible complementar la tesis de Cornell, pues no solamente la ley y la moral, como compi-

to de normas discursivas debidamente elencadas, poder ser impulsadas por el sentimiento ético en la demanda de lo bien mayor entendido desde la perspectiva del otro minorizado y victimizado, como que la ley también puede impulsar, informar, sensibilizar ese sentimiento ético y transferir la moral que sostiene las costumbres y el esquema jerárquico de la sociedad.

Encontramos una contribución importante para un proyecto de este tipo en la obra *La eficacia simbólica del Derecho*, de Mauricio García Villegas (1998), siempre y cuando introduzcan una tensión en la tesis del autor. A partir de un análisis exhaustivo de los aspectos performativos, ilógicos y predictores de realidad de todo discurso, y luego de haber notado el carácter discursivo de toda legislación, García Villegas concluye que, como todo discurso, la ley tiene el poder simbólico de dar forma a la realidad social, un poder que reside en su legitimidad para dar nombres; "eficacia simbólica en sentido general". Es propia de toda norma jurídica en cuanto discurso institucional depositario del poder de nombramiento [...] (op. cit., p. 91). Examina entonces, argumentosamente, o quién propone como "la eficacia simbólica" del Derecho, en oposición a su "eficacia instrumental". En otras palabras, la verdadera eficacia de la ley reside más en su poder de representar la sociedad y del carácter persuasivo de las representaciones que en la sanción.

La fuerza social del Derecho, entonces, no se limita a la invocación de un estatutoamiento o a la creación instrumentaria de un cierto estado de cosas. La fuerza del Derecho también se encuentra en su carácter de discurso legal y de escena legítima, e su capacidad para crear representaciones de las cuales se deriva un respeto pleno, en su apetito para invocar a los individuos en beneficio de la idea o de una imagen (..., ibid., p. 87).

Sin embargo, es necesario observar que en la tesis de García Villegas el énfasis está colocado en la perspectiva de los sectores mejor representados en un Estado: racional y que detentan, entre sus capacidades, la posibilidad de utilizar la ley pedagógicamente o como estrategia para conseguir o reforzar determinadas prácticas y una comprensión particular de la nación. Esta comprensión de la nación será aún con la perspectiva de la clase y de los sectores que ocupan mayoritariamente las posiciones estratégicas en las instituciones, en este caso, en especial, el Poder Legislativo y el Poder Judicial. Así, en el texto de Villegas la eficacia simbólica del Derecho es analizada desde la perspectiva de los intereses de los legisladores, promulgadores y ejecutores de la justicia más que desde una perspectiva de "los otros", en el sentido de Cornell y Dwyer.²

Sería, por lo tanto, posible una inversión en este aspecto particular del

argumento para enfatizar el papel de su eficacia simbólica como instrumento de agitación, el poder y la legitimidad inherentes al sistema de nombres que ella instaura para hacer públicas las posibilidades de aspirar a derechos, garantías, protecciones. Podría simplemente decirse que se trata de los nombres de un mundo mejor, y de la eficacia simbólica de esos nombres. Las demandas y las aspiraciones que el discurso legal publica hacen posible que las personas identifiquen sus problemáticas y sus aspiraciones. Al reflejarse en el espejo en el discurso del Derecho, pueden reconocerse y, reconociéndose, acceder a la comprensión precisa de sus insatisfacciones y de sus pleitos. Desde la perspectiva de los minorizados, el discurso del Derecho, siempre entendido como un eficaz sistema de nombres en permanente expansión, tiene el poder de agitarlos, el carácter de propaganda, aun apuntando en la dirección de "lo que todavía no existe", que no es aún posible adquirir, en la vida social.

Con esto también se derribaba la visión banalizadora y conformista según la cual la ley sólo puede poner límite a las prácticas discriminadoras pero no a las convicciones profundas o a los prejuicios. Si percibimos el poder de propaganda y el potencial persuasivo de la dimensión simbólica de la ley, comprendemos que ella tiene de manera lenta y progresiva las ideas en la moral, en las costumbres y en el sustrato prejuicioso del que emanar las violencias. Es por eso que la reforma de la ley y la expansión permanente de su sistema de nombres es un proceso imprescindible y fundamental.

Bibliografía

- Acosta, "Accés em Gênero Cidadania e Desenvolvimento", 2002, en *Divulga Humanizar dos Atualhos - Faz o seu papelzinho Submissão para captação legal de mulheres e organizações*, Brasília, 16/10/2002, s/nº, s/p.
- Bandeira, Lourdes y Tânia Mara Campos de Almeida (1999), "O papel da lei no caso de estupro incestuoso do marido", en Suárez, Mireya y Lotte Bandeira (orgs.), *Violência, Gênero e Crime no Distrito Federal*, Brasília, Paredão 15, EdUnB.
- Bettelheim, Bruno (1989), *Sobre o Criminoso e Outros Estudos*, Porto Alegre, Actes Médicas.
- Bogard y. Ieltin (1996), "Approaches to Nationalism", en Balakrishnan, Gayatri (ed.), *Mapping the Nation*, Londres, Verso.

- Calveiro, Pilar (2001). *Poder y desaparición. Los cambios de concentración en la Arquitectura*. Buenos Aires, Culthuc.
- Cornell, Drucilla (1995). "What is Ethical Feminism?", en Benhabib, Seyla, Judith Butler, Drucilla Cornell, Nancy Fraser y Linda Nicholson. *Feminist Community & Philosophical Exchange*. Nueva York y Londres, Routledge.
- Dussell, Enrique (1998). *Estado de la libertad en la era de la globalización y de la exclusión*. México, Trillas, Cuauhtémoc.
- Fernández Alarcón, María del Carmen (2001). "Violencia doméstica", *Atención Primaria. Recomendaciones*, publicación virtual del Grupo de Salud Mental del IASS-SEM, 10 (Programa de actividades preventivas y de promoción de la salud de la Sociedad Española de Medicina de Familia y Comunitaria), vol. 28, suplemento 2, noviembre, <http://www.papps.org/recomendaciones.html>.
- Fodéré, F. E. (1813). *Traité de médecine légale et d'hygiène publique ou de police de santé*, t. v, Paris.
- Fundação Perseu Abramo (2001). Pesquisa A mulher brasileira nos espaços público e privado, <http://www.ipabramo.org.br/10open.htm>.
- García Villegas, Mauricio (1998). *La eficiencia socialista del Desarrollo. Evolución de sistemas de ordenación económica*. Bogotá, Ediciones Universitarias.
- Gentil dos Santos, Domingos, et al. (2001). *A Reabilitação Parcialanal da População Negra no Brasil: oções para melhorar as suas condições de vida*. Dissertação de Pos-Graduação, Letras Soviéticas em Biística, Brasília, Universidade de Brasília, Núcleo de Estudos e Pesquisas em Biística.
- Goudeket, Maurice (1998). *El signo del Sol*. Barcelona, Buenos Aires, México, Paidós.
- Gregori, María Filomena (1993). *Centro e Quedas. Un estudio sobre mujeres, religiones chilenas y la práctica feminista*, San Pablo, Paz e Terra/Editora.
- Hernández-Trujol, Bertha Esperanza & Christy Gleason (2002). "Introduction", en Hernández-Trujol, B. E. (ed.), *Moral Imperialism: A Critical Anthology*. Nueva York, Londres, New York University Press.
- Iyer, Lalita, Hyderabad y Nistula Hebbur (2002). "Married to the mob", *The Week Magazine (The Week Staff)*, Delhi, febrero 3rd, <http://www.theweek.com/>, 22(603)events.htm.
- Levi, Primo (1990). *Ox (tragédia e o Subcimento)*. São Paulo, Paz e Terra.
- Mc Cauley J., D. E. Kean, K. Kolodner et al. (1995). "The Battering syndrome: Prevalence and clinical Characteristics of Domestic Violence in Primary Care Internal Medicine Practices", *Annals of Family Medicine* 123 pp. 747-748.
- Ministério de Justiça (2002). *Relatório Nacional Bateaux*, parte 2, resumo, Resumo, http://www.mj.gov.br/MCSiteareas/2002/outline/RESUMO_Cedav.pdf
- Moura, María de Jesús y Luciana de Araújo Costa (2001). "Proclama. Dano Moral e Racismo", en Pereira, Graciela María, Judith Karine Uva/ventura et al., *Dano Moral nas Atividades Rádiofônicas*. Olinda, Pernambuco, seis Racismo.
- Musumeci Soares, Barbara (1999). *Malbecs, buracos, elefantes e negros: os Políticos de Segurança*. Rio de Janeiro, Civilizações Brasileiras.
- Pataman, Carole (1993). *O Cidadão Negro*, São Paulo, Paz e Terra.
- Pierce, Paulette y Brackelle Williams (1996). "And Your Prayers Shall Be Answered Through the Womb of a Woman. 1. Insurgent Masculine Redemption and the Nation of Islam", en Brackelle Williams (ed.), *Women Out of Place: the Gender of Agency and the Race of Nationality*. Londres, Routledge.
- Pierce, Paulette (1996). "Boudoir Politics and the Birthing of the Nation", en Brackelle Williams (ed.), *Women Out of Place: the Gender of Agency and the Race of Nationality*. Londres, Routledge.
- Quintana de Moraes, María Lycia y Rubens Naves (2002). *Toward a Post-Border in Defense of the Mother Earth*, t. San Pablo, resumo.
- Saffioti, Heleneith L.H. y Souza de Almeida, Suely (2002). *Violência de Gênero e Poder e Injustiça*. Rio de Janeiro, Revinter.
- Santos, Beatriz de Souza (2002). "Toward a Multicultural Conception of Human Rights", en Hernández-Trujol, Bertha Esperanza (ed.), *Moral Imperialism: A Critical Anthology*. Nueva York, New York University Press.
- Segato, Rita Laura (2002). "Identidade: política y alteridades históricas. Una crítica a las concepciones del pluralismo global", *Abre la Nación*, N° 178, "Transnacionalismo y transnacionalizacón", marzo-abril pp. 103-125.

— y José Jorge da Cunha (2002b). "Uma proposta de cotas para estudantes negros na Universidade de Brasília". Série Antropologia, N° 314, Brasília, Universidade de Brasília, Depto. de Antropologia.

(2002c) *Uma agenda de ações afirmativas para os mukuruks indígenas do Brasil*. Série Antropologia, V26, Brasília: Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1987). 'French Feminism in an International Frame', en *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, Nueva York y Londres, Methuen.

(1999). *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Vigarello, Georges (1998). *História da violência: violência sexual nas receitas*. FZB-EF, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

Tang Min (2002). "Domestic Violence Tackled". *China Daily*, noviembre 26th http://www.ukm.ac.jp/org/newsroom-clippings/021126_chinadaily.html

Becerra, Izquierdo (1995). *Frente al finito*, Mexico, Siglo XXI.

5. LAS ESTRUCTURAS ELEMENTALES DE LA VIOLENCIA: CONTRATO Y ESTATUS EN LA ETIOLOGÍA DE LA VIOLENCIA*

Miguel Ángel Gómez, Joaquín Gómez,
profesores de Psicología en la Universidad de Valencia

Cuando recibí la invitación para dar esta conferencia se me plantearon grandes dudas respecto de la posibilidad de comunicar entre una audiencia que imaginé formada mayoritariamente por personas cuyas profesiones priorizan la acción política, jurídica y social, o una antropología encumbrada a hacer análisis eminentemente imprecisos y minuciosos. Pues es esto lo que hacemos someter a escrutinio el universo de la sexualidad en busca de sentido que atribuyen a sus propios actos los actores sociales situados, interesados, involucrados en sus fantasías individuales y en deseos colectivamente instigados, orientados por la cultura de su lugar y de su época.

Efectivamente, la antropología afirma que hasta las prácticas más arraigadas tienen sentido para sus agentes, obediendo a lógicas situadas que deben ser entendidas a partir del punto de vista de los actores sociales que las ejecutan, y es mi convicción que sólo mediante la identificación de ese mundo de sentido —siempre, en algún punto, colectivo, siempre anclado en un horizonte común de ideas y ampliamente compartidas, comunitarias— podemos actuar sobre estos actores y sus prácticas, aplicar con éxito nuestras acciones transformadoras, sean ellas jurídico-policiales, pedagógicas, publicitarias o de cualquier otro tipo. Entonces, y, por ejemplo, el trabajo del historiador comprende los significados de la violencia de género parece un trabajo perdido, demotivado, bizarramente impráctico, crey yo que el criterio frívolo de méritos, supuestos como más eficientes y pragmáticos que la comprensión demandada de los hechos prueba lo contrario.

Estamos todos influenciados sobre los datos —que no pueden dejar de ser

* Conferencia leída el 30 de junio de 2003 en la apertura del Curso de Verano sobre Violencia ex-género dirigida por el magistrado Guillermo Carrasco en la Audiencia Nacional de Madrid en la sede de San Lorenzo del Escorial de la Universidad Complutense de Madrid.

impresos y dudosos por el tipo de realidad que indagan, y los relatos de casos contados con estatísticas mundiales y encuestas de violencia de género, enunciando los tipos –violencia física, psicológica y sexual, además de la violencia estructural reproduciida por las vías de la discriminación en los campos económico y social– y sabemos de sus variantes adhesivas o locales, de la impotencia de confiar en los informes cuando el escenario es el ambiente doméstico, de los problemas para denunciar, procesar y punir en esos casos y, sobre todo, de las dificultades que tienen las actores sociales para reconocer y repercatizar y, en especial, para nombrar ese tipo de violencia, articulada de una forma casi invisible de dentro fuera, en los hábitos más arraigados de la vida comunitaria y familiar *de todos los pueblos del mundo*. “Ninguna sociedad trata a sus mujeres tan bien como a sus hombres”, dice el Informe sobre Desarrollo Humano del año 1997 y, al decir eso, no está hablando de la anormalidad o de la excepcionalidad de las familias con hombres violentos; sino, muy por el contrario, de las rutinas, de la costumbre, de la moral, de la normalidad.

A esta afirmación le agregaría yo la siguiente: que no existe sociedad que no endose algún tipo de misticificación de la mujer y de lo femenino, que no tenga algún tipo de culto a lo maternal, o a lo femenino vaginal, sagrado, difundido, que no lo tema en algunas de las vertientes del mito universal de la virginidad dentro o que no cultive alguna de las formas del mito del maternazgo originario. Por lo tanto, la universalidad de esa fe en la matrícula feminista es un círculo malsalvable del maltrato, asimismo en las estadísticas del mundo, pues se trata, sin duda alguna, de dos caras de la misma moneda.

El grado de naturalización de ese maltrato se evidencia, por ejemplo, en un comportamiento reseñado una y otra vez por todas las encuestas sobre violencia de género en el ámbito doméstico cuando la pregunta es planteada en términos punitivos: “Alsted sufre o ha sufrido violencia doméstica?”, la mayor parte de las entrevistadas responden negativamente. Pero cuando se cambian los términos de la pregunta corroborando tipos específicos de maltrato, el universo de las víctimas se duplica o triplica. Eso muestra claramente el carácter digerible del fenómeno, pervertido y avilado como parte de la “normalidad” o lo que sería peor, como un fenómeno “justificativo”, es decir, que participaría, conjunto de las reglas que crean y revalidan esa normalidad.

Convencida como estoy de que es en la descripción de algunos ejemplos paradigmáticos que la verdad de los femeninos se revela, se me ocurre que el carácter coercitivo e intimidador de las relaciones de género “normales” se muestra claramente en una situación exenta por completo de cualquier gesto violento observable, explícito: en la campaña de alfabetización para adultos coordinada por la pedagoga brasileña Esther Grossi en el estado de Rio Grande

do Sul, una y otra vez los maestros reportaron que cuando los maridos se encontraban presentes en la misma sala de aula, las mujeres mostraban un rendimiento menor en el aprendizaje que cuando ellos no estaban presentes.¹ Este ejemplo puntual habla de la dimensión violencia inherente en la propia dinámica tradicional de género, prácticamente inseparable de la estructura prima, jerárquica, de esa relación. Y es ahí donde reside, precisamente, la dificultad de erradicarla.

Tenemos, entonces, como ya he dicho, datos cuantitativos en expansión y un universo de leyes también en expansión bajo la presión de los organismos interacionales, pero necesitamos acompañar esos datos y esas leyes de un marco de sentido que oriente la conciencia y la práctica de todos aquellos que trabajan por este objetivo. Es necesario que estos perciban el marco que *corta checar la violencia de género, es necesario establecer la referencia norma de los afectos constitutivos de las relaciones de género, tal como las ven las mujeres y en su aspecto percibido como “normal”*.² Y esto, desgajadamente, no puede modificarse por decreto, con un golpe de rata, suscribiendo el contrato de la ley.

No es por decreto, ni le izquierdo, que se puede deponer el universo de las fantasías culturalmente previstas que finalmente conducen al resultado pernicioso de la violencia, ni es por decreto que podemos transformar las formas de desear y de alcanzar satisfacción corporcularias de un determinado orden socio-cultural, aunque al final se revelen engañosas para muchas.³ Aquí el trabajo de la conciencia es tenido pero indispensable. Es necesario convencer, instigar, trabajar por una reforma de los afectos y de las sensibilidades, por una ética feminista para toda la sociedad. Los medios masivos de comunicación, la propaganda –incluyan aquí la propaganda de la propia ley– deben ser en este sentido indispensables. Y el trabajo de investigación y de formulación de modelos teóricos para la comprensión de las dimensiones violentas de las relaciones de género aun en las familias más normales y legales debe ser constante. Como se ha dicho: “hacer teoría sin acción es soñar despiertos, pero la acción sin teoría armeniza ojos que pierden una posibilidad”⁴.

¹ Comisión ejecutiva de Marlene Albarón, activista y presidente de la ONG Voz (Av. 25 de Mayo 100 Ciudadela 11 Desarrollo Social).

² Puede encontrarse un argumento crítico que nos advierte sobre los problemas y los sentimientos de legítima sobre sexo y sobre las tensiones de orden sexual en un bello libro y aclarar y observar qué son las interfaces entre el socialismo y el feminismo brasileño en la década de 1970 (Pé Lops, 1983).

³ Paula Trichler, conferencia de Durkheim de 2001, extracto de Ana Luisa Ignori “Ciencias Sociales” en la página www.sidalac.org.ar

Los avances de la legislación: el caso brasileño

En el Brasil, para considerar este país como ejemplo ilustrativo de lo que estos avances deón, el panorama de las leyes relativas al género se encuentra hoy casi completo. En 1984, el gobierno brasil firmó ante la Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer (Cedaw), adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1979, que tratadura considera la violencia contra las mujeres como parte del entramado de formas de discriminación que pesan sobre ella y se pronuncia explícitamente en favor de modificar los comportamientos tradicionales de hombres y mujeres. Es importante aquí notar la contradicción manifiesta en la Convención entre la ley y la moral tradicional.

La Constitución Federal de 1988, a su vez, modificó profundamente la concepción sobre los derechos de familia y estos cambios fueron consolidados en el nuevo Código Civil, que entró en vigencia en enero del año 2003. En conformidad con el espíritu de la Constitución de 1988, el Código Civil garantiza que no existe ya en la ley la figura del jefe del hogar y que marido y mujer comparten la patria potestad y deben responsabilizarse conjuntamente por todas las obligaciones relativas al cuidado de los hijos, incluso los hijos domésticos; da a la unión estable garantías iguales a las que goza el matrimonio civil y abole la diferencia entre hijos legítimos e ilegítimos. Un hito prácticamente igual: las formas de desigualdad que la cultura instaura y reproduce se ausentan de la ley, apagándose su inserción en los códigos que orientan los fallos de los jueces. Otras figuras antiguas que han perdido vigencia en la práctica, como la posibilidad de anular el matrimonio en los casos en que la mujer no llega virgen al casamiento o el derecho de desheredar a la hija de condaneta moral ("deshonra"), también son excludidas del texto de la ley en el nuevo Código Civil, en consonancia con el espíritu de la Constitución de 1988.

En 1995, el Brasil suscribió también la Convención Interamericana para Prevenir, Erradicar la Violencia contra la Mujer, conocida "Convención de Belém de Pará", aprobada por la Asamblea General de la Organización de los Estados Americanos en 1990. Esta Convención, en su artículo 1º define la violencia contra la mujer como "cualquier acto o conducta basada en el género, que cause muerte, daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico a la mujer, tanto en la esfera pública como en la esfera privada". En el ámbito doméstico comprende,

Las informaciones sobre legislación brasil en materia de violencia contra las mujeres son: la más reciente (2003), 2004) Informe de observación de la Organización 2003 y 2004 e informe de evaluación (el relatar sobre violencia (2003). A su contenido del informe seña la violencia contra la mujer de la Unidad de Poder, Migración y del Proyecto de Plan de Seguridad Pública del Gobierno del Estado de los Estados do

entre otros, esupro, violación, malos tratos y abuso sexual, en el ámbito de la comunidad, entre pares, violación, abuso sexual, tortura, malos tratos, tráfico de mujeres, prostitución forzada, secuestro y asedio sexual en el lugar de trabajo, así como en instituciones educacionales, establecimientos de salud o en otro lugar. Según la "Convención de Belém de Pará", compete al Estado "modificar los patrones socio culturales de conducta de hombres y mujeres, releyendo la construcción de programas de educación formales y no formales apropiados a todo nivel del proceso educativo, para contrabalancear preconcepciones y estereotipos y todo otro tipo de prácticas que se basen en la premisa de la inferioridad o la superioridad de cualquiera de los dos géneros o en los papeles estereotipados del hombre y de la mujer o que exacerban la violencia contra la mujer". Acá también la ley se enfrenta y desafía la moral y la costumbre.

En 2002, a diferencia de países como la Argentina, Chile, Colombia, Cuba y El Salvador, el Brasil ratificó el Protocolo Facultativo a la Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer, el Protocolo a la Cedaw, adoptado por la ONU en 1999. Es decir que mientras todos los estados de la región de América Latina y el Caribe ratificaron la Convención sólo una parte de ellos ratificó el Protocolo a la Cedaw, que permite a la víctima o su representante llevar las causas de las mujeres al Comité de la Cedaw, y también a la Comisión Consultiva y a la Corte Interamericana de Derechos Humanos desde la ratificación de la Convención de Belém de Pará, siempre que se layan agotando todas las instancias en los fueros nacionales.

Finalmente, este año de 2003, precisamente por estos mismos días (entre el 30 de junio y el 18 de julio), según llevados al Comité de la Cedaw, durante su 29^a sesión en Nueva York, un informe oficial del gobierno brasileño y un informe alternativo elaborado con información recogidos por trece Redes y Asociaciones Nacionales de Mujeres, bazu la creación de la Organización no Gubernamental si jura.

Los sistemas de monitoreo son, en efecto, cada vez más eficientes en el control de si los compromisos asumidos por el país se traducen en leyes; si, a su vez, estas se traducen en políticas públicas, si se cumplen las previstas en el presupuesto para la nación votado por el Congreso Nacional; si gozan del reconocimiento efectivo por parte de los integrantes del Poder Judicial; si llegan al conocimiento y modifican las prácticas de los ciudadanos, y, finalmente, si tienen impacto sobre los índices capitales por las estadísticas. Se comprueba, de hecho, el aumento de actores sociales que están cada vez más conscientes de que la ley y su ejecución y vigilancia por parte de los jueces y las fuerzas policiales se han incrementado durante demasiado tiempo casi exclusivamente hacia la protección del patrimonio y descuidado la protección y promoción de los derechos humanos de los ciudadanos, lo que también les comete.

Coronando esta proliferación de leyes y procedimientos posibles, el actual secretario nacional de Seguridad Pública y también antropólogo Luiz Eduardo Soárez suscribió el primer Plan Nacional de Seguridad Pública, que dedica un capítulo, el 7, a la "Violencia doméstica y de género". El Plan Nacional acepta la ausencia o falta de confiabilidad de los datos respecto de este tipo de violencia: "no hay informaciones confiables sobre el impacto de ninguna de las iniciativas emprendidas hasta hoy", y se inclina frente al hecho de que "la violencia que en el pasado fue legitimada continúa siendo fundadora de la gramática en que se fonda la subjetividad masculina". Señalando el carácter de escalada, en decir, la tendencia a escalar propia de todos los ciclos violentos, reconoce que "víctimas y agresores se encuentran inmersos en un proceso de sufrimiento en la medida en que están aprisionados, sea por razones culturales, sociales o psicológicas, en el lenguaje de la violencia. Apostar simplemente a la etimologización y a el encarecimiento, sobre todo si éste no es acompañado por procesos reeducativos, significa invertir en la misma lógica de que se alimenta la violencia". Y afirma que la adopción de medidas capaces de combatir la violencia de género depende de la existencia de un mayor número de investigaciones que permitan alcanzar diagnósticos más precisos. Entre las propuestas contenidas en el Plan que me parecen más oportunas, vale la pena citar lo que prevé la incorporación de la "participación activa de mujeres sobre vivencias de situaciones de violencia en el Programa de Prevención y Reducción de la Violencia Doméstica y de Género, para estimular, en esto, la identificación de las víctimas de la violencia que todavía sufren en el aislamiento, por medio de modelos positivos de superación del problema", así como "el desarrollo de programas comunitarios para alcanzar a las familias distadas por las barreras del silencio y del miedo". El entrenamiento del personal policial y médico también está contemplado, y se enfatiza la constante retroalimentación entre la experiencia en el manejo de atención al público y las bases de datos, para perfeccionar cada vez más la percepción que se tiene de las demandas y necesidades tanto de las víctimas como de los profesionales a cargo de esa atención. En todo el sistema, q. u. también prevé la atención a las demás agresoras, el factor información es considerado central.

Moralidad y legalidad: una relación contradictoria

Sin embargo, a pesar de todas estas medidas, lo que vemos es una ley, un contrato jurídico que, inesoradamente, se deja infiltrar por el código de estatus de la moral, más moderna y vulnerable a la tradición patriarcal sobre cuyo suelo se asienta y con la cual permanece en tensión.

El turismo sexual, la explotación sexual de menores, los asesinatos de

mujeres (la mitad de las mujeres asesinadas en el Brasil mueren a manos de su cónyuge actual o anterior, acoplándose con esto la tendencia general de los índices mundiales) no muestran indicios de ceder ante la avanzada legislativa. La ley se quiere igualitaria, es a ley para ciudadanos iguales, pero percibimos la estructura jerárquica del género tomándola por uso en sus flisas. Poco detrás del contrato igualitarismo transparece, vital, el sistema de estatus que ordena el mundo en géneros desiguales, así como en razas, minorías étnicas y naciones designadas.

A pesar de estar ausente en el texto jurídico, la figura de la "legitima defensa de la honra" continua siendo invocada por abogados defensores de maridos agresores; el nuevo Código Civil de este año, en lo relativo a los argumentos para los pedidos de separación, todavía se expresa en términos de "conducta deshonrosa", la cual, aunque formalmente podría cualificar la conducta del marido e de la esposa, en su uso habitual se aplica a la sexualidad de las mujeres. Las penas contempladas en el Código Penal de 1943 todavía vigente para crímenes sexuales contra la mujer llamada "honesta" son más severas que las contempladas para la mujer no considerada honesta. Los crímenes de violencia doméstica contra la mujer, aun en casos graves, son, a partir de la aprobación de la ley 9.099/95, en su casi totalidad, encaminados a los Juzgados Especiales Criminales (4 crímenes) por tratarse de "lesión corporal", considerada una infracción menor. Las penas alternativas dispensadas a estos acababan en un acatamiento formal, como, por ejemplo, la entrega de un número de vestes básicas de ropa interior a la víctima.

Pero quizás el verdadero tenor detrás de la ambigüedad de la ley, que se quiere moderna, contractual, igualitaria, mas permanece con los pes de barro profundamente arracados en el sistema de estatus que es el género, sea el tratamiento jurídico dado al crimen de violación en el Brasil. De hecho, si la violación eraña, anónima, callejera, es un crimen de baja incidencia cuando se lo compara con los números relativos de los crímenes de género que tienen lugar en el ámbito doméstico entre personas que mantienen lazos de familia - estimados en aproximadamente 70% del total de los crímenes de género en las proyecciones mundiales y también en las brasileñas -, por varias razones y en relación con ver os temas este tipo de violación más espectacular y más próxima a la concepción de lo que es un crimen desde la perspectiva del sentido común revela, cuando es examinada de cerca, muchos de los elementos constitutivos de la temida y violenta propia de la estructura de género.

La ley brasileña considera formalmente crimen de violación (en portugués: estupro) a la conjunción carnal con penetración vaginal, e incluye todas las otras formas de violación no genitales, como el cisto oral o anal forzado, a la figura jurídica de *mentado violento al poder*. Al optar por este

foco en su acto de nominación. La ley revela, una vez más, que ve a por el patrimonio y la herencia familiar, que pasan a través del cuerpo femenino, y no por la persona de la mujer agredida. En consonancia con esto, en el Código Penal brasileño la violación y el atentado violento al pudor son crímenes *contra las costumbres* y no *contra la persona*. Se comprueba aquí, en el discurso legal, la condición de la mujer como estatus-objeto, estatus instrumento del honor y de la herencia, estatus-dependiente y vinculado a la libertad masculina. La ley tradicional del estatus se infiltra en la ley misma del contra lo jurídico.

Sólo para medir que esta tensión entre el sistema de estatus y el de contrato es lo inscripta también en los discursos de otras lenguajes sobre la violación, vale la pena recordar la legislación amparada, relativiva, que utilizan en sus acusaciones de violación las prostitutas de Londres. Relata Sophie Day en su artículo sobre el tema que: «la violencia física o la amenaza de violencia es clasificada junto con la infidelidad del contrato de servicio acordado» (Day, 1984). Así, si el cliente retira el preservativo sin consentimiento previo, no paga lo convenido, paga con un cheque sin fondo o impone prácticas no acordadas previamente en el momento de contratar el servicio, todas estas formas de ruptura del contrato son clasificadas como *rape - violación* por las trabajadoras sexuales londinenses. Se señala, así, la ruptura del contrato por la reemergencia de una ley previa, de un derecho que se presenta como preexistente y que autoriza la dominación masculina, encubierta en la relación de estatus constitutiva del género tal como la moral y la costumbre lo reconocen. Esta relación entre posiciones o ritmos canteros ordenadas desenlace -y posiblemente siempre y descomponer- la ley igualitaria del contrato, en cualquiera de sus formas, sea la de compra-venta de un servicio sexual o la de un acuerdo de mutuo respeto entre los ciudadanos de una nación moderna. Si trata, como Carole Pateman argumenta en su seminal obra *El contrato sexual*, de dos regímenes irreductibles, en que uno se perpetúa a la sombra y en las grietas del otro (Pateman, 1988).

Es nuevamente el ermiter de violación o, más exactamente, la figura del violador la que introduce la mayor complejidad cuando en sus ejemplos comprobamos la extrema contradicción entre moralidad y legalidad, tal el discurso de los violadores. Tal como lo recogimos con un equipo de estudiantes de la Universidad de Brasil, muchos de ellos se revelaron como los más moralistas de los hombres. En sus relatos, la violación emerge como un acto disciplinador y vengador contra una mujer genéricamente abordada. Un acto que se apoya en el control de pertenencia y retira de su viabilidad a una mujer percibida como desacatadora y abandonando la posición a ella destinada en el sistema de estatus de la moral tradicional.

En este sentido, para muchos, en lugar de un crimen, la violación constituye una purificación y el violador, en lugar de un criado malo, muchas veces se percibe a sí mismo como ejemplarizado como vengador de honor. Un entrevistado nos dijo, de forma paradigmática, «solamente la mujer creyente (aparte en el sentido de evangelizar) es decente». queriendo decir, en el contexto en el que hablaba, que «solamente es crimen violar una mujer evangélica». Leyes de feria una aborta fa, este ejemplo nos hace una revelación paradigmática que contradice frontalmente lo que pensamos que, a partir de una rotada de sentido común, es la relación entre la moral y la ley. Algunas creyentes moralizan sobre la mujer con total acertividad ese mismo que comete lo que, en el lenguaje jurídico del Brasil, es un crimen *abominable*.

La moral tradicional recubre a la mujer de una sospecha que el violador no consigue soportar, pues esa sospecha revierte sobre él y sobre su incapacidad de gozar del derecho viril de ejercer el control vital sobre una mujer genérica, un precisamente aquella que, según materialmente el alcance de la igualdad a la libertad de su criterio, -que se manifiesta cada día más autonoma y más irreverente con relación al sistema de estatus en el que muchísimos violadores incumplían su acto. El despegue de esa mujer genérica, individuo moderno, ciudadana autónoma, causa al violador, que restaura el poder masculino y suprime viril en el sistema colocandola en su lugar relativo mediante el acto criminal que comete. Ése es la economía simbólica de la violación como *crimen moralizado*, antiguo y legal.

Derechos humanos de las mujeres y derechos humanos de los pueblos: una relación tensa

Esto nos lleva al último tema que me pareció oportuno traer aquí, como parte de este esbozo muy sucinto de mis ideas. Aunque pueda parecer contradictorio, y es justamente ese efecto de perplexidad al que deseo producir, la posición de la mujer, o, más exactamente, su sumisión, es y siempre lo ha sido el índice por excelencia de la dignidad de un pueblo.

Para ilustrar esta compleja formulación recurro a la frase del gran orador letral negro estadounidense W. E. B. Du Bois que me parece paradigmática del ca lección o saludo que se instala entre la aspiración libertaria de las mujeres y la moralidad de los pueblos: «Le perdonaré muchas cosas al Sur blanco en el día del juicio final; le perdonaré su esclavitud, porque la esclavitud es un viejo hábito del mundo; le perdonaré su lucha por una buena perdida causa, y tan recordar esa lucha con tierras lagrimas, le perdonaré lo que llaman orgullo de la raza». la pasión por su sangre caliente, y hasta su querido, viejo y noble

espoliando y pose, pero una cosa no les perdonarse nieta, si en este mundo m en el que viene: su insulto lascivo, continuado y persistente a las mujeres negras, a quienes busca y busca prostituir para su lucrativa" (Dubois, 1969, p. 172). Encuentro esta reveladora sentencia revisitada en un texto reciente de Paulette Pierce y Brackette Williams, cuyo comentario señala la manera en que el autor sostiene que la "civilización depende de la calidad de las mujeres de una raza o raza" (Pierce y Williams, 1996, pp. 194-195) y, por lo tanto, sólo la reforma y la domesticación de las mujeres puede redimir a toda la raza. Es por eso que en la refundación contemporánea de la nación de Islam en los Estados Unidos por parte del poderoso líder negro Farrakhan la redomicinación de la mujer negra, su sumisión y su internalización compulsiva en las garras específicas del papel femenino tradicional es un trazo distintivo de la comunidad.

Es en el cuerpo femenino y en su control por parte de la comunidad que los grupos étnicos insertan su marca de cohesión. Hay un equilibrio y una proporcionalidad entre la dignidad, la consistencia y la fuerza del grupo y la subordinación femenina. Autoras negras norteamericanas como bell hooks y la antes citada Brackette Williams han sido pioneras en la denuncia de esta estructura; la moral del grupo es severamente dependiente de la injeción de la mujer, y es aquí donde reside uno de los obstáculos más difíciles para la ley moderna en su intento por garantizar la autonomía femenina y la igualdad. La liberalidad de la mujer en el sistema moral tradicional basado en el estatus casta a, fuerza y provoca la fragilidad del grupo. Comprobaremos esa mecánica una y otra vez.

Una autora norteamericana de la década de 1940, Ruth Landes, percibía y señalaba ya entonces este curioso disparate absurdo cuando es pensado desde la perspectiva de la legalidad moderna, pero verosímil cuando es abordado a partir de una empatía con raíces todavía profundas en la moralidad tradicional. Ruth Landes decía que en un régimen como la esclavitud, así como en todo sistema resultante de una colonización blanca, son los hombres de "pueblo" vencido los grandes perdedores, mientras que las mujeres se liberan con la ruptura de los vínculos patriarcales tradicionales (Landes, 1953).

¿Cuál es la consecuencia de todo esto en nuestras días, en que luchamos por la igualdad de los géneros y la erradicación de la violencia que desde siempre organiza el sistema de estatus? La consecuencia es que, cuando llega con la cartilla de los derechos humanos a los grupos étnicos, sea el movimiento negro o las sociedades indígenas, el movimiento femenino occidental se encuentra con una frontera inalcanzable. Tuve esa experiencia la más de una vez. Recientemente, a finales de 2002, por ejemplo, en ocasión de ser invitada por la Fundación Nacional del India para trabajar como ponente a 41 líderes indígenas femeninas de todo el Brasil en la formulación de una serie de políticas públicas que

contemplasen por primera vez acciones afirmativas para las mujeres indígenas, en todo momento las vi hostigar, debatir, retroceder y suscitar denuncias y reivindicaciones posibles por temor a fragilizar la unidad de las sociedades de las que forman parte. Las mujeres se mostraron divididas entre dos lealtades: la lealtad de género y la lealtad al grupo étnico. Y este tipo de lógica se repitió con regularidad, haceendo posible concluir una lección importante, que aquí apunto muy sucintamente: que los conjuntos de derechos, desafinadosamente, no se suman, sino que se encuentran en tensión, y que esta tensión es irreducible.

El derecho de las mujeres de los pueblos indígenas es un paradigma de estas dificultades múltiples. Después de iniciado el periodo de contacto entre éso con la sociedad pacífica, la mujer indígena pasa a padecer todos los problemas y desventajas de la mujer occidental, más bien, el imperativo impelible e innegable de "lealtad al pueblo" al que pertenece por el carácter singular de ese pueblo. La mujer blanca occidental puede embestir con las consignas feministas contra el hombre blanco, que se encuentra en la cuspide de la pirámide de social, pero la mujer indígena no puede hacerlo, a riesgo de fragilizar el frente de lucha que considera principal, la lucha por la defensa de los derechos étnicos. Si reclama sus derechos basados en el orden individual sta parecen amenazar la permanencia de los derechos colectivos en los cuales se asienta el derecho comunitario a la tierra y una economía de base doméstica que depende de la contingencia de género, en una división sexual del trabajo de corte tradicional. Eso también fragiliza las reivindicaciones de las mujeres indígenas y la legitimidad de sus reclamos por derechos individuales que son, por definición y por naturaleza, "universales", y cuyos pliegos se dirigen a los fueros de derecho estatal y de derecho internacional, yendo más allá de la jurisprudencia tradicional del grupo étnico.

Un caso clásico de repetición mundial que puede ser citado para ilustrar el conflicto entre los derechos humanos de las mujeres y el derecho comunitario de los pueblos es el de la escisión genital femenina, también llamada "circuncisión genital"--práctica cada en los países del África subsahariana. Se percibe allí claramente la tensión entre una práctica que viola y perjudica la salud de la mujer pero que, por otro lado, da origen a una marca corporal identificativa fundamental de la pertenencia al grupo. Esta tensión paradigmática entre lo que es bueno para el grupo y lo que es bueno para la mujer y sus consecuencias fue explorada en la novela *Possessing the Secret of Joy*, de la escritora negra estadounidense Alice Walker (1992). Mucho se ha escrito sobre la paradoja de derechos que el caso de la escisión genital femenina representa (véase, por ejemplo, el examen de la tensión entre los intereses del grupo y los intereses de la mujer en Cababanne, 1998, y Díaz, 2001), y es también digno de nota y de

reflexión la utilización subrepticia que se le da en Europa para, a través de la domesticación de su práctica, consolidar los estereótipos "alterofóbicos" con respecto a los inmigrantes africanos y a los musulmanes (Álvarez Desreguri 2002).

La solución habitual de los antropólogos, que recorrenos frecuentemente al relativismo de forma un tanto impasible y simplista, no es suficiente. En nuestra práctica, en general, no vamos más allá del relativismo aplicado a los pueblos, colocando en foco la diferencia de las visiones del mundo de cada en su tipo. Con lo cual no disimulamos la parcialidad de puntos de vista y de grupos de intereses en el interior de esos pueblos. Lo que caracteriza sin excepción relatividades internas que introducen fisuras en el consenso monólitico de valores que a menudo atribuimos a las sociedades simples. Por pequeña que la aldea sea, siempre habrá en ella discusiones y grupos de interés. Sin embargo, la contrarreforma aquí reside en que enfatizar estos relativismos internos y enfatizar las perspectivas y las voluntades diversas dentro del mismo. Hacer posiblemente –como fue del conocimiento de los colonizadores británicos y saben todos los imperios–, a su debilitamiento, provocando la fragilidad de sus intereses comunes y de su unidad en la resistencia y en la lucha política. Decidir entre esas alternativas no es una cuestión simple, y todas las consecuencias deben ser ponderadas y sopesadas detalladamente para cada coyuntura histórica. Aquí no hay lugar para una ciencia que dé la espalda a la política del bienestar general y a la ética de la beneficencia, ni para decisiones que pongan en riesgo la sobrevivencia a largo plazo de la mayor variedad posible de soluciones secretarias. Ambos deseos, sin embargo, se encuentran frecuentemente en tensión.

Legítimos, por lo tanto, a la comprobación de que, desgraciadamente y a contrario de lo que podían pensarse, los derechos no se suman ni se complementan en un repertorio racílio de normas acumulatorias. Mas, por el contrario, se encuentran en una articulación tensa y contradictoria. La pregunta que surge es: ¿cómo las mujeres de los otros pueblos pueden luchar por sus derechos sin que eso perjudique su lucha por los derechos colectivos de sus grupos? y, en algunos casos, incluso, por los intereses del conjunto de una nación en una lucha antiimperialista –sin que esto sea lesivo para la cohesión de los imperios?

En síntesis, así como los derechos de los pueblos (o grupos étnicos) están en tensión con los derechos de la nación respecto de su soberanía y de su unidad, los derechos humanos de las mujeres son percibidos, desde la perspectiva de la moral tradicional y del sistema de estatus como hallazgos en contradicción y en tensión irresoluble con los derechos étnicos del pueblo, en su unidad y su soberanía, casi siempre enclimatizados en la figura de un derecho masculino,

guerrero y territorial. El cuerpo de las mujeres, en el sistema de estatus, como muestran las violaciones que acompañan la ocupación de un territorio en las guerras premodernas y también en las modernas, es parte indisoluble de una noción ancestral de territorio, que vuelve, una y otra vez, a infiltrarse intensivamente en el texto y en la práctica de la ley.

Derechos, publicidad e historia

Sin embargo, es necesario introducir aquí una ilumina tensión en el argumento para que se advierta que, a pesar de los aspectos negativos anotados respecto de la ineptitud de la esfera del contrao –que se concretiza en la ley– para simular la esfera del estatus –que se realiza en la tradición–, legislar es sin embargo necesario si tomamos en cuenta otras formas de ejecución de la ley, subproyectos más interesantes quizás que su preverdad estricta de clasificaciones destinadas a orientar positivamente las sentencias de los jueces.

La ley contribuye de otras formas a la transfiguración de las posiciones y subjectividades de género. Podemos entender la cultura como un conjunto de chips que nos programan, pero no de forma automática y necesaria, ya que así como fueron instalados –por la constumbre, por la exposición a las primeras escenas de la vida familiar– también pueden, por lo menos temporalmente, ser desinstalados. Esto se debe a que el ser humano posee la característica de la reflexividad: puede identificar sus propios objetivos y puede evaluarlos, juzgarlos éticamente y desaprobarlos. La ley contribuye a ese largo y esforzado proyecto de la reflexividad, e inicia una nueva, distinta, referencia a moral, y quien sabe, un día, ella pueda representar la moralidad dominante. Si ese día aún no ha llegado es porque depende no solamente de la democratización del acceso a los recursos materiales y jurídicos y a las profesiones, sino de una reforma profunda de los afectos. Por eso, el efecto del derecho no es lineal ni causal pero depende de su capacidad de transformando y consolidando un nuevo e igualitario ambiente moral.

Es posible identificar algunos de los procesos a través de los cuales configura ese impacto y esa función. En primer lugar, la ley nomina, da nombre a las prácticas y a las experiencias deseables y no deseables para una sociedad. En ese sentido, el aspecto más interesante de la ley es que constituye un sistema de nombres. Los nombres una vez concedidos, pueden ser acatados o debatidos. Sin simbolización no hay reflexión, y sin reflexión no hay transformación: el sujeto no puede trabajar sobre su subjectividad sin partir de una imagen que obtiene de sí mismo. El discurso de la ley es uno de estos sistemas de representación que describen el mundo tal como es y prescriben cómo debe

rá ser por lo menos desde el punto de vista de los legisladores electos. El sujeto tiene la oportunidad de recordarse e identificar aspectos de su mundo en los hombres que la ley le coloca a disposición, puede acatar lo que ella indica como buenas y conveniente en sus propósitos, o puede rebatirlos en el campo político a partir de un sentimiento ético disidente y hasta desobediente. Pero se establece así una dinámica de producción de moralidad y de desestabilización del mundo como paisaje natural.

La formulación de la ley previene el anclaje de los sujetos sociales en prácticas prescriptas como inmutables. A través de la producción de leyes y de la conciencia por parte de los ciudadanos de que las leyes se originan en un movimiento constante de creación y formulación, la historia deja de ser un escenario fijo y pre establecido, un éido de la naturaleza, y el mundo pasa a ser reconocido como un campo en expansión, una realidad relativa, mutable, plenamente histórica. Este es el verdadero go'pe en el orden de estatus. Esta conciencia desnaturalizadora del orden vigente es la única fuerza que lo desestabiliza. Los protagonistas del drama del género dejan de verse como sujetos inertes en un paisaje inerte, como sujetos fuera de la historia. Sujetos a quienes el tiempo no implica en la responsabilidad de la transformación y cuya conciencia exige la posibilidad de decidir y optar entre alternativas, prisiónera de una "naturaleza-escencia-otro", de un programa inextensible percibido como biológico y, por tanto, inevitable. "This is the sound of inevitability" — este es el sonido de la inevitabilidad — le dice uno de los carecieros de la *Maison à Nee*, el héroe desestabilizador de la pederosa virtualidad percibida como realidad para el beneficio de las máquinas. Lo que tenemos que prevenir sin descanso, son las señales de la evitabilidad.

Para ello hay una condición indispensable, la mediatisación de los derechos. La visibilidad de los derechos constituye, persuasivamente, la jurisdicción. El derecho es retiro por naturaleza, pero la setoría depende de los canales de difusión, necesita de publicidad. Es necesario que la propaganda y los medios de comunicación en general trabajen en favor de la evitabilidad, y no en su contra.

Una palabra sobre estructuras

De forma muy sencilla, mi apuesta es que cada una de las estructuras elementales de la violencia reside en la tensión constitutiva e irreducible entre el sistema de estatus y el sistema de contrato. Ambos correlativos y coetáneos en el último tramo de la larga prehistoria patriarcal de la humanidad.

El sistema de estatus se basa en la usurpación o evasión del poder femenino por parte de los hombres. Esta exención garantiza el trámite de sumisión do-

mesticidad, moralidad y honor que reproduce el orden de estatus, en el cual el hombre debe ejercer su dominio y lucir su prestigio ante sus pares. Ser capaz de realizar esa exhibición de tributo es el pre requisito imprescindible para participar de la competición entre iguales con que se diseña el mundo de la masculinidad. Es en la capacidad de dominar y de exhibir prestigio donde se asienta la subjetividad de los hombres y es en esa posición jerárquica, que llamanos "masculinidad", donde su sentido de identidad y humanidad se encuentran encarnados. La estructura de los rituales de iniciación masculina y los mitos de creación hablan universalmente de esta economía de poder basada en la conquista del estatus masculino mediante la expulsión de la mujer, si la contención en el nicho restrictivo de la posición que la moral tradicional la destina y el exorcismo de lo femenino en la vida política del grupo y dentro mismo de la psique de los hombres.

Entre tanto, la posición ambivalente de la mujer como un término que participa de ese ciclo, de esa economía simbólica, pero que también se relaciona constantemente como sujeto social y psíquico diferente y capaz de autonomía, hacen con que una parte de ella se adapte a la posición que le es atribuida, mientras permanece un resto que no cabe enteramente en su papel en el orden de estatus, un algo a más, una agencia libre, un deseo otro que no es el de la sumisión. La mujer es, en este sentido, una posición hijada, un anfibio del orden de estatus y del orden del contrato, con una inserción doble en el sistema total de relaciones.

La falta de correspondencia entre las posiciones y las subjetividades dentro de ese sistema articulado pero no enteramente consistente produce y reproduce un mundo violento. Ese efecto violento resulta de marginación rural y anquilosador de reducir y aprisionar a la mujer en su posición subordinada, para evitar las *malicias posibles*, recurriendo a la violencia sexual, psicológica y física, manteniendo la violencia estructural del orden social y económico en lo que hoy los especialistas ya están describiendo como la "feminización de la pobreza".¹¹

Ésta es también la celula violenta que se advierte en el fondo de toda relación de poder entre términos clasificados como estatus diferentes, sea po-

"[...] oltre lire un tentaculo mondial denunciado internacionalmente de feminización de la pobreza. Este quiere decir que, en el conjunto de un millón y quinientos mil 21.500.000 personas que viven con un déficit o menor por día, la mayoría está constituida por mujeres. En todo el mundo, según datos de la ONU divulgados en el encuentro mundial Pequin '95, de evaluación de los cinco años del II Congreso mundial sobre la Mujer, las mujeres ganan poco más de la mitad de lo que reciben los hombres. O sea, la pobreza, en el mundo, afecta más a las mujeres, y los efectos negativos del proceso de globalización de la economía se proyectan desproporcionadamente sobre ellas" (YATES, 2002, p. 33).

la marca de raza, etnicidad, nacionalidad, régimen o cualquier inscripción que opere en el tipo de estructura de relaciones que llamamos hoy de colonialidad. Es esta redada de usurpación y resistencia basada en una cultura que llamamos de "moral", con raíces y dinámicas patriarciales, la que se reproduce y proliferará en las economías de poder donde el estatus se infiltra en el consumo y en la ley ciudadana.

Por lo tanto, es posible afirmar que el sistema no se reproduce automáticamente ni está predeterminado a reproducirse como consecuencia de una ley natural, sino que lo hace mediante un repetitivo ciclo de violencia, en su mayoría por la represión constante de la economía sombría que estructuralmente organiza la relación entre los estatus relativos de poder y subordinación representados por el hombre y la mujer en función de las posiciones masculina y femenina así como de todas sus trasposiciones en el espacio jerárquico global.

Ejemplo de los hombres en la lucha antisexistista y de los blancos en la lucha antirracista

Confieso que me sorprendió cuando supe que el juez Baltasar Garzón, un internacionalista que transita el espacio público mundial a tiempo completo por vocación, se ocupaba también de la violencia de género. Nunca había escuchado sobre un caso así, el de un hombre que se preocupase por lo que sucede en la intimidad de las poco prestigiosas relaciones de género que cuando sus ocupaciones habituales se encuentran tan distantes en el prestigioso mundo del internacionalismo. El tiene mi admiración por esto. Tienen, en España, un magistrado con una ética feminista, una ética sensible al "otro", que se deja llevar por su diferencia y por su sufrimiento.

Creo que ése es el camino que el tema salga de las riendas exclusivas de las mujeres, ya que así como el racismo debe ser comprendido como un problema también de los blancos, cuya humanidad se deteriora y se degrada ante cada acto racista, el sexismo debe ser concebido como un problema de los hombres, cuya humanidad se deteriora y se degrada al ser presionados por la moral tradicional y por el régimen de estatus a re conducirse todos los días, por la fuerza o por la mala, a su posición de dominación.

Bibliografía

- vários (Ações em Gênero, Cidadania e Desenvolvimento) (2002). *Diretriz Humanização das Atividades*, em outras palavras. *Satiródice para capacitação legal de mulheres e organizações*. Brasília, s/n, seção I Secretaria de Estado dos Direitos da Mulher, s/n, v. I Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher.
- (Ações em Gênero, Cidadania e Desenvolvimento) (2003a). *O Brasil e a Construção sobre a Elaboração de Textos de Formas de Governação do Comunidade Mulher: Documento de Monitoramento de Atividades para o cumprimento da Convenção sobre a Elaboração de Textos de Formas de Governação quanto à Atividade*. s/n, s/n, pelo Estado: Brasília, Proposta e Recomendação, Brasília, s/n, s/n, Fundação Ford, 2003a.
- (Ações em Gênero, Cidadania e Desenvolvimento) (2003b). "Lançamento do Relatório do Movimento de Mulheres sobre a Crise". *Boletim Ed. 100*, n.º 3/2003. Os Direitos das Atividades Não São Fazendárias, Brasília, s/n, s/n, 10 de junho.
- (Ações em Gênero, Cidadania e Desenvolvimento) (2003c). "Monitorando a 29ª Sessão do Comitê Cívico (parte II). A temática da Comitê da Crise com as suas brasileiras". *Boletim Ed. 100*, n.º 3/2003. Os Direitos das Atividades Não São Fazendárias edição especial, Brasília, s/n, s/n, 4 de julho.
- (Ações em Gênero, Cidadania e Desenvolvimento) (2003d). "Avançando do Relatório Oficial Brasileiro para a Crise", Brasília, s/n, s/n.
- Alvarez-Díaz-Gregori, María-Cristina (2002). *Sobre la identidad genérica humana y otras identidades*. Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona. Publicacions d'Antropologia Cultural.
- Babatunde, Emmanuel (1999). *Race and Rape: Violence, Human Rights and Colonial Citizenship among the Kofio, Yoruba and South Western Igbo*. New Jersey, Africa World Press.
- Day, Sophie (1994). "What counts as rape? Physical assault and broke contracts: contrasting views of rape among London sex workers", en Penelope Harvey y Peter Goff (ed.), *Sex and Violence*, Londres, Routledge.
- Diniz, Débora (2001). *Conflito, Morar e Bicho*. Brasília, Letras Livres Du-

Burn, W. E. B. (1969) [1920], *Darkwater. Voices From the Lidian Period*. Nueva York, Schenckers Books.

Fundação Perseu Abramo (2001), *Pesquisa "Jovilhar Brasileira nas espoas públicas e privadas"*, São Paulo, Fundação Perseu Abramo, Núcleo de Opinião Pública.

Gobierno del Partido de los Trabajadores (2003), *Proyecto para un Plan Nacional de Seguridad Pública*, cap. 7.

Lander, Ruth (1953), "Negro Slavery and female status", *Journal of the Royal African Society* 52.

Paleman, Carole ('88), *The Servant Contract*, Stanford, Stanford University Press.

Phillips, Eileen (ed.) (1983), *The Levi and the Erato*, Londres, Lawrence and Wishart.

Pierce, Paulette y Bracke F. Williams (1996), "And Your Prayers Shall Be Answered Through the Mouth of a Woman" Insurgent Masculine Redemptions and the Nation of Islam", en Williams, Bracke F. (ed.), *Women out of Place. The Gender of Agency and the Race of Nationality*, Nueva York y Londres, Routledge.

Segato, Rita Laura (2002), *Una Agenda de Ações Alternativas para as mulheres indígenas do Brasil*, Série Antropologia 276, Brasília, Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (sabaté).

Walker, Alice (1992), *Possessing the Secret of Joy*, Nueva York, Pocket Books.

6. LA ECONOMÍA DEL DESEO EN EL ESPACIO VIRTUAL: HABLANDO SOBRE RELIGIÓN POR INTERNET¹

[...] "No hace lo que yo quiero", dijo Tariqita sobre su perro, insistiendo para que le lo compraran en Tenangoch.

Entre julio y septiembre de 1995, acompañé varios debates y conversaciones sobre el islamismo y temas bíblicos en puntos de encuentro de personas interesadas en debatir el tema religioso en Internet. Era mi intención utilizar este tema para indagar la naturaleza de las relaciones establecidas por Internet y comprobar cómo una dada tecnología inspira y modifica la expresión y el carácter crítico de los adhesores de fe y del enriquecimiento entre creyentes distintos. Era claro que el tema de las articulaciones entre relaciones sociales y creencias religiosas se encontraba aquí en un nuevo ambiente, discutido por una nueva tecnología. Una tecnología que permite la emergencia o el alianzamiento de una nueva forma de sociabilidad, de un patrón de intercambios que podrá generalizarse y dominar las relaciones sociales en general, sirviéndoles de modelo.

Para este análisis de cómo el medio construye los sujetos e impone la forma de las relaciones y éstas, a su vez, acaban modificando el propio universo teológico del cual forman parte —en este caso, la religión— influyen, bajo la influencia del pensamiento leído en contemporaneidad y la abertura transdiscipli-

¹ Algunos años después de publicar la primera versión en inglés de este artículo (I. The economies of desire in virtual space, talkin y Christianity in the net), Nélida Parcero (1995, Brasília, Departamento de Antropología, Universidade de Brasília, 1995) me informó de que el mismo aparecía, en español ("Economías del deseo en el espacio cívico: I. conversando sobre cristianismo en el Internet"), en Macarena Van Elteren (comp.), *Nuevos géneros. Técnicas y nuevos imaginarios religiosos*, México, Un. Plaza y Valdés, ss. ed. 1998). Slavoj Žižek (1999) publicó por primera vez, en análisis del modo de la fantasía en el videoproyecto que lo lleva (fantasías mitológicas y semejantes a las masivas catárabas) a él. Žižek también hace referencia a la pasividad del fantagoch, motivo de un epígrafe y al igual que yo, se pregunta sobre el impacto de las conversaciones por Internet en la formación social del sujeto. Žižek se interroga de la maneras en que lo hacen yo sobre él, es: nueva tecnología tendrá efectos tanto oradurales y más permitirá superar el antiguo estadio, resultando en nuevas formas de entender el sujeto. Los cauchimones de Žižek en la época de la primera edición de su análisis son un poco más rudos y más que las mías,

tar que proponer, lo que ha sido posiblemente uno de los debates más consistentes y arraigados de las ciencias sociales: no sirvo de conceptos psicoanalíticos. El psicoanálisis permite dejar expuestas alergias de las características que me parecen determinantes del funcionamiento del sistema de relaciones que 'llevamos Internet'. Quiero enfatizar que no hay motivo simple o estructura transparente a la conciencia. Si desapareciese la fuerza y dejar expuestas las características insospetadas de los procesos y las transacciones introducidas por las nuevas tecnologías en contextos tan tradicionales como el de la religión, entre otros, deberíamos arriesgarnos a usar un instrumental de análisis tan radical en su capacidad revolucionaria y en su potencia critica como el de los semióticos para trazar las nuevas formas de sociabilidad que comprobamos.

Sites cristianos en el cyberspace

Como ya argumenté en otra ocasión, considero que es posible acceder a una nueva comprensión de lo que son los creyentes y las adhesiones religiosas en general ya no desde el punto de vista de su contenido -oposiciones, preceptos, valores- en contextos históricos concretos, sino abriendo solas en la ruta que recorren dentro de un circuito de tráqueas. En el caso particular de cristianismo, como en otras religiones expansionistas, esto se torna posible cuando advertimos que el texto cristiano puede introducirse, como otros textos, dentro de un sistema de relaciones, independientemente de las cuestiones doctrinarias particulares que le son propias. Adhesiones a uno u otro conjunto de ideas, o sea, creyentes propiamente dichos, pueden servir como medida circulante en un sistema de comunicación.¹ En este sentido, el análisis de la cultura en que evoluciona en determinado contexto de creencias puede interesarnos no sólo si tal contexto lo ha hecho habitualmente desde el punto de vista de la cosmovisión o del sistema de creencias, sino que, también, puede dejar expuestas e identificadas modalidades de relación entre partes, sean estas personas, comunidades o pueblos enteros. Es este el tipo de conocimiento o, más exactamente, de descubrimiento en tanto de una medida (dad de relación) el que aquí me interesa. Por lo tanto, caracterizar la fe o el creyente, que circula entre las partes que dialogan por Internet pierde aquí su incuestionable centralidad en el análisis.²

1. En este caso y así, fixa la evolución de la Biblia, a través del contacto monoteísta y Anticristianismo desde este punto de vista, sin intender que, en ese escenario, como parte fundamental de tráqueas de la historia, la Biblia es transformada en la más influyente cultura cristiana, sumando al paquete completo de las riquezas materiales y culturales.

Examinando aquella estructura donde la evolución al compromiso con la fe cristiana en general es el centro de la comunicación entre interlocutores aparentemente marcados por una relación de alteridad, pero donde la relación entre las partes se da dentro de una estructura estrechamente jerárquica, como es sabidamente el caso de Internet. En este mundo, es posible hablar una cantidad de sitios en creciente expansión donde, como se sabe, encuentros mutuamente consentidos ocurren, impulsados por la motivación individual, derivada de voluntades y esfuerzos equivalentes, por parte de todos los que participan. Todos ellos se encuentran a la misma "distancia" (virtual) del *clustering*, razón donde convergen para "conversar". En ese sentido, que la inversión del esfuerzo demandado de todas y cada una de las partes es prácticamente idéntica. Esto establece, desde el comienzo, una base igualitaria para el intercambio.

Un dato curioso puede servir de guía para la reflexión sobre este universo. Existían, en los orígenes del *browsing* virtual, en julio de 1995, dos *sgml* gemelos en La Haya (Países Bajos), emitidos desde el mismo piso del mismo edificio (la oficina del piso 17 del Grupo de Ingeniería Electrónica de la Universidad Tecnológica de Delft, Holanda). Podían ser localizados en las direcciones electrónicas: <http://solti.tudelft.nl/tor/bible.html> y [http://solti.tudelft.nl/tor/pictures/picture.html](http://solti.tudelft.nl/sol/tor/pictures/picture.html). Mirando solamente dos palabras en su identificador, intótese que ambas direcciones se leen igual hasta el término "solti"), el primero de ellos emita textos bíblicos y el segundo fotografías pornográficas. Ambos eran organizados por la misma persona, que administraba conjuntamente, desde el mismo lugar, "el vil archivo de imágenes digitales del piso 17" que, citando sus propias palabras, "hasta recientemente, [...] era uno de los sitios más concurridos del mundo", y también difundía online el texto entero de la Biblia, indexado por temas. También daban gana diariamente un "tema bíblico del día".

Aunque estos no eran *chat rooms* sino sitios divulgados a través de la www, menciono ya su existencia paralela, rompiendo el paradigma y preceptorio del hecho de que ambos items, aunque aparentemente tan distintos pudieran functionar como medida circulante de la misma economía, atrayendo circuitos de la misma naturaleza, con identica "función" en este sistema de tráqueas. Como respuesta a la pregunta que le envió, pidiéndole información sobre la creación de esos dos sites, Patrick Greenveld, superando mis expectativas más fantasiosas, escribió:

2. Colaboración del mundo anglosajón de los ensayos. Una formulación a los efectos de sus receptores en un tipo particular de "código" muy común de acuerdo al enunciado por los nativos de las islas del Pacífico (Segato, 1995).

Eran los pocos entusiastas de la computación explorando nuevas posibilidades de Internet (esto era en 1990, cuando todo era todavía muy nuevo). Tener la Biblia online más parecía una buena idea (no soy un agnostic religioso), como también colgar los telegramas (personalmente, tampoco me interesa por esa imágen). Teóricamente no es gran cosa [en inglés, "mentioning Christ in Lpusus, escribió:] "Technically, it is no big deal." Una ironía significativa que sostiene el "ideal" por "valor", con la sugerencia Japo (Gallop, 1983), y fue increíble ver el poder de Internet con centenares de miles de personas visitando los (patrick) mundos en ludelfit.net.

Observa, entonces, durante tres meses, los intercambios sobre cristianismo que se dieron en *newsgroups*, oírlos para mensajes de la red *newsgroup*, dedicados a este tema. Los *newsgroups* son organizados por tema de interés y accesibles a través de *browsers*, generalmente gratis o de bajo precio. Aquí, gente generalmente afiliada a universidades se encuentra para explorar, de forma considerablemente expositiva, aspectos de su creencia o descreencia. Los *newsgroups* permiten también el acceso a asociados de las redes comerciales, como *America Online o Prodigy*. Los intercambios que promueven implican participación dentro de un régimen de diferencia de puntos de vista, y el disenso de los participantes es más extenso y sustancial que en otros *chatrooms*, por lo que sus posiciones quedan más expuestas. Por esta razón, elegí ese tipo de *sitio* para obtener material para mi análisis.

Aparentemente, "casi más del 85% de la gente *online* son hombres [...] (y), a pesar de la expansión global de esta tecnología, la población del *cyber* es todavía relativamente homogénea, por lo menos en términos de género y raza", según afirman Gary Wolf y Michael Stein (1995, pp. 18-20), sobre la base de datos regulares provistos por los editores de la revista *Boardwatch*.¹ La participación de las minorías se restringe a los grupos especializados en cuestiones relativas a minorías. También, "no hay duda de que los norteamericanos predominan en las áreas que visitamos [...] [en Internet], los norteamericanos ultrapanan muchas veces el número de las otras naciones".

Una vez prenadas estas demografías *online* -mayormente masculinas, mayormente norteamericanas, mayormente blancas- ¿es posible todavía argumentar que se trata de una población diversa? Quién sabe, sorprendentemente,

¹ Uno no puede dejar de preguntarse y cuestionar aquí por qué la "expansión global" sería el factor que mediría en la variedad de "género y raza". ¿No son, acaso, también los transmigrantes los otros en términos de género y raza?

aparentemente, pensamientos que podemos. Por una razón: los influyentes *alt* personajes sostienen divergencias en muchas otras maneras que no en raza, sexo y nacionalidad. ¡No hay unanimidad aquí! [...] [pero] una notable variedad de culturas online (Wolf y Stein, op. cit.).

Encontramos, aquí, indicado, la utopía peculiar de la sociedad voluntaria, en lugar del, también peculiar, concepto alternativo de "ciudad global", usual para definir este medio. Tal como Esther Dyson sugirió:

[...] en el *cyber*, las comunidades son escogidas por los usuarios, no impuestas sobre ellos por accidentes de la geografía [...] [...] La mayor parte de los personajes se encuentran pre-asociados al país de su nacimiento, más sea que no le gustan las reglas de una comunidad del *cyber*; puede simplemente retirarse. Añelva a degel. [...] En el *cyber*, puedes oír lo que se toman nuevas comunidades, libre de las restricciones que establecen los condicionados en el mundo [...] (395, p. 27).

En verdad, lo que se percibe es que el ideal de igualdad radical y de horizonte unitario, inconfundible centro de fronteras establecidas para cada grupo o sociedad voluntaria constituye, aquí, el horizonte asimétrico. Algo no muy distante del "ideal" de pureza étnica: quien no sea igual, quien no se sienta a gusto, puede retirarse, desafiliarse. El aparentemente seductor y convincente "túmelo o déjelo" habla de un mundo sin perjuicio y sin rendiciones, en mundo de herigraños iguales, una excepción de enciflagnaciones entre egos todos igualmente "empoderados", todos igualmente envueltos de sus persusiones, libres en sus caminos de permanecer o partir. Pero también habla de una realidad estabilizada, en la que nadie, ni casi nadie, enloquece ni desafía a la arbitrariedad de sus voluntades.

Frecuenté una variedad de *newsgroups*, la mayoría de ellos correspondiente a las categorías *sec* y *alt*, donde el credo cristiano y la lectura e interpretación de la Biblia era la "moneda" corriente de los encuentros. Había, en ese momento, tres *newsgroups* sobre cristianidad en la jerarquía *sec*, *sec religions christian*, *sec religions christian bible-study*, y *sec religions christian judeo-rock*. El prefijo *sec* alude al hecho de que estos grupos se concentran en temas culturales y de socialidad, y la apertura de nuevos grupos depende de la aceptación y en más restrictiva que la apertura de nuevos *alt newsgroups*. La conversación en los grupos *alt* permite un poco más de espacio para intercambiar informaciones -compartir de forma más concreta datos sobre las Escrituras, datos históricos o institucionales-. Por lo menos, esto es lo que los autores de *Getting Online*, un manual técnico de divulga-

ción sobre Internet, dicen sobre los *Usenet newsgroups*, particularmente los de la categoría *alt*: "Los grupos de la Usenet orientados hacia temas cristianos ejercen una cierta fascinación, derivada esencialmente del hecho de que uno nunca sabe quién aparecerá por ellos dejando sus pensamientos. Los típicos abusados en *alt.religion.christian* y *soc.religion.christian.bible-study* oscilan entre si los ángeles pueden ser perfectos o si Jesús sufría de emisiones nocturnas" (p. 129).

Los *newsgroups* de la jerarquía *alt*, donde *alt* significa "alternativa" son todavía más dinámicos y generan un tráfico más intenso en la Usenet (aproximadamente la mitad, de acuerdo con Wolf y Stein, *op. cit.*, p. 248). Una lista incompleta de los *newsgroups* para los que los mensajes argumentativos son enviados da una idea nítida del carácter anárquico de este universo: *alt.religion.christian*; *alt.sex.jesuschrist*; *alt.bible.profhecy*; *alt.religious.sexuality*; y el grupo entero de los grupos *alt.christians**; *christians*; *sex_and_christianity*; *bible*; *christianlife*; *christiannews*; *christian_philosophy*; *protestant*; *imperialist*; *nationalism*; *sex_and_christianity*; *bible_christians*; *christianity_in_christianity*; *christianity_in_christianity*; *christianity_in_christianity*; etc. ¿Alguno de ellos introduce la posibilidad de crear un *alt.folk.the.skills.of.jesus*?

A demás de esto, frecuentemente en el mismo mensaje es simultáneamente enviado a un conjunto de otros *newsgroups* y, por lo tanto, el mismo debate corre a través de redes dedicadas a difundir tanto de religiosidad y diversidad cultural como sexualidad. En estos entrecruzamientos, las combinaciones van desde circular, restringiendo el mismo mensaje, grupos tan remotos como *talk.origins*; *alt.hispanicity*; *alt.athetism*; *alt.rationalism*; *alt.pagan* con grupos *soc.culture**; *comics*; *alt.religion.conversation*; *arabia*; *asian.american*; *judaism*, etc.; y *alt.sex** grupos como *sisyphus*; *scorpio*; etc. Un ejemplo típico de este caso extremo fue un mensaje que encontré ya como respuesta a la lista de conversación anterior, fechado bajo el encabezamiento "getting fucked in the ass by a german shepherd", que atañesi, el 31 de julio de 1995, los *newsgroups*: *alt.religion.christian*; *alt.sex*; *alt.sex.mutualtapping*; *alt.sex.sex*; *alt.sex.sexual*; *alt.sex.sexuals*; *alt.sex.porn*; *alt.sex.pornstars*; *porn*; *alt.sex.breast*; *alt.sex.stories*; *alt.sex.sexish.woman*; *alt.sex.race*; *alt.sex.exhibitionist*; *alt.sexstories.pornstars.sextoon*; *bestiality*; *alt.sex.race*; *alt.sex.exhibitionist*; *alt.sex.race*; *pornstars*; *bestiality*. Obviamente, se trata de un caso entre muchos de humor juvenil y, por supuesto, muchos debates que aquí se dan tienen un carácter más formal.

Hablando de creencia en el *altreligion.space*

Retratar como el discurso se desarrolla en este medio no es sencillo. Después de descartar varias estrategias etnográficas acerca por creer que es una tarea imposible. Los intercambios llenan decenas de horas impresas de la computadora, donde la argumentación, a veces es extremadamente detallada y minuciosa y, otras veces, incónea y entrecortada por extensas alocuciones inconexas. Las extravagancias abundan y marcan fuertemente el estilo general de los diálogos. Por esto, me decidí por elaborar un informe de lo que ocurre y entiendo que mi contribución podría ser evaluar la calidad del diálogo en el "foco". Recorro la frontera sur, donde la reflexión es apenas capaz de tocar lo empático, consciente de la imposibilidad de este contacto. Es una experiencia familiar para los antropólogos, la percepción va, dolorosamente, mucho más allá que su habilidad para inscribir un mundo. Sin embargo, antes de este intento, no había percibido cuán de una dimensión comunicativa no-verbal viene en nuestra ayuda en las descripciones etnográficas normales. En el ambiente exclusivamente verbal del universo de las relaciones en el *newsgroup*, es realmente difícil describir, relatar con voz propia. De cualquier forma, hay, si, por lo menos una ventaja en el trabajo dentro de este campo peculiar: usando las direcciones electrónicas que menciono, el lector puede visitar los sites por sus propios medios.

Algunos ejemplos de los tópicos más populares que surgieron y fueron tratados durante el periodo que acompañó estos *newsgroups*: "God, Adam and Eve have sex/c/f" [¿Jesús y Eva]; "prove to me that God exists" [prueba que Dios existe]; "do gods exist?" [¿existen los dioses?]; "find errors in the Bible" [encuentren errores en la Biblia]; "Rome was filthy; drunken whores" [Roma es una prostituta sucia y bestial], "exists die hard" [insultando católicos], "the truth about Roman Catholicism" [la verdad sobre el catolicismo romano], "where does the Bible condone homosexuality?" [¿dónde considera la Biblia la homossexualidad?], y variaciones sobre este asunto, y "are we all controlled by the reptilian section of our brain?" [¿estamos todos controlados por la cuestión reptil de nuestro cerebro?]. La cuestión sobre los pecados de Adán y Eva, seguida a veces por un e-mail dirigido "did or didn't they fornicate?" [¿Salieron de la parva de ombr?], y la manera en que es tratada parece paradigmática de los intercambios propios del *newsgroup*.

"It is written in the christian bible that Adam was the first created man since Adam came from the christian god, not from the womb. I am 21 to wonder. Did Adam have a wive? And what about Eve, who reportedly came from Adam's rib? Get a new life! Signed: Samson Gómez de Ber-

condición de que Esté creyente en la Biblia cristiana que Adhibe al primer ser viviente creado. El rechazo de que Adán provenga del divino cristianismo y no de un átomo me induce a preguntar: „Adán tiene teología?“ Y Dijo: ¡quejón seguramente, visto de una cosa, la de Adán! Un sapo teólogos (nueva) vida. (El modelo soviético). V. M. S. Al. (Mas Alla Guardo.)

Idealmente, en este tipo de asunto las imaginaciones entre sus ciudades, y los contendientes, liberados por completo de la obligación de recurrir a cualquier evidencia que sustente sus puntos de vista, pueden desplegar todo su poder y su creatividad argumentativa. Una grandeza para nada, es posible afirmar, porque, aunque el discurso parece dirigido a un "otro", ningún grado de lesión o jura jamás mencionado en el oponente. Esto, de hecho –me corrijo–, no equivale a la ausencia de objetivos del diálogo, no se trata de un "para nadie", como acusa de afirmar, más justifica planteamos la cuestión de a quién se dirige este discurso, a quien desea alcanzar.

En otras palabras, ¿se encuentra algún "otro" imaginado en el horizonte del sujeto que hablar? Además, a pesar del hecho que, por momentos, el texto bíblico parece jugar un papel de "base for thought", y el discurso se aproxima al género de las teologías populares, lo que resulta es, de cualquier forma y por las razones que inmediatamente analizare, una situación estancada, inmóvil. No hay movimiento ascendente dirigido al esclarecimiento, como en el diálogo socrático o en la incagación filosófica auténtica.

No faltan cuestiones imaginarias interrogando la doctrina, elaboradas por los participantes con un detalle increíble. Pero, como se trata de una ciudad-feria radicalmente no jerárquica, no existe en ella autoridad; por lo tanto, temas que fueron discutidos hasta el hartazgo por académicos y teólogos, como, típicamente, las polémicas entre creación y evolución, libre albedrío y elección divina, la naturaleza del bien y del mal, el carácter justo e injusto del pecado original, las pruebas de la existencia de Dios, etc., son revisados ingenuamente y sin respeto a la historia de los argumentos ya transitados por estos debates.

[...] if you pay attention to the logic of the account, it's really not so hard to grasp. At the time there were only two human beings on the entire planet, which means, of course, that the whole species of Homo Sapiens consisted of just two individuals. Whatever these two individuals did was as done as a species. It follows then, that whatever judgement affected these two –necessarily– included the entire species. The judgement would affect all succeeding generations since it was a judgement on the entire species at that time. The whole category of human beings was condemned

ned meaning that it's the category and not the individuals that is at risk. For those who trouble themselves to investigate all of this, it's not that big of a mystery, even the major elements of Christian doctrine become accessible.

[...] si prestan atención a la lógica del relato, no es realmente tan difícil de entender. En esa época había solamente dos seres humanos en todo el planeta, lo que significa, naturalmente, que la especie Homo Sapiens consistía en sólo estos individuos. Cualquier cosa que estos dos individuos hicieren la hacían en su calidad de especie. El juicio afectaría a todas las generaciones siguientes, ya que era un juicio sobre toda la especie –en ese lapso-. Toda la categoría de los seres humanos fue condenada, lo que implica que es la categoría y no los individuos las que corren riesgo. Para todos aquellos que se preocupan por investigar todo esto no es un misterio tan grande: hasta los mayores elementos de la doctrina cristiana se vuelven accesibles.]

Las intervenciones son, naturalmente, siempre abiertamente formuladas dentro de la modalidad de la opinión personal, o sea, de tipos "yo creo que...", "yo siento...", "yo pienso...", "no puedo aceptar que...", Inevitablemente, todo tipo de confrontación ingeniosa termina abruptamente con un colapso temporal de la comunicación, para reconstruir, poco después, con impetu renovado. A los ojos del observador atento, nadie se inclina, no muy vencidos. A sus propios ojos, cada ineptitud deja la arena victoriosa. El largo enfrentamiento de las almas beligerantes es usualmente desmantelado con frases como:

"Oh, sir you are not willing to examine the evidence because of your superstitions. claptrap written some 2500 years ago, and even that it was embodied from even older sources..."

[Oh! Así que ustedes no desean examinar ni evidencias, por razones de m... supersticiones escritas hace 2500 años más y aún más antigua...]

"What evidence am I supposed to have that demonstrates that any portion of the Bible is allegorical?"

[¿Qué evidencia se supone que existe capaz de demostrar que al... no parte de la Biblia es alegórica?]

O:

This what you have called my belovedavior is heresy! Israel and I

wish I could have you to death like what the ancient Jew did. However, god said "Mengeance is mine"! He leave it to God to deal with you.
[—Pero que ustedes humanos no cumpla salvaje es una bielem a (sic), y me gustaría lapidarlo hasta la muerte contra hacen los amigos judíos. Sin embargo, Dios dice: "¡La Venganza es mía!" Y deje que Dios se encargue de ustedes.]

First of all, how about wishing you could stuff blasphemy? And please, do leave it to god. We don't need any strongs from a True Believer like you.

[—En primer lugar, ¿que tal desearte que eres gas de letrear blasfemia? Y, por favor, dejáselo a Dios. No necesitamos ser lapidados por un Verdadero Creyente como vos.]

O:

— And you are willing to discount the Bible even though it has more "evidence" toward authenticity than most of the historical "discoveries".
[— Y estas queriendo descartar la Biblia a pesar de que contiene más "evidencia" que apunta a la autenticidad que a miles de las "descubrimientos" históricos.]

— Show me one bit of evidence for anything theological in the Bible. Don't come back with historical events. Myths are always based on historical accounts to some degree -- but they are still myths because they interject fat busy a songside the history. SO? I'm waiting.

[— Lo que quiero es que me muestren un poco de evidencia relativa a cualquier tema teológico en la Biblia. No me vengas con acuerdos de los históricos. Los mitos se basan, siempre en relatos históricos hasta cierto punto... pero siguen siendo mitos, porque juntas con la historia introduce a la fantasía. ¿Y? Estoy esperando.]

I see. Your requirement is not for evidence that makes the Bible valid but for evidence that makes it invalid. You don't need me to show.

[— Ya veo. Lo que pides no es evidencia que permita validar la Biblia sino evidencia que la invalide. No creo que me necesites a mí para eso.]

* El hecho de que la palabra "goat" o "dego", así como otros términos, aparecen a veces condenando y otras con indulgencia debe a que la interpretación de los diálogos fue hecha al azar (aparecen en los chatrooms).

O: sobre el carácter arbitrario del pecado original:

— If someone stole a fruit from your tree, you might forgive him. Being human, you just might get mad as shit and kill him. But, being human, I seriously doubt that you would punish his innocent descendants for that transgression... [The humans are more humane than God.]

[— Si alguien roba una fruta de tu árbol, podrías perdonarle. Siendo humano, podrías simplemente descontarle y matarle. Pero, siendo humano, dudo seriamente de que fueras capaz de castigar a sus inocentes descendientes por esa transgresión... [Los humanos son más humanos que Dios.]]

— Man, however, is quite unlike God. The American Whites, for example, after chasing the American Reds from their gardens, give neither they nor their descendants compensation nor retrace, now and for the foreseeable future.

[— El hombre es, sin embargo, bastante diferente de Dios. Los Blancos Americanos, por ejemplo, después de expulsar a los Americanos Rojos de sus jardines, no les dan ni compensación ni derechos, ni a ellos ni a sus descendientes, ni ahí ni en el futuro cercano.]

Sobre el racismo teano, escuchemos esta queja conclusiva:

— Anyhow, you completely ignored my point!
—¿Tú SÓLO, ME DICES QUE NO HAY DESCENDENCIA DE ADÁN??!!
You say maybe I would be bad and eat it, but that's not the point!!!
Is God so SHIT stupid? He can't tell me from Adam??!!
[— De cualquier forma, no respondiste mi punto
—¿TÚ SÓLO, ME DICES QUE NO HAY DESCENDENCIA DE ADÁN??!!
Decís que quizás iba malo y la comí, pero tú SÓLO ME DICES QUE NO HAY DESCENDENCIA DE ADÁN??!!
— Acusa a Dios es SHIT tan estúpido que no puede diferenciar entre mí y Adán??!!]

O sobre si la homosexualidad es pecado:

Ever wonder why it's so easy for Christians to find new scripture every time (condemning homosexual behavior)... while you're still re-hashing the same few lines (absolving it)? It's because scripture is permeated with God's disgust toward homosexuality.

[Alguna vez te preguntaste por qué es tan fácil para los cristianos encontrar cada vez más escrituras (que condencinan completamente la homosexualidad)... mientras que estás tú hoy en recordando las mismas palabras tuyas (apenas cediéndole)? Es porque las escrituras están impregnadas del desagrado de Dios por la homosexualidad.]

- It's because scripture is permeated with God's disgust, period. To the point, all things are pure to the disgusting, all things are disgusting. The God of the Christian scriptures is among the most disgusting of all humanity's creations.

[Es porque las escrituras están impregnadas del desagrado de Dios, y punto.

Para los puntos, todas las cosas son puras, para los desagradables, todas las cosas caen en desagrado. El Dios de las escrituras cristianas es uno de los invenciones más desagradables de la humanidad.]

O sobre las pruebas de la existencia de Dios:

... my answer to the "prove to me that God exists" [to] Christ? You don't see me, you don't hear me, you only have my words.

[... mi respuesta a "pruébame que Dios existe" [Yo es solo vos no me veo, no me escuchas, solamente tenes mis palabras.]

We have direct evidence that someone wrote these words and yes you could be writing under a false name and technically not exist. This is what happened in the Bible. Men wrote it and used the pseudonym Moses or whatever...

[Tenemos evidencia directa de que alguien escribió esas palabras y podrías estar escribiendo con un nombre falso y tecnicamente no existir. Eso es lo que pasó con la Biblia. Los hombres la escribieron y usaron el seudónimo Moisés o cualquier otro.]

Y la siguiente cita final de algunos ejemplos de *cognitivo** sintetiza el conocido *desparpese* sobre el que giran todos los círculos:

* Un *modo* epigráfico a frase clásica de identificación que algunos usuarios escriben después de su firma, al encadrar sus mensajes.

"Once upon a time there was a police detective who was a Scientific Creationist. He used to solve his cases very quickly - by looking around for a few seconds and saying, 'I don't understand this. God must have done it. Case closed!'

[Una sola vez un detective de la policia que era un Científico Creacionista. El salía resolver sus casos muy rápidamente, después de mirar alrededor durante algunas segundos, decía: "No entiendo esto. Yo sé que habrá hecho Dios. Caso cerrado!"]

- John 3:3: "Unless you the truth, no one can see the kingdom of God unless he is born again."

[Juan 3:3: "Les digo la verdad: nadie puede ver el reino de Dios a menos que nazca de nuevo".]

"... You see, the logic goes like this: you, for how, rip down everything in which we bigots believe. Será el arrasando el icono."

[... Veas, la lógica es la siguiente: creedles, por la versión rasgar todo aquello en lo que creyeron. Los alucinados, creemos. Algo así como la destrucción de los iconos.]

Las conversaciones en estos *incidencias* repiten casi, de forma bastante similar y repetitiva, los conocidos conflictos entre conjuntos de creencias comunes en el mundo occidental. Desde este punto de vista, la comunicación virtual no introduce ninguna novedad en la escena de las ideas religiosas. Sin embargo, ¿qué es lo que que lleva a los interlocutores a volverse aquí a este medio, inevitablemente, con una persistencia tan desproporcionada en relación con los resultados que obtienen? Las otras palabras, si, como mestre, las charlas corren ineludiblemente a *repetitivas*, irreducibles, un observador no involucrado, desinteresado en este tipo de relación, puede legítimamente preguntarse: ¿de dónde se deriva la gratificación, en este ejercicio que consume tanto tiempo y energía? Porque, si por un lado es verdad que lo que presentamos aquí es el usual *callejón sin salida* que llegan los puntos de vista en conflicto, permanece el problema de por qué el deseo de energías, el esfuerzo renovado de volver y volver a un campo de batalla sin vencedores ni vencidos, ¿qué persiguen los oponentes al repetir la experiencia de la cual parecen emergir siempre con las manos vacías?

Sería posible aún preguntarse si estamos frente a algún tipo de juego. Pero sería un juego sin ganadores ni perdedores, el que fin es siempre una situación sin salida, la inmovilidad de las posiciones en conflicto. Un juego donde cada uno de los participantes es un gladiador, un campeón que exhibe

su destino único y exclusivamente frente a sus propios tipos, sin jamás someterla a prueba. De hecho, esta experiencia de *inverso*, estancamiento, es el tema último de esta etnografía.

- In study early Church history ... is to cease to be Protestant (Cardinal John Henry Newman).

[Estudiar la historia de la Iglesia de los primeros tiempos ... es dejar de ser protestante (cardenal John Henry Newman)]

- To be regenerated by a so-called act of the spirit of God is to cease being a Roman Catholic.

[Ser regenerado por un acto soberano del espíritu de Dios es dejar de ser católico romano.]

You are hostile, and very stupid. Not to mention narrow-minded. You take everything you read and interpret it word for word. Use your brain if it isn't flooded with hatred.

[-Soy hostil, y muy estúpido. Por no decir estúpido, entiendes todo lo que lees e interpretas palabra por palabra. Usa el cerebro, si no ha sido inundado por el odio.]

-[and the opponent speaks back with exactly the same words] - You are hostile, and very stupid. Not to mention narrow-minded, you take everything you read and interpret it word for word. Use your brain if it isn't completely flooded with hatred.

[Y el oponente responde exactamente con las mismas palabras] -Soy hostil, y muy estúpido. Por no decir estúpido, entiendes todo lo que lees e interpretas palabra por palabra. Usa el cerebro, si no ha sido inundado por el odio.]

-God doesn't hate anyone, you do... just right there!

[Dios no odia a nadie... vosotros... lo prueba está abajo.]

"God" doesn't hate anyone. Because until you can show, it is anything more than some character in an old book.

["Dios" no odia a nadie. Porque hasta que puedas demostrar lo contrario, no es más que un personaje en un libro viejo.]

El campo religioso surge como particularmente adecuado para este tipo de emprendimiento, porque se trata del dominio prototípico de la creencia (neointersta-

ble). En la comunicación espontánea cara-a-cara, los individuos raramente levantan cuestiones de lo en ambientes donde pueden ser confrontadas, en contextos donde una alteridad contingente pueda ser expuesta y sin un árbitro o juez autorizado para mediar: en comportamientos nuestros como manifestaciones o grandes actos punitivos, por ejemplo, la multitud oblitera la presencia del "otro". En Internet, aunque el individuo está solo y no hay arbitraje,¹ el "otro" es un "otro" inaccesible, inelencivable. Este "otro" que no desafía realmente, que no ofrece riesgo real –y es por eso que se lo puede maltratar al extremo como interlocutor– lleva a sospechar que la alteridad puede ser ilusoria y el diálogo inauténtico, y que podríamos estar frente a un género de disenso autocírculo, circular.

Hasta en los casos en que se llega a un cierto acuerdo, ese acuerdo es alcanzado sin que realmente se avance en los puntos de vista, sin transformaciones de las respectivas posiciones. En estos casos, los oponentes exhiben, con orgullo, su habilidad para identificar, formular y permanecer en dolorosos parados:

For that matter, I have tried asking several people who believe in Hell exactly who it is that determine that you go there. They seem to hold two contradictory beliefs, but will neither defend nor relinquish either one. 1. Satan wants you to go to Hell. 2. He'll take his subject. 2. God decides for whom you there as a punishment. Scripture seems to be silent on this one. But people still like to believe in this coordination. Like maybe Satan and Jehovah are in some Conspiracy against us.

[Sobre ese asunto intenté preguntar a varias personas que creían en el "Infierno" exactamente quien era el que determinaba que uno va a parar allá. A ellos parecía tener dos creencias contradictorias, pero ni defiende ni abandona ninguna de las dos. 1. Satan quiere que vayamos al "Infierno" para ser su subditos. 2. Dios decide en base allá para que seas castigado. Los creyentes parecen creer en esto, pero a las personas les gusta creer en esta combinación. Creo que Satan y Jehovah están en algún tipo de Conspiración en contra de nosotros.]

First problem: Satan and Jehovah are the *same being*. They have to be. Jehovah is supposed to be all-powerful, but he cannot defeat Satan. Con-

¹ En los newsgroups o salas de conversación que cuentan con un moderador (en la mayoría de los que observé, por el hecho de que se trataba de grupos *alt*, no habrá moderador ni supervisor), el punto de este consiste simplemente en impedir la entrada en cualquier mensaje que no cumpla con la orientación general del grupo o cuyas expresiones violen el código de buenas maneras.

claiming it has no consciousness, the only being he can be figuring in himself. Satan is just a pseudonym that Jehovah takes when he is feeling his mean streaks.

[+] Primero burla a Satan y Jehovah, son el autor de su "fiebre" que siente. Se supone que Jehovah es todopoderoso, pero no puede vencer a Satan. Una conclusión: si es omnipotente, el finito no está dentro del poder de estar peleando en el mundo. Satan es sólo un secundario que Jehovah usa en malo趣味 para su lado malvado.]

God could simple give Me Hell off! Let Me sin all day, and torment My eyes out; And He wouldnt give Me Heaven and spare Me Hell. You are deceiving when You pretend that He HAS to stick Us in Hell! We grew up, why should He have to do that?

[+] Dios podría simplemente darle al hombre, dejarle pecar todo el día y fornecer hasta que se muera, los ojos. Y él podría simplemente el Cielo y evitarse el Infierno. Nos mentis cuando dices que tu no te sientes arrepentido. ¡Infierno si No somos gobernados por el infierno! El que es tu amo?

No se trata simplemente de un mundo de almas en desacuerdo, del tipo que constituye y configura la existencia de una sociedad plural. Es un mundo de almas beligerantes, en confrontación, fijas en victorias disueltas por colocarse unas contra las otras: dominando, superando, ironizando, destruyendo al "otro", en un proceso sin arbitraje y sin resultados -paradójicamente, en un mundo despejado de pluralidad-, donde la misma fantasía de dominación es compartida por todos.

- Does being an idiot hurt? [Sí] Evidently. But who's doing it to you? [No]

[+] Ser un idiota hace daño, eh? Quiero decir, obviamente hace daño a los otros, ¿y hace daño a tí vos? [Sí]

- As to whether it hurts to be an idiot, or having one. I would have to say I know what you're talking about, however. Ted, does it hurt to be an idiot? And likewise, does it hurt to be a fool?

[+] Si hace daño ser un idiota, no significa que no tenga la menor idea. Pero tengo algunas que preguntarte. Te diré más sobre ser un idiota? Y tú me dirás, ¿hace daño ser un idiota?

How convenient!

[=,Muy conveniente]

-How Typical!

[=,Muy típico]

-As to my claim, I have made some with explanations that you seem unwilling to accept because of your bias against me.

[+] Sobre mi alegación, he hecho algunas con explicaciones que vos no querés aceptar a causa de mis prejuicios contra el tercero.]

No, it is because you are a deranged ravine in the le

[+] No, es porque sos un exaltado imbécil decadente.]

-So you, and others have said. How nice to you to name a though

[+] Así han dicho vos y otros. Que nombres han sido al darse cuenta, sí, embarga.]

¿Un torneo de chistes? Aln aceptando esta posibilidad, sería necesario reconocer, primero, que hay momentos que no son cómicos en absoluto o no tentativas series de argumentar y, segundo, que la disputa ilógica se resuelve. Por lo tanto, como ya cuestioné, ¿por qué el interés reincidente en un ejercicio donde no hay progreso? Porque, a pesar de la beligerancia, tampoco hay jamás experiencia de frustración. El intento, por esto mismo, no parece fracasar sino justamente alcanzar su objetivo, ya que reenviadamente conduce a nuevos emprendimientos del mismo tipo. La pregunta cabe: ¿qué tipo de ganancia, de gratificación, de provecho tiene, que compense el esfuerzo? Es justamente el hecho de que estamos frente a un instrumento creado de manera de eludir la experiencia del fracaso lo que me parece que debe ser analizado, ya que no hay realmente experiencia de alteridad sin desafiar a quienes creen certezas. Es el factor del "varón" lo que introduce la posibilidad de una derrota y, con ella, de un movimiento, de una historia. (Qué tipo de retórica es ésta donde no hay un otro que autenticamente me interpela, donde la posibilidad de la derrota no es contemplada?) Argumentaré que se trata de la retórica retroalimentadora de la fantasía. La intocable, sagrada y solipsista fantasía. -

¿Hay alguien ahí?

Dado el repertorio estable de contenidos y el perfil previsible, recurrente, de cada encarnación figura el momento en que se interrumpe en un imprevisto, es posible interrumpirse sobre la estructura existente detrás de los discursos. Se

trata de una pregunta sobre la economía que canaliza estos intercambios, independientemente de la moneda que circula por ellos. Los artículos del pensamiento bíblico son tragados por una rata a través de la cual otros bienes también circulan y son intercambiados. En otras palabras, la moneda, aquí y en otros contextos (véase Segal, op. cit.), es convertible, tiene equivalencias y, sobre todo, su valor de cambio supera y se sobrepone a su valor de uso. También cuando hablo de economía, me refiero particularmente a cómo el otro ingresa y qué lugar ocupa en el circuito por donde fluyen estos intercambios, y cómo el sujeto es construido por estos flujos.

Un inventario de las estrategias conversacionales registradas en las sesiones de conversación puede servir de guía: los participantes oscilan entre seducción y manejar a sus interlocutores con enjerturas espirituosas inspiradas en las enseñanzas bíblicas, por un lado, y dominarlos por medio de un despliegue de soberanidad moral e argumentativa, por el otro. Todos los participantes, aunque usando frases diferentes según cuál sea la circunstancia, acaban en un desfile o alarde de su propia importancia, una especie de exhibicionismo extenso para el cual Internet muestra ser un medio fértil. Pero, pase lo que pase, el encantamiento del otro y la conquista siempre obtienen éxito, lo que nos lleva a pensar que se trata de un medio donde todos y cada uno pueden protagonizar su sueño de poder: poder argumentativo, poder humorístico, poder de agresión, da lo mismo. Clásicamente, parece como si el discurso fuera lanzado por el sujeto hacia el "otro", golpearía en una superficie siempre disponible y vacía, y regresara como una confirmación. Para el sujeto involucrado, la superficie ciega y sorda se comporta como una pantalla donde el discurso rebota, regresándose al punto de origen sin suficientes transformaciones, y para el observador: la escena es una Babel —aunque, yo diría, una Babel de lo mismo: el mismo discurso, la misma ilusión. Así, en última instancia, se trata de un discurso autoadrigado, y no de un discurso para otro.

Por otro lado, no hay aquí un "yo" "sin un" "cuálquiera que esté ahí", para quien *ego*, libre de constraintos, puede encarnar el personaje que escoge para sí mismo. Esto no es nuevo, y fue muy comentado, por ejemplo, en relación con los numerosos casos de personificación de personajes de género encarnados o travestidos en Internet, que dieron origen a episodios y malentendidos bastante divulgados por los medios masivos de información y analizados por Aljueque (Stone, 1997, 1999). Pero no me refiero aquí ni siquiera a la "mascinidad," o representación de personajes —que ocurre tanto en la vida virtual como en otros terrenos ordinarios o, mejor, cuya práctica esconde al descubridor, en veces partes, la virtualidad inherente a toda realidad—, tan que estoy diciendo es que el interlocutor aquí es solamente una pulsión, un sitio, la prolongación de la pantalla. Si el computador, como afirma la autora citada, entre muchos otros,

es una prótesis, una extensión del cuerpo (tanto o que produce un placer erótico en el usuario), el "otro" del otro lado de la linea es, por definición, la prolongación de un avión y no un ser autónomo —el "mamelo o déjelo" ya citado, combinado con el personaje coyuntural y del beatitudante creído del "otro", hace que éste parezca tan luego ego abandona la escena.

Además, debido a que la persona del otro lado de la linea se encuentra absorbida exactamente por el mismo juego desde una perspectiva identica compone ella puede verdaderamente relacionarse. Cuando el huis el caminante que le queda se transforma en la fantasía ideal de *ego*, o sea, de su "otro" agravándole y minimizando lo que él ya percibe de esa fantasía. Sin importar el tema de que se trate —en el caso que analizo los temas bíblicos ocupan ese lugar—, su comportamiento es del mismo tipo que el de las especialistas en los servicios de sexo por teléfono (Stone, op. cit., p. 94), y semejante también al conocido caso del psiquiatra de mediana edad que fue llevado a transformarse en una simpática anciana en silla de ruedas, capaz de dar valiosos consejos "de mujer a mujer", después de transitar por un grupo femenino de la red (*ibid.*, pp. 70 y ss.).

El hecho de que el sujeto puede inventar su propia imagen en Internet viene siendo objeto de innumerables comentarios y análisis, tanto en textos académicos como en revistas de entretenimiento dirigidas al público tecnófilo. No se trata simplemente de la posibilidad de vivir una vida plural, de construir una subjetividad pluriel, múltiples personalidades, en oposición a la concepción unaria de la subjetividad que se inscribió con la invención de la imprenta al comienzo de la era moderna (común sostiene, por ejemplo, Sherry Turkle, 1995). Más que eso, se trata de poder encarnar un cuerpo imaginario cuya auténtica materialidad es la materialidad del texto digitado. Un testimonio de estos varios casos, como aquellos en que el intercambio por Internet da lugar a una pasión amorosa a que culmina —y termina—, al llegar finalmente el momento del encuentro en un remoto cuarto de hotel, con el desenmascaramiento y consecuente finca por parte de uno de los dos interlocutores de que el otro, a pesar de haber simulado una relación heterosexual, porta, de hecho, una apariencia igual a la suya.

Lo y seal —forma, gesto o postura corporal— y lo tactil son realizados sexualmente. Una guía para principiantes que pretenden experimentar el efecto nos dice:

En la vida real, nuestro sentido tactil es extremadamente importante. Es simular y avisar todos nuestros otros sentidos. Por lo tanto, si trae el tacto a tu descripción, tuvieras que darte y a tus demás amigos de compartir su suave tacto en la otra y pasar tú la otra al tacto en un

reservante japonés virtual puede ser muy sensual para su interlocutor *otro*: [...] Experiencias con otras maravillas pueden resultar de una descripción detallada. [...] Bajar a alguien o traspasarle la espalda. Y no te puedes de quitarte las uñas de los pies y dar una caminata juntas. En suma, detente y piensa en los placeres sexuales que experimentas cada día [...] por los enredos en su pantalla de *tele* con putador. Y a medida que controles tu amigo en hora y través de fantasías sexuales maravillas [...] tan te olvides de los otros sentidos: olfato, sabor y gusto (Warren, 1996, p. 63-65).

Así, el "otro" participante puede entrar en la escena no solamente textualizando su fantasía sino también, y esto es más interesante todavía, haciendo ajustes para adaptarse a lo que va percibiendo del paisaje ya definido de la fantasía del sujeto que se encuentra del otro lado de la linea. Pasa a inscribirse, más y más, en concordancia con esa fantasía, para no desentonar el "déjelo" de la ya mencionada regla democrática del "ápelo a déjelo" que rige Internet. En los ejemplos que proporcioné, independientemente de lo que hagan, ninguna de las fantasías de los interlocutores es pura desafecto, y todos los contenidos tienen el cariño de batalla illesos. La figura del "otro" no excede jamás el estatus de mero prerequisito formal para el funcionamiento del sistema, lo que nos permite diluir, una vez más, de y la célebre máxima pragmática de "to keep the conversation going" constituye una garantía suficiente para la dialógica auténtica.

Podría decirse, también, que de la misma manera que el monitor de la computadora sirve como una pantalla proyectiva para el sujeto, el otro entra en escena como el soporte para el espejismo mediante el cual el aviso del sujeto puede ser oido. A través de su entrada virtual, ego es autorizado a vivir su quimera en un proceso muy similar al de la transferencia psicoanalítica. El anonimato del otro y su presencia en sombras cooperan para disfilar un ambiente analítico. Pero, y esto es lo fundamental, que carece de dirección y donde no hay progreso hacia la elucidación de estas creaciones. Cuando el principio de realidad mantiene un poquito su lugar, un impuesto tan reducido que nunca coloca constrainto ni presión alguna sobre el principio de placer, que domina absoluto, estamos en el reino de la fantasía.

De cualquier forma, no es mi intención aquí introducir la voz de la censura y mi discurso no es un discurso moral. Muy por el contrario, aprecio la existencia de espacios para la fantasía, y creo que lo que nace dentro de los límites de su confinamiento, cualquiera que sea su naturaleza, puede estar contribuyendo a garantizar la moralidad llena de esos límites. Lo que intento aquí es desenmascarar y explorar la estructura de la economía abidiana en Internet por debajo

de la función aparente de los intercambios que allí se dan, en este caso particular teniendo como ejemplo los artículos bíblicos.

No pasa inadvertido, en mi crítica, el acento lacaniano de que nada puede ser concebido donde la fantasía no se inscribe (1982, p. 153). Pero Lacan, a pesar de su afamación de la naturaleza fantasmática de toda habla, también nos dice del "progreso" del discurso en el camino hacia la verdad:

1. [...] el acto del analista debe ser el de suspender las certezas del sujeto hasta que los últimos espejismos se hayan consumido. Y es en el discurso que el progreso de su revelación debe ser marcado (Lacan, 1977, p. 45).

Y Freud insistió en la capacidad del ego para poner la realidad a prueba: "Esta función que orienta al individuo en el mundo discriminando entre lo interior y lo exterior" (Freud, 1963b, p. 161). Esta condición contradictoria del ego, que es también la condición del psicoanálisis mismo, es bien característica por Elizabeth Gross (1990). Ella identifica ya en Freud dos concepciones del ego, que describe como una visión "realista" y otra "matemática" de esta agencia (Gross, 1990, p. 21). Lacan, como Gross indica, enfatizó más la segunda:

En otras palabras, el fantasma, aunque teorizado por Lacan como el núcleo histórico de la fantasía o la matriz fundacional sobre la cual las relaciones que le siguen son ineluctablemente acuñadas, es también concebido como una formación que debe ser *encajada*, que es bueno encajar, y cuya percepción marca el fin de la técnica proyectiva que llamamos psicoanálisis. Pero hay más todavía: el proceso de aproximación a este vislumbre es constitutivo de un desarrollo gradual y progresivo de todas las relaciones auténticamente dialógicas. Quizá nadie ha dicho esto mejor que Ricoeur (1974), describiendo el papel del "otro" en el diálogo terapéutico como una barra solida a la cual el discurso debe cebarse y retorcer a los otros, procesado por nuestra percepción y nuestra sensibilidad a la esencia del otro, transformándose en este proceso. De manera tal que somos esclavizados por nuestra apertura a la recepción de nuestro discurso por el otro o, más exactamente, por nuestra disposición a percibir la percepción del otro. Un otro, como una alteridad coherente, tiene que ser presupuestado allí, para que los distanciamientos de nuestras estimaciones y podamos expandir, incesantemente, nuestra conciencia. Un desplazamiento de la subjetividad es un prerequisito de la verdad.

Por lo tanto, la dialógia auténtica emerge en este discurso como un término medio de negociación entre la impregnación del "otro" con fantasías proyectivas y su consecuente engolfamiento como una entidad interior de ego, por un lado, y la readiección, de parte del sujeto, a la persistencia de intercambios como una agencia autónoma a que no siempre cumple con los proyectos que ego

entreteniente para ella. Con esto en mente, el hilo conductor de mi análisis es: ¿qué es excepcional y característico en el diálogo que se da en el espacio virtual, aun cuando se trate de una temática religiosa? Es mi apuesta aquí que, en las charlas animadas por Internet, el interlocutor es sólo una excusa para representar en deseo que se retroalimenta, autoafiliatorio, un juego protético en las manos del sujeto.

El cuerpo ausente

Biblia o sexo, el tema tratado es incidental. La economía del medio impone su orden. Para entender esto tenemos que examinar las consecuencias de la ausencia de cuerpo en las relaciones virtuales de la red. Es evidente en Freud la importancia del ojo en la organización del deseo. El ojo es la base de todos los identificaciones (véase, por ejemplo, Freud, 1963a). Lo mismo es posible decir de la idea lucaniana de lo imaginario como constituido por objetos impregnados por fantasías. La dimensión visual del reconocimiento del otro como soporte para la fantasía es fuerte. La semejanza es crucial para actualizar la fantasía en el curso de la interacción social. Sin embargo, como Allucquere Stoet bien señala, presentamos, en este medio, lo que el pensamiento técnico en el campo de la antropología de género ya había, de cierta forma, anticipado: el carácter incidental de la asociación entre la forma del cuerpo y el conjunto de significados a él asignados. En la comunicación virtual, se da una exacerbación de la conciencia de que el cuerpo es constrible y constituye, en última instancia, un texto a ser leído. Es verdad, como establece Almá (1995, pp. 88 y ss.), que, en Internet, el cesooplamiento entre cuerpo y persona es finalmente eliminado, y es también cierto que, como en otros medios de estrecha ampliud de banda –cita, como ejemplos, la radio y los servicios gráficos por teléfono– la imagen visible es sustituida por una imagen verbalmente descripta. El texto tiene ese valor como sustituto de la presencia corporal.

En el caso particular de las conversaciones sobre temas bíblicos, el otro se funda del sujeto una imagen concordante con las posiciones que defiende, basada en experiencias pasadas. Lo que, objetivamente, le llega al sujeto no más que como puntos de vista y formas de expresarlos pasa a ser personificado, transformado en su "otro" encarnado mediante la actualización de experiencias de interlocución pasadas. Pero hay dos impedimentos para alcanzar el establecimiento de una relación auténticamente dialógica en estas circunstancias: el primero, porque las formulaciones imaginarias son, por definición, no pasibles de ser sometidas a juicio, desde que el otro lado no ofrece resistencia. Segundo, porque requieren de un tiempo más largo de procesamiento que

los intercambios cara a cara, lo que implica que resulta más económico acabar prescindiendo del interlocutor como una realidad separada, extraña. Así, éste pasa a ser sustituido por una imagen enteramente interna, un doble, un autómatas, a quien puedo seducir, manipular, destruir intelectualmente y derrotar íntimamente según mis deseos. El monitor es, así, un espejo donde la alteridad es sólo un espejismo. Se trata de una escena totalmente narcisista.

Pero hay mucho más que esto. Si me sugiere correctamente que se trata de una transgresión tecnicamente instituida –y, yo agregaría, esperada hace tiempo– del envoltorio físico del cuerpo (ibid., p. 16), pero quiero llamar la atención hacia otra dimensión del cuerpo: su bullo. El mero bullo, el obstáculo físico que éste interpone, como un índice de la alteridad. Tiene que ver un cuerpo. El, por sí mismo, es el significante de la oriedad por excelencia. Por su mera presencia contigo ya impone un desafío, una incomodidad, un esfuerzo para el sujeto. Su opacidad inmediata impide, en la comunicación, la posibilidad misma de la alteridad. El cuerpo del otro es la encarnación del principio de realidad, el ancla que trina la diálogia posible. Es, a mi modo de ver, mi texto, pero también una resistencia a ese texto.

En su libro *Bodies / Other Matters*, Judith Butler (1993) intenta trascender la trampa metafísica de la separación entre cuerpo y formaciones psíquicas que incorpora también la oposición naturaleza/cultura y a la cual parece conducir su obra anterior (Butler, 1990), así como todo el pensamiento feminista, que es eminentemente antiesencialista. Su búsqueda de un argumento capaz de dar cuenta de la presencia del cuerpo material en la significación es un esfuerzo por dejar atrás el marco idealista de las concepciones constructivistas y voluntaristas del género y la imaginación en general, que tiende a sostener lo que más arriba describi como la relación impredictiva del cuerpo con su campo de significados. La cuestión es: ¿si el cuerpo es solamente presentificable en la conciencia en y a través de la imaginación, en qué consiste y sobre qué tiene incidencia su materialidad? „Sobre qué bases comienza yendo ‘el lugar sin mí’; cuál ninguna operación psíquica puede darse?” (Corto es posible que comuya no meramente en “la superficie en blanco o el medio pasivo sobre el cual la psique actúa, sino, más bien, la demanda constitutiva que pone en movimiento la actividad psíquica?” (Butler, 1993, p. 69). Y en el curso de su indagación sobre cuán el cuerpo existe en el lenguaje, cuál es su lugar y papel, Butler nos da una llave para comprender el fenómeno de la red.

Las categorías lingüísticas destinadas a “denominar” la materialidad del cuerpo sirven en su mayor parte por lo referente que uno no puede ser reducido o considerado completa o permanentemente niente para dirigir significante. De acuerdo, ese referente persiste sola cuando no puede ni ser explícitamente aquella

que el lenguaje no captura pero que, en cambio, impulsa al lenguaje a repetir este acto de intentar su captura, si, cada inscripción es a fracasar en este intento». Esta pérdida toma su lugar en el lenguaje como una llamada o demanda consistente que, incesante, sigue el lenguaje, nunca es completamente del lenguaje (*ibid.*).

La autora nos advierte que, aunque los significantes son materiales, la materialidad misma, el horizonte referencial del habla, no puede ser "colapsado sumariamente a una identidad con el lenguaje" y que el horizonte material es lo que "coloca esta demanda en y al lenguaje" (*ibid.*, pp. 68-69). Y ¿cómo y cuándo el establecimiento de esta contingüedad, transmutación e impregnación de psique y cuerpo tiene lugar? La clave de esta relación entre fantasía y cuerpo es claramente la pérdida original del cuerpo materno, que inaugura el habla: "el lenguaje [...]载ga la huella de esta perdida [...], es la materialidad de ese (otro) cuerpo que es fantasmal cuando re-invocada en la materialidad de los sonidos significantes".

Desarrollando el argumento, es posible decir que la pérdida del cuerpo materno es una experiencia futuracional y, simultáneamente, una experiencia constantemente presente. La falta - la cual, como vimos, fue sentida como falta del (principio) cuerpo- es lo que está estructuralmente allí, en el núcleo de la experiencia de si, no soñamente por la pérdida originaria sino también por ser constantemente recordada, impuesta una y otra vez sobre el sujeto. La búsqueda constante por colmar la falta y la consecuente renovación de la pérdida es un acontecimiento diario, permanentemente resultado. En este sentido, no es suficiente decir que "la materialidad del significante es por lo tanto la repetición desplazada del cuerpo maternal perdido" y que "el impulso referencial del lenguaje es retornar a la presencia originaria perdida, el cuerpo materno", el cual se transforma así en "el paradigma o figura de todo referente subsecuente" (*ibid.*, p. 20).

De hecho, para comprender las relaciones en Internet, esa diferencia se torna crucial. Esto es así porque, en la vida cotidiana posediéctica, el horizonte de la materialidad irrecuperable instalada por la pérdida original continua estando allí como referente para ser incesantemente transmislada en un índice y una actualización de la incompletitud del sujeto. Y solamente después de este reconocimiento estamos preparados para finalmente desenmascarar la anomalia de este mundo de los medios de comunicación de estrecha amplitud, de banda funcional como si no hubiese cuerpo. Prescindir de la materialidad del referente, que es tratado como si pudiese ser colapsado completamente en el lenguaje. La materialidad - como aquella que es prohibido por la ley del padre, por la ley del lenguaje, como aquello que, si se ocupara, ya lleva irrecuperable, inaccesible,

inestable, nos remite a esa ley o prohibición originaria- es negada, eliminada, *forzada*. Y la ley misma -la propia interdicción que originó y se perpetúa con la falta- sufre la misma suerte, la misma obliteración. Entonces, mi tesis es aquí que, una vez que se escribe como posible prescindir de la materialidad del cuerpo, el sujeto se arriesga a quedarse atrapado en su fantasía, a volverse incapaz de relacionarse, prisionero de una ficción de complejidad.

Pero, nuevamente, no es un discurso moral lo que pretendo, y necesito enfatizar que, de la manera que lo entiendo, el déficit dialógico que identifico en Internet no puede ser atribuido a que prescinde de los significados que el sentido común asocia con la forma del cuerpo de manera inevitable sino con la necesidad de un horizonte referencial que se encuentre fuera del lenguaje, justamente para señalar los límites del lenguaje, y con esto los límites del poder del sujeto.

Tres consecuencias interconectadas pueden ser identificadas a partir de la abolición del obscuero del cuerpo en la comunicación virtual. Trataré de examinarlas brevemente: a anulación de la división interna del sujeto, la ampliación del egoísmo o principio de la ley social, y la anulación de los otros. Resulta con esto el aggrandamiento patológico del ego.

Argumenté que la presencia del cuerpo como materia irremplazablemente exterior al lenguaje actúa como un recordatorio de la falta inscrita en el sujeto, de su celda interior, y actualiza, en la interacción social, la división del sujeto en una parte que puede trascibirse en el discurso y otra parte que quedó para siempre ausente de este. La obliteración de la materialidad del cuerpo en el medio de Internet permite al sujeto hablar tanto si se siente lleno de si, simbolando, para trío propósito, su propia complejidad. Por lo tanto, una "forma pragmática de autopilugia" (citas a propósito por David Thomas para comprender la sociedad del cyberspace) (Benedikt, 1992, p. 23) no puede de ar de considerar la emergencia de este sujeto agrandado, refiado y totalizado, para el cual ya no se aplica la máxima lacaniana, y también bajtiniana, de que el ser humano nunca coincide consigo mismo.

Dos opacidades salen aquí, la opacidad del cuerpo del sujeto y la opacidad del cuerpo del otro. Nada opone resistencia a la aprehensión completa y al engranjamiento en el lenguaje. No hay más dolor por "la incomprensión del mundo" en el sentido de Kiplikovski. La larga búsqueda por parte de Occidente de una vida desencarnada y de una sustitución del espíritu mediante una prisión parece haber llegado a su fin. Nada permanece fuerte, nada resiste la experiencia de la falta, todo cae en el texto. Prescindiendo del cuerpo material, Internet presenta de la expresión más radical del drama humano de la separación. La percepción de narcisismo inherente en texto discursivo, con su retorno

parcial al sujeto en una vuelta retroalimentadora, autoreferente, domina aquí y devora todo el sentido del discurso.

Esto se torna posible porque en el espacio virtual esta tendencia ya presente en el sujeto encuentra su medio ideal. Con su obbligación del cuerpo y la textualización total y sin residuos del sujeto en el discurso, el sujeto habla de y su posibilidad entera de ser se funden y confunden, y ésta queda fija y reducida a aquél. El "yo creí" se transforma en un absoluto "no hay, nada fuera de lo agencia que crea fuera del sujeto hablante". La coincidencia del sujeto con una textualidad enunciacional es total. Y, como ya dije, falla, no hay tiempo ni movimiento resultante de la aspiración a la complejidad que sea capaz de propiciar una apertura hacia el mundo ceñido. Por lo tanto, no hay "otro". Si el impulso para llegar al otro emana de una ausencia interior, en Internet el otro y los acercamientos para alcanzarlo tienen un carácter de simulacro. El sujeto se encuentra fundido, colado, en un yo preconcebido, enteramente textualizado. No hay opacidad ni resistencia de una realidad material que pueda defender al sujeto de ser enteramente tragado por su empeño, repetitivo, texto de dominio. Es un ritual de complejidad tránsica.

Este sujeto recuerda al cyborg artífico de Donna Haraway (1991, pp. 149 y ss.). Ambos son guerreros, ambos viven en un paisaje estrechamente no jerárquico, ninguno tiene origen. Pero no puedo compartir el optimismo de Haraway. Ni puedo entender cómo es posible afirmar que esta subjetividad, formada por el injerto apéndicular de la máquina en el ser humano, haya "saltado el paso de la unidad original" (*op. cit.*, p. 151). Muy por el contrario, me parece que es una representación o regresión a esa unidad original, donde lo ajeno, la "otredad", no es aceptado, no tiene lugar. La complejidad de estos seres es un simulacro, simulan una existencia la otra, llaman si misita. Su actividad masturbatoria es inclinadamente falica. Serán verdaderamente primitivos, en el sentido exacto de esta palabra –son pre-originares-. Ser originado significa acceder a una subjetivación que viene de otros, a una capacidad para relacionarse. Ser originado significa ser empujado y expulsado de un estado de fusión indiferenciada hacia la vida en relación, hacia la diversidad. Los seres, por presentar y negar su origen, están condenados a permanecer en un estadio pre-género, no post-género.

Este modo de subjetivación pudo darse aquí como en ningún otro sistema hubiese podido debido a la introducción de un falso "otro", de un simulacro de alteridad. Una operación completamente diferente de la que ocurre cuando un escritor crea su obra - o incluso alguien redacta una carta -. Comparando a Bajtin y a Lacan, David Patterson explica que éste primero se aproxima a, segundo en su visión del héroe como "una relación del sujeto consigo mismo mediado por el otro", donde lo que ocurre es un "encontrarse a sí mismo afuera" de

manera tal que "el yo vuelve hacia sí mismo a través del otro" (Patterson, 1988, p. 69). Mientras "la tarea principal del novelista es transformarse en otro de sí mismo" (*op. cit.*, p. 20, hablando sobre la teoría de la novela en Bajtin), la tarea principal de nuestro sujeto de Internet es hacer desfilar frente a sí mismo su propia fusión y su complejidad en el texto. Lo cual, en un doble movimiento, señala su falta y anula al otro. La naturaleza monológica de este procedimiento es evidente por el hecho de que el sujeto sale de escena siempre satisfecho, retomando una y otra vez a su conjunto de creencias preconcebidas, a sus palabras de orden preestablecidas. Él y sus creencias textualizadas se confunden en una realidad única, una identidad fija e inseparable.

A través del proceso que Vincent Crapanzano llama de "reflexividad posesiva" (1992, p. 89), es en el texto que el "yo" se vuelve accesible para sí mismo en cuanto otro, así como es en el texto donde se busca a sí mismo. Sin embargo, como dije, ninguna de estas identificaciones y las quejas happen a ser jamás completas, porque en este movimiento hay un residuo dejado de lado, no abarcado y no abarcable. La dimensión material del cuerpo es justamente emblemática de este residuo y de esta materialidad, la que nos permite trascender la oposición entre idealismo y materialismo. Por lo tanto, el sujeto siempre entra sólo parcialmente en su dimensión, es solo parcialmente textualizado.

Opuso a lo que Crapanzano llama de "reflexividad mecánica", la "reflexividad posesiva" es "mediada por el deseo" y expande "el movimiento de una relación dual entre el sujeto y su otro a una relación triádica que es alcanzada mediante el lenguaje". No hay emergencia del sujeto como texto sin interrupción, sin la presencia constante de un otro hacia el cual el deseo se dirige, motivado por la falta que le es constitutiva. "Para volverse un sujeto, el individuo debe buscar reconocimiento demandando al otro que lo reconozca o reconozca su deseo". Esta estructura depende de la caución impuesta por un Tercero sobre la relación yo-tú –una caución o custodia bajo la forma de un "marco, convención, ley, y autoridad" (ibid., p. 88) que recibe enteramente y organiza la relación-. A éstos agregaría aquí la mención a la materialidad irreductible del cuerpo, con el imperativo de la eficiencia del lenguaje que impone. El cuerpo tiene un lugar dentro de la función del Tercero porque, ya lo he afirmado, por el hecho de señalar los límites del texto y su inadecuación para capturar la plenitud del sujeto le impone un límite a su sentido de libertad y potencia. El Tercero ejerce su autoridad porque su intervención está vinculada al origen del exilio del cuerpo en relación con el lenguaje.

Del cuerpo camuflado del sujeto "público" al cuerpo abolido de Internet: un trayecto occidental

Es posible trazar un cierto paralelo entre mi análisis y el estudio de Michael Warner sobre los orígenes del sujeto de los textos "públicos" (1990), tal como surgió en la prensa impresa durante el siglo XVIII en las colonias británicas en América. El texto "publicado" que analiza Warner ya en la primera prensa "no se dirige a nadie en particular", y el "rol personificado" (Warner, 1992, p. 380) que le habla al público a través del medio impreso es también anónimo, desencarnado, prototípico (*ibid.*, p. 381); una persona imaginada teñida de su ser individual, ordinario, situado. Hay, en ese discurso público, una "retórica de la desincorporación", una pretensión de "no tener ninguna relación con la imagen del cuerpo". De cualquier forma, la figura Warner muy bien señala, sólo un sujeto social situado y corporificando se está dando para dominar este lenguaje y acceder al control de esta nueva tecnología impresa: el hombre blanco, propietario, virtuoso y normal. Más aún, "la esfera pública burguesa fue estructurada, desde el principio, por una lógica de la abstracción que privilegia las identidades sin marca, el hombre, blanco, clase media, cultura." (*ibid.*, p. 383); por lo tanto, de hecho, privilegiando a los hombres, para quienes la autorabstraction en relación con el cuerpo es una operación familiar, predominantemente masculina, impuesta a los hombres por instituciones a lo largo de las más variadas culturas y épocas.

Comparar el efecto de estas dos tecnologías no es una tarea simple. Quizá, no son más que dos momentos en una secuencia continua y progresiva, uno a exacerbación del otro, donde a tendencia a desencarnarse y al anonimato emergen como características del discurso occidental moderno –no obviemos que hablar en nombre de una categoría, como mujeres, negros, homosexualidad, puede también corresponder a una forma particular de desencarnarse para sostener el "cuerpo" hipercreal de la identidad politizada (pensemos lo que Julia Kristeva, 1986, trajo de advertencias, llamando nuestra atención sobre el derecho de ser, átomos, singulares).

Ambos momentos se pretenden, cuando surgen, como avances tecnológicos. En el primero, la identidad de la descorporificación implica hablar para todos desde un cuerpo neutro, representando al "público". En el segundo caso, significa ser libre de cualquier cuerpo particular y de sus imposiciones para poder invertirlos a uno mismo. De cualquier forma, dos especies surgen como diferencias principales entre los dos momentos: en el primero, un cuerpo particular, el cuerpo de los hombres blancos, se apropia del lugar del sujeto público, legitimando y afirmando su autoridad anterior en la excepción moderna del derecho público; así, de hecho, como Warner señala, hay cuerpos particulares

que tienen acceso a esa posición, pero yo diría que lo que hay es una fraternidad de cuerpos corporativos camouflados, y son ellos los que imprimen sus inclinaciones al interés "público", o sea, de todos. Lo que ocurre es que el *sentido del público* portador de la ley y el orden (como ser la representación más familiar en los mitos de creación de las sociedades simples o de las religiones universales) se funde, adhiere o colapsa aquí en una corporificación particular de esta función. En el segundo caso, por supuesto, hay cuerpos, pero están negados, *fronteños*, impedidos de ser reconocidos como inaprehensibles por el discurso –la tecnología trabaja para hacer de cuenta que no existe la otra y, por lo tanto, que no hay ley. Si, en un caso el Tercero es sociaestrado, en el otro el Tercero es eliminado.

¿Qué significa esto para el avance de la democracia? ¿Qué novedades hay aquí para la aspiración de la libertad? Simplificando mi análisis, yo diría que si el primer caso es un lenguaje marcado que se presenta como no marcado, el segundo es un texto no marcado que se presenta como marcado. El discurso público de los orígenes de la república se presenta como general, a pesar de su particular y situado. Hablando en Internet los sujetos se representan a sí mismos en posiciones marcadas, abogar por su parcialidad negando una ciudadanía general y presentando a la sociedad como una conflagración de voluntades personales. Los sujetos, "egócratas" (Warner, 1992, p. 395) neutralmente "descorporificados" en texto, actúan de forma totalitaria y omnipotente. Mientras que la utopía del sujeto público es realmente una utopía de autoabstracción (*ibid.*, p. 379), la utopía de Internet es una utopía de autoinscripción. Pero su camino hacia la libertad es desequilibrado, porque ambas proceden por impuesta, ya sea ocultando los cuerpos que ejercen la autoridad y personifican al Tercero, o negando la materialidad de los cuerpos que rechazan la existencia misma de la autoridad y la intervención originaria del Tercero.

Ocurre, quizás, en Internet, una subversión sin emancipación. Hay una subversión contra la Ley del Padre pero no una emancipación real de ésta. De hecho, todas las huellas de la Ley son removidas con la retención de los cuerpos, y un mundo descorporificado es dramatizado estrictamente dentro de las fronteras estrechas de la red que la tecnología permite. Sin embargo, el modo de sociabilidad que surge parece demasiado virilento y beligerante como para convencernos de que la utopía está en camino. Además, la estrategia operacional de autoabstraerse del cuerpo y el estadio de conflagración generalizada me recuerda más y vividamente los códigos de la fraternidad masculina de pares que conocemos tan bien. La principal diferencia es que a través de la descorporificación, este modo social se vuelve accesible para todos y, más aún, es propulsivo como el modelo de corporativismo de acerbos neopacifistas. Ciertos pueden distinguirse desde un campo tecnicologicamente con-

trulado hacia la sociedad entera, reforzando ciertas tendencias que ya se encuentran presentes en ella. Tenemos que estar atentos y permanecer capaces de juzgar si éste es el tipo de sociabilidad al cual aspiramos, y al que deseamos realmente acceder.

Para concluir

Cuando digo que en las conversaciones en Internet sobre temas religiosos – o quizá sobre cualquier cosa – estamos en el más privado reino de la fantasía, digo que no hay aquí "reflexividad posesiva" en el sentido de Crapanzano, dialogio auténtica, ojos del otro sobre uno, mundo exterior, estremamiento bajarriano e lacaniano ya sea desde el exterior en relación con un "otro" o desde el interior en relación con una inrecuperable sección de nuestro ser indicada por el cuerpo. Estamos en un terreno preestético, donde el computador es la prótesis falena con la cual el sujeto se constituye sintiendo la presencia de la madre, simulando su propia completud. En este sentido, el "yo" entra enteramente del sujeto mismo, y su percepción por parte de éste no es controlado porque no hay Tercero como garantía de la verdad, como restricción, como árbitro y mediador de las interacciones, para que cada uno guarde su lugar en relación con los otros. Estamos frente a un aglomerado de mundos solipsistas, iguales, donde no hay rendición. Como se pretende que nada falta, la máquina de la cual ensata el diracismo del sujeto en su biografía y en la historia se encuentra ausente, por lo que ninguna creencia o adhesión jamás es modificada, nada cambia nunca y la realidad queda estancada mientras se charla. El discurso se vuelve omnipotente. Un repertorio de opiniones, todas en su derecho, todas aprisionadas en el mismo sueño totalizador y totalitario. Ningún espacio interior para que los discursos jueguen la oda, ningún movimiento ascensional, ninguna lección socrática. Ni dialogio ni tragedia. Ni trascendencia ni sublimación. Sólo el tema religioso en una economía de consumo, como parte de una grotesca y tecnológica diatriba.

Bibliografía

- Butler, Judith (1990), *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge.
- (1993), *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*, Nueva York y Londres, Routledge.
- Crapanzano, Vincent (1992), *Hermes' Dilemma and Hamlet's Doubts. On the Epistemology of Interpretation*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Dyson, Esther (1995). "If You Don't Like It, Leave It". *The New York Times Magazine*, 16 de julio.
- Freud, Sigmund (1912a) [1962], "Institutes and Their Vicissitudes" (1913), en *Freud: General Psychological Theory*, Nueva York, Collier Books.
- (1912b) [1963], "Metapsychological Supplement to the Theory of Dreams" (1911), en *Freud: General Psychological Theory*, Nueva York, Collier Books.
- Gilligan, June (1982), *In a Different Voice. A Feminist Approach to Psychology*, Cambridge, Harvard University Press.
- Grosz, Elizabeth (1990), *Jacques Lacan: A Feminist Interpretation*, Londres y Nueva York, Routledge.
- Haraway, Donna (1991), *Simians, Cyborgs and Women: the Reinvention of Nature*, Londres, Free Association Books.
- Kristeva, Julia (1986). "Women's Time", en Toril Moi (org.), *The Kristeva Reader*, Oxford, Basil Blackwell.
- Lacan, Jacques (1977). "The function and field of speech and language in psychoanalysis", en *Écrits. A Selection*, Nueva York, Tavistock Publicatons.
- (1982). "A Love Letter", en Mitchell, Juliet y Jacqueline Rose (eds.), *Psychoanalytic Sexuality. Jacques Lacan and the Ecole Freudienne*, Nueva York, W. W. Norton & Company, Inc.
- Patterson, David (1988), *Literature and Spirit. Essays on Bakhtin and his Contemporaries*, Kentucky, The University Press of Kentucky.
- Ricoeur, Paul (1974), *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, Evanston, Northwestern University Press.

Segato, Rita Laura (1995). "Christianity and Desire. The Biblical Cargo". Núm. *Antropología* 194. Departamento de Antropología, Universidad de Brasilia.

Snow, Alucoper Rosanne (1992). "Will the Real Body Please Stand Up? Boundary Stories about Virtual Cultures", en Benedikt, Michael (ed.), *Cyberspace. First Steps*, Cambridge, Mass., The MIT Press.

(1995). *The War of Desire and Technology at the Close of the Mechanical Age*. Cambridge, Massachusetts, The MIT Press.

Thomas, David (1992). "Old Rituals for New Space. Rites de Passage and William Gibson's Cultural Model of Cyberspace", en Benedikt, Michael (ed.), *Cyberspace. First Steps*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press.

Tucke, Sherry (1995). *Life on the Screen*. Cambridge, Mass., The MIT Press.

Waever, Michael (1990). *The Letters of the Republic. Public Culture and the Public Sphere in Eighteenth-Century America*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

— (1992). "The Mass Public and the Mass Subject", en Calhoun, Craig (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Mass., The MIT Press.

Zizek, Slavoj (1993). "Is it possible to Traverse the Fantasy in Cyberspace?", en Wright, Elizabeth and Edmead Wright (eds.), *The Zizek Reader. Beyond Blackwell*.

Lecturas técnicas de divulgación consultados sobre Internet

Levine, John R. y Carol Batoudis (1991). *The Internet for Dummies*, 2^a ed., Foster City, Calif., Books.

Maleki, Kelly, Nathaniel Wice y Ben Greenman (1994). *Archer*, Nueva York, Random House Electronic Publishing.

Warren, Deanna (1996). *Ask Deanna - about Cyberspace*, Nueva York, Times Books, Random House.

Weiff, Gary y Michael Stein (1995). *Archer Madiros. An Official Guide to the Online World*, Bee'chey, Peachpit Press.

7. LA INVENCIÓN DE LA NATURALEZA; FAMILIA, SEXO Y GÉNERO EN LA TRADICIÓN RELIGIOSA AFROBRASILEÑA⁷

1. Introducción

Cada sociedad humana o época tiene, de manera manifiesta, un núcleo de preocupaciones o temas alrededor de los cuales se construyen aspectos importantes de sus sistemas simbólicos. El trabajo del antropólogo, como intérprete, consiste en detectarlos, explorar analíticamente su tratamiento en la cultura en cuestión y arrojar luz sobre el modo en que orientan la interacción social. Seguro intentaré demostrar, en los cultos xangô de la tradición negra, uno de los motivos recurrentes en las representaciones y la organización social de sus miembros es un esfuerzo sistemático por liberar las categorías de parentesco, personalidad, género y sexualidad de las determinaciones biológicas y biogenéticas con las cuales están ligadas en la ideología dominante de la sociedad brasileña así como desplazar a la institución del matrimonio de la posición central que ocupa en la estructura social, de acuerdo con esa ideología. A mí entender estas dos características de la visión del mundo del xangô pueden relacionarse con la experiencia histórica de la sociedad esclavista en el Brasil, ya que de ella surgió el grupo humano creador del culto.

Esta temática suscitó mi atención debido al énfasis esporádico puesto por algunos miembros con quienes me vinculé en ciertos aspectos de su vida social y de la mitología del xangô, así como por los asuntos que mencionan con mayor frecuencia en sus conversaciones. Como trataré de demostrar tanto el principio de indeterminación biogenética como la concepción de matrimonio y la familia grupos del xangô pueden identificarse en: 1) la práctica de atribuir "santos hombres" y "santos mujeres" a hombres y mujeres, indistintamente, como tipo de personalidad; 2) el tratamiento dado por los mitos a los roles femeninos y masculinos de los orixás que componer el pantheon y a las relaciones de éstos entre sí; 3) la visión crítica de los miembros con respecto a los derechos deducidos de la maternidad de sangre o

⁷ Este texto se publicó originalmente en el *Revista Antropológica* 84, Rio de Janeiro, 1996. La presente versión de este trabajo incorpora algunas modificaciones.

biogenéticas; 4) la importancia asignada a la "familia ficticia constituida por la "familia de santo" y a la adopción de "hijos de crianza", en desmedro del parentesco basado en lazos de sangre; 5) la definición de los roles masculinos y femeninos dentro de la familia de santo, y 6) la homosexualidad de la mayoría de los integrantes masculinos y femeninos del culto, así como las normas relativas a la sexualidad que se revelan en el discurso y la práctica. En las siguientes secciones me referiré a cada una de estas cuestiones, señalando lo que tienen en común, y las vincularé a las vicisitudes de la familia negra durante y tras el régimen de la esclavitud, con el propósito de identificar un contexto histórico que permita comprender esta visión del mundo. Por otra parte, es importante destacar que los aspectos mencionados describen normas y comportamientos de los miembros iniciados o iniciantes y no de las personas que se acercan al culto como clientes esporádicos, en busca de soluciones para problemas específicos con el fin de pedir una lectura del oráculo de sanos (oraculares).

Antes de concluir, quería advertir que parte de mis datos podrían sorprender a los estudiantes de tema, así sucediera, por ejemplo, con las referencias a la aversión que muchos de mis informantes expresaron por el carácter de lejanía, y con mi énfasis en la homosexualidad, sobre todo femenina, como un aspecto estructural y no accidental o superfluo para comprender la visión del mundo del culto. Con respecto a lejanía, la literatura siempre ha descrito como la venerada orácia madre, en cuyo honor se depositan con devoción espléndidas ofrendas florales en todas las playas de Brasil. De acuerdo con mis informantes, ésta es apenas la faceta estereotipada y folclórica del oráculo, cuyas cualidades negativas se ocultan a los ojos del gran público. En cuanto a la homosexualidad femenina, las mujeres de los cultos afrobrasileños han sido caracterizadas reiteradas veces como perezosas e independientes (Lundes, 1953, 1967; Bastide, 1978a; Silverstein, 1979, entre otros), pero poco se habla de su sexualidad. De hecho, la alta incidencia de homosexuales masones entre los integrantes del culto ya es bien conocida y fue señalada y analizada en muchos trabajos antropológicos realizados en varias ciudades del Brasil (Lundes, 1946, 1967; Bastide, 1945, esp. 93-94; Ribeiro, 1969; Leacock y Leacock, 1975; Fry, 1977, entre otros), mientras que la presencia del comportamiento homosexual entre los mujeres fue objeto de menor divulgación y no ha merecido más de tres líneas en total dentro de la vasta literatura sobre las religiones afrobrasileñas (Ribeiro, 1970, p. 129; Fry, 1977, p. 121). Sin embargo, durante mi primer período de trabajo de campo en Recife, luego de haber vivido algunas meses en una casa de culto, y como resultado de mi creciente familiaridad con el pueblo del santo, llegué a interiorizarme de la práctica tradicional y muy generalizada de amor sálico entre la

gran mayoría de las hijas de santo de las casas en las cuales trabajé. En líneas generales, estas mujeres son bisexuales: los casos de homosexualidad exclusiva son escasos. La homosexualidad femenina constituye una tradición, una costumbre transmitida de generación en generación y, de acuerdo con mis observaciones, las madres no la ocultan a sus hijos y aun sus compañeros masculinos la conocen. Su negación, por parte de algunos padres o madres de santo interesados en ganar buena reputación frente a los legos que se acercan al culto, se debe a que enmascaran la contradicción existente entre este aspecto de la tradición del vudú y el sistema de valores dominantes en la sociedad brasileña.

Es posible que las peculiaridades del culto a las cuales aludo, tales como la aversión a lejanía y la aceptación de la homosexualidad, sólo estén presentes en Recife. En realidad, como es sabido, existen diferencias que caracterizan el culto de los oráculos en cada una de las ciudades donde éste se manifiesta. Por ejemplo, algunos oráculos que son muy importantes y suelen manifestarse en paseos en otras partes del país, como Odé (Oxossi), Obaluáié, Nanú, Oxumuré y Ixu, tienen pecos o ningún adepto exclusivamente consagrados a su culto en la tradición nágó de Recife. También difieren los repertorios musicales y los tambores utilizados. Pero las prácticas fundamentales, como la atribución de un oráculo a cada miembro como patrono de su identidad personal y clasificador de la personalidad (el *dowu-de-ori* o "dueño de la cabeza", véase Bastide, 1973a, p. 42, 1978, pp. 257 y 280; Ribeiro 1978, pp. 126-129; Mena, 1977, p. 17; Binon-Cossard, 1981; Lépine, 1981; Angras, 1983; Verger, 1981; Segato, 1984), así como el estilo de vida de los integrantes del culto, parecen no mostrar variaciones dramáticas en lugares distintos. Las diferencias mencionadas por los miembros que suelen viajar se refieren, sobre todo, al código de etiqueta, los comportamientos obligatorios durante los rituales y, como ya dije, los oráculos que descienden en las posesiones y se utilizan normalmente como modelos de identificación; también se alude a algunos de los mitos que hablan de la vida de los santos. Sin embargo, a pesar de los cambios en algunas cuestiones de credo, los valores, las concepciones y el estilo de vida que los viajeros de Recife dicen encontrar en casas de culto visitadas en otras ciudades parecen perfectamente compatibles con los suyos propios y les permiten una rápida familiaridad.

2. Los orixás como descriptores femeninos y masculinos de la personalidad

Uno de los aspectos fundamentales del culto es la relación de equivalencia que se establece entre los miembros y los orixás del panteón sobre la base de las similitudes de comportamiento entre unos y otros. Así, los orixás hacen las veces de una tipología para clasificar a los individuos según su personalidad.

En Relefe sum seis los orixás entre los cuales suele escogerse al santo que será adscripto mediante el proceso de iniciación que vincula, de manera simbólica y definitiva, a cada nuevo miembro y su "dueño de la cabeza". En la mayoría de los casos también se designa, entre esos seis, a un segundo orixá o oyantó (adjunto) para completar el cuadro de las afinidades espirituales del nuevo hijo de santo. De los seis, tres son masculinos y tres femeninos; la clasificación renite a su psicología, con prescindencia del sexo.

En general, cuando una persona se acerca por primera vez a una casa de culto, los miembros de ésta observan su comportamiento e intentan dar a el santo "con la cabeza", es decir, intuir cuál es su santo sin apelar al encanto o juego de cauris. Tanto el padre como la madre de santo de la casa, al igual que otros miembros, se empeñan en esa búsqueda de similitudes entre el recién llegado y uno de los orixás del panteón. En muchas ocasiones, cuando es difícil definir al santo desde el comienzo, se intenta ver si la persona en cuestión tiene un "santo hombre" o un "santo mujer". Con ese fin se tienen en cuenta especialmente ciertos aspectos, como la expresión facial y la actitud de la persona al tomar decisiones.

Así, es posible decir que los orixás, en su primera subdivisión en masculinos y femeninos, constituyen estereotipos de género. La posición entre ambos estereotipos se basa en unos pocos rasgos que cada grupo posee con exclusividad. Los "santos hombres" –y, por lo tanto, sus hijos e hijas– se caracterizan como "autónomos" en la medida de lo posible, mientras que los "santos mujeres" son "dependientes". La "antropomorfia" se señala como una característica de los santos masculinos, aun en el caso de Orixáqúassú, el viejo Orixálá, que es sumamente paciente y calmado; su opuesto, la "dependencia", caracteriza a los santos femeninos, incluida Iansá, que tiene un temperamento "caliente" y es voluntariosa, luchadora y agresiva. Aunque la autonomía, entendida como la capacidad de tomar decisiones y resolver problemas sin necesidad de orientación o estímulo externo, sea vista como un rasgo ventajoso, se dice que conviene a las personalidades masculinas en muy inflexibles y restringidas a las críticas. Por otro lado, los hijos e hijas de santos femeninos tienen la debilidad de depender de la aprobación o la dirección de los otros, y en muchos casos esa aprobación constituye el objetivo mismo de sus actos, pero se dice que esto no sólo les permite conseguir ayuda y consejo sino también cooperar y participar en iniciativas conduci-

das por otros. Debido a las ventajas y desventajas de cada uno de los grupos, el pueblo siempre considera mejor tener una combinación de un santo masculino y un santo femenino como "dueño de la cabeza" y oyantó, respectivamente, o a la inversa.¹ Sea como fuere, se estima que todo miembro tiene siempre una personalidad predominantemente masculina o femenina, la fisonomía de la criatura es "áspera", en tanto la segunda entesara rasgos faciales más delicados.

Dentro de cada categoría se habla asimismo de grados relativos de feminidad y masculinidad. Entre los sacerdos mujeres, Oxum, la última hija, es considerada como el epitome de lo femenino, sensual, ingenua, dulce e infantil, desesa de curar, ayudar y cuidar a los débiles. Lemaría parece un poco menos femenina porque es la madre de los orixás, por esa razón, más vieja e inflexible. A pesar de sus rasgos cariñosos, se muestra menos interesada en darse a los otros o prestarles atención. En general, es más distante y suabilidad se interpreta simplemente como "buenos modales" o " cortesía" en el trato. En el otro extremo, se describe a Iansá como una mujer masculina, con una personalidad cosa androgina. No ahorra esfuerzos para alcanzar sus objetivos y, en el papel de esposa de Xangó, es su compañera y co-aliada en la guerra pero no acepta encauzar con él. Aun así, si bien Iansá difiere de los otros orixás femeninos por su temperamento agresivo y la voluntad de vencer, comparte con ellos la disposición de acompañar a Xangó y cooperar con él en la empresa de conquistar la tierra de los Males (el célebre mito de Xangó), así como un sentido de identidad definido como femenino.

Por otra parte, entre los santos hombres, Ogum es considerado como el epitome de la masculinidad, el señor del trabajo y la guerra, un hombre solitario de la selva que no se relaciona humanamente con nadie; es tenaz, seducto, serio y objetivo. A Xangó se le ve como algo menos masculino que Ogum, por su carácter más emocional y afectivo. También tiene que apelar algunas veces a la protección de su padre, Orixálá, y su madre, Lemaria. Por último, Orixálá, el

¹ En un informe el culto que tenía los santos femeninos –Oxum y Iansá, combinación de la cabeza y oyantó, respectivamente– se considera de mayor rango social que el de cada

Me sentaría mucho más segura si tuviese a Xangó [su tercer santo] el segundo lugar y no a Lemá: así tendría un hombre a quien recurrir, un [santo] hombre siempre en qui brazo fuerte para apoyarme. Lemá es una gente muy fuerte, muy decidida, pero no necesita a un hombre. Xangó [puede] ir a la guerra... [.] Un exorcista me responde siempre dentro de mí un vacío que no consigo explicar. Entonces, cuando quiero resolver un problema difícil, fijo los pensamientos en mi tercer santo, Xangó, y parece que estoy con él, actuando como él. Xangó es masculino y quiere vivir sexualmente es más activa, más capaz de tomar una decisión rápida y arreglárselas sola en cualquier situación.

padre de todos, a pesar de describirselo como muy masculino por su grado de autoritarismo y la inflexibilidad de sus opiniones, muestra igualmente algunos rasgos comunes a Iemanjá y Oxum, entre ellos la suavidad y la ternura; es más paciente y tolerante que Ogum y Xangô. Esto resumen: aunque Orixalá tenga grandes diferencias temperamentales con respecto a Ogum y Xangô, se asemeja a ellos en la percepción de su propia persona como un agente fundamentalmente autónomo. Por consiguiente, la cualidad esencial para definir el género de la personalidad, esto es, el género del santo, no es el temperamento sino su sentido como agente autónomo o dependiente. Sólo esta última cualidad se interpreta como un componente relevante de la identidad de género del sujeto, indicada por el sauto que se le asigna.

En realidad, las cualidades clasificadas en esta cosmovisión como femeninas y masculinas no difieren en exceso de los estereotipos occidentales de comportamiento masculino y femenino, tal como se presentan en la literatura psicológica (véanse, por ejemplo, Williams y Bennett, 1975, y una síntesis en Archer y Lloyd, 1982). El abordaje del xangô también se aproxima a la psicología occidental en su reconocimiento de la existencia de componentes masculinos y femeninos en la psique de hombres y mujeres (Freud, 1962; en Michell, 1982, se encontrará un análisis actualizado de la teoría freudiana sobre la constitución bisexual congénita de la psique humana). La misma preferencia del pueblo del xangô por una combinación de un santo masculino y uno femenino en "la cabeza" de cada hijo o hija de santo también parece coincidir con descubrimientos recientes de la psicología occidental, relacionadas con las ventajas presentadas por los individuos de personalidad "andrógina" con respecto a quienes exhiben atributos exclusivamente masculinos o femeninos (Lipsitz Bem, 1974, 1975; Williams, 1979).

A pesar de estas semejanzas, no obstante, el culto destaca la peculiaridad de poner al alcance de sus miembros un sistema de clasificación de las personalidades como predominantemente femeninas o masculinas, en el cual se distingue con claridad este aspecto psicológico de otros componentes de la identidad de género de la persona. De hecho, el santo de ésta es independiente no sólo de su sexo anatómico sino también de su modo predilecto de expresar la sexualidad, vale decir, de la preferencia por compañeros homossexuales o heterosexuales (así lo bien señalado por Biern-Cossard, 1981, p. 132). Yo insisto: escuché a varios padres y madres de santo comentar el deseo de algunas mujeres y homosexuales masculinos de ser iniciados como hijos de Oxum, y criticar esa preferencia como una muestra de ignorancia de los "fundamentos" del culto; a su juicio, Oxum describiría la personalidad y no la sexualidad del hijo. Por otro lado, hay hombres de definida orientación heterosexual que son hijos de Oxum, así como no es infrecuente que un homosexual tenga a Ogum como dueño de la cabeza.

Para terminar, conviene advertir que no existe una preferencia generalizada por santos femeninos o masculinos. Cada uno de ellos tiene ventajas y desventajas, virtudes y defectos, y muestra asimismo un tipo de talento específico que le permite ejercer un estilo propio de liderazgo. En este sentido, el culto difiere de lo que Jean Miller (1979) caracteriza como una desvalorización sufrida por los atributos del carácter femenino en la cultura occidental.

3. Roles masculinos y femeninos en las relaciones entre los miembros de la familia mítica

La familia mítica de los orixás combina elementos típicos de la familia patriarcal característica de la clase dominante brasileña con concepciones claramente no patriarcales. Por su edad y posición, Orixalá, el padre, tiene una autoridad potencial sobre las otras deidades, pero debido a su temperamento pasivo, casi femenino, sólo la ejerce en contadas ocasiones. De hecho, es a menudo la que abusa de su fuerza darda² y de su propia mujer, Iemanjá, que lo "engaña" con un orixá de estatus superior, Oxum.³ Pero Orixalá, aun quien tuvo una hija, Oxum,⁴ permanece lejos de reclazarla, adoptó a Oxum y la crió con los mayores cuidados. Esta hija de estirpe se concentró enteramente en la feminidad y protección del padre de los orixás, a quien retrataba con mucha devoción, encendiendo y lavando para él y atendiendo solicitamente todas sus necesidades. Por eso ambos muestran tanto afecto mutuo.⁵

A Iemanjá, la madre, se le reconoce la segunda posición de autoridad, pero se la concebe como apática, falsa y poco dispuesta a velar por las necesidades

² Dos episodios retratan a Oxum trillando por la espalda a Orixalá. En uno de ellos, la primera toma una *macumba* perteneciente a Orixalá, el segundo un recipiente de botín, elemento de complejo ritual de este orixá y suero o albaricoque, que Iemanjá puede servir en contacto con la piel e iniciar el agua sagrada. En otra oportunidad, lo que se quejaba se quejaba de una herida en la pierna y, diciendo que lo curara a, le presentó y permaneció cubriendo la lesión con una venda. En ambos casos, Orixalá llorando de dolor, por lo cual Oxum lo curó y que acudió a sacarla.

³ Se dice que Iemanjá fue una esposa falsa y fría con Orixalá: no le devolvía ni se encargaba de la casa y los hijos. También se menciona que "engañó a viejo con Orixalá" (un viejo de "tildos" supuestamente de los de aquél) y tuvo otro, a Oxum, que no es hija "legitima" (en el sentido de sangre) de Orixalá, sino hija de otra vez.

⁴ Se habla además de otro caso de adopción paterna. Ilobó, un hijo de Oxum, habría sido criado en la selva por Obatalá. Un día, al ver que Ilobó se había convertido en un joven fuerte y apuesto, Oxum pretendió que volviera con ella, pero él se negó y prefirió permanecer con Obatalá.

sidades de las demás. Por lo tanto, la autoridad de que disfruta como madre de los *orixás* es vista por los miembros como un privilegio merecido. Oxum, por el contrario, representa a la madre de crianza que se encarga de los hijos de los otros *orixás*. Se dice que es "proveedora", atiende las necesidades de los otros y, en consecuencia, merece el reconocimiento dado a una madre. Mientras que Iemanjá se hace acreedora a obediencia y respeto, los sentimientos despertados por Oxum son el cariño y la gratitud. De hecho, los adeptos del culto cuestionan en innumerables conversaciones la maternidad "de sangre" como fuente de legitimidad para la autoridad de Iemanjá. Esta legitimidad y los derechos derivados de ella son objeto de intensas críticas porque, según se argumenta, se fundan en su papel meramente biogenético de procreadora. Solo los miembros iniciados como hijos o hijas de Iemanjá discrepan con este punto de vista y, en la tradición negó de Recife, suelen ser vistos con cierta antipatía. De acuerdo con los testimonios, se parecen a Iemanjá por apelar con frecuencia a privilegios y prerrogativas, así como por su apego a las normas y formalidades.¹ Este tipo de comportamiento se

¹ A continuación transcribo algunos de los testimonios que recogí sobre Iemanjá y sus hijos.

C. No me gusta hablar de estos, la verdad, pocas veces en sé lo que pienso sobre Iemanjá, pero ya escuché a más de mil personas decir las mismas cosas: fui a San Pálito, fui a Rio, y en todos partes ven que la gente tiene la misma opinión. Yo entro a mi hija de Iemanjá me inhibe completamente y no soy capaz de estar con espontaneidad, nos entromos en las vibraciones, ¡Es que te sientes edificada! Y yo sé que quiere decir la palabra "madre". [Canción.] Ella da esa protección, ese cobijo, y el hijo se siente engendrado, dueño de la verdad. Por un lado, parecen muy trasculos, muy atables, tienen esa humildad, pero en el fondo son muy arrogantes y uno ni idea sabe cuál estará pensando. Imanjá revela lo que plantea de uno. Tienen buenas modalidades, pero no son sinceras. Esas es exactamente lo que significa ser madre, la mentalidad de madre se siente superiora a todo e mundo.

J. Cuando estoy frente a un hijo de Iemanjá siento me sienta cómoda. Parece que siempre estar jugando a la gente. Es como si interactuar con uno por cortesía, por obligación. Nunca son capaces de ayudar sinceramente a otra persona. No son abiertos. Casi da la espalda, es como el gato de marina se sienta de donde viene. Pero lesjos de Iemanjá uno da la mano, uno a quien uno se divierte libremente. No le gustan las amarillas. Tú das los veinte céntimos y dirás homenaje a Iemanjá, aunque no les guste porque es madre. Tiene influencia y autoridad porque es madre.

L. Un hijo de Iemanjá jamás habla verdaderamente bien de nadie. Parece que se compadezcan de sus problemas, pero por detrás la mejor se ríen de uno. No se puede leer la mente de un hijo de Iemanjá, son falsos. Muchos de ellos no pueden tener sentimientos verdaderos. Son egocéntricos, envidiosos, incapaces, escrupulosos, pero no dudarían en traicionar para conseguir algo.

asocia a la maternidad "legitima" de Iemanjá, en oposición a la maternidad "verdadera" de Oxum.

Ocum, el Ijuju mayú, es señalado como la deidad que goza de derecho de primogenitura y, por lo tanto, puede llevar la corona. Exhibe las atenciones, el porte y la responsabilidad de un rey.² Sin embargo, Xangô, gracias a su astucia y por medio de su eridid, se apodera de la corona de Ocum.³ A pesar de no poseer ninguna de las tres cualidades de su hermano, I, ni vez más se pone en duda el principio del nacimiento y la sangre.

Según el mito, Iansá era hombre en un pasado remoto y se convirtió en mujer en tiempos más recientes. Pero, como mujer, rechaza la maternidad y algunos la califican de estéril; otros, en cambio, dicen que dio a luz hijos que entregó a Oxum para que los criara (la entrega de hijos para que otro los críe es mencionada como una práctica habitual entre los *orixás*). Además, Iansá es considerada a los espíritus de los muertos o *egregios*, lo cual es visto como la más masculina de todas las actividades posibles (solo los hombres pueden oficial y

¹ La hija de Iemanjá, Iemanjá es también conocida como Iemanjá Iemu. [...] Es una señora muy modesta, con dos cualidades: mujer y rey. Se sobreviene mucho tiempo en el fondo del mar, es porque, a pesar de ser mujer tiene autoridad. En este sentido, tiene belleza por su belleza y claridad por su eridid. Es la reina del mar, dominio sobre los peces. Es una personalidad fuerte, esto último, pero mantiene los buenas costumbres, la dignidad. El poeta dice que los hijos de Iemanjá son lúbos, pero eso es porque tienen una apariencia tranquila, aunque en el fondo sean lúbos, no, la maternidad. En este sentido, merece regular.

² Sobre Ocum, a quién yo veo tiene lo siguiente:
Iemanjá iba a dar la corona a Ocum, pero Xangô nació una atmósfera, y se quedó con ella. Ocum es muy carmesidor. Xangô es avorvotado, egungón, y llega a ser rey. Pero Ocum tiene esa apariencia de rey, y Xangô no. Ocum parece herido, la compostura, la seriedad, la apariencia de un rey, porque tiene nobleza. Xangô es exactamente la contraria es rey pero no tiene nobleza, ni rey. Una vez que los hijos de Ocum son sencillos, serios.

³ El mito cuenta que Xangô, en vez de apoderarse de la corona de Ocum, quisiera conquistarla en el fondo de éste y se apresuró al lugar donde iba a realizarse la ceremonia. Allí, Iemanjá ordenó apagar la luz para comenzar y Xangô, al abrigo de la oscuridad, se cubrió con una piega de ropa y se escondió detrás. La piega del ropa le sirvió para hacerse pasar por Ocum en el momento en que lo acudía la locura, porque este culto, para el primogenito, es considerado un gran preludio de celos. Una vez que la corona se coloca sobre su cabeza y vuela la luz, todo el mundo voi a ver se trata de Xangô, pero ya era tarde para desandar el camino. Los miembros del culto imitan la imagen de su hermano en la noche con una piega de ropa como representación simbólica de Xangô. En aspecto digno de señalar es que quien encabeza la corona, estos legalmente de su investidura de rey, es Iemanjá y no Ocum.

ayudar en los rituales dedicados a los espíritus de los muertos). Se la describe como un *oso* o guerrero, que lleva una espada y muestra un temperamento agresivo. En el extremo opuesto, como ya lo señalé, Orixalá es visto como un padre con temperamento femenino.

Por último, es interesante analizar el comportamiento de las dos parejas constituidas, la de los progenitores, formada por Orixalá y Iemanjá, y la compuesta por Xangó y Lansa. Según demostraré, en ambas una incompatibilidad esencial separa a los esposos. De acuerdo con los amistés, la pareja progenitora es incompatible debido a sus diferencias en torno del uso de la selva. Mientras que Iemanjá es en el Brasil la señora del mar y del agua salada, Orixalá abominia de la sal, el mar y la comida salada. Las comidas para las ofrendas de Orixalá se preparan sin sal y se dice que un hijo o hija de este santo puede llegar a morir si acude a la playa o algún elemento ritual de ese orixá entra en contacto con el agua de mar. De manera similar, Lansa y Xangó, a pesar de ser los únicos formalmente casados, discrepan con ferocidad en relación con el carnero y también son incompatibles en lo tocante al mundo de los muertos. Por un lado, Iansá aceptó casarse legalmente con Xangó pero nunca cohabitó con él, porque éste come carne y ella detesta la mera mención de ese animal. Por otro, Xangó es el único orixá que no puede entrar a la habitación de Igbalé (donde, después de la muerte, residen los egos o espíritus de los antepasados) y tiene aversión a la muerte y los egos, espíritus sobre los cuales *"vou justamente lutar"*.

Todas las otras parejas mencionadas por los mitos, sean heterosexuales o homosexuales, son inestables. Xangó seduce a Oxum, a quien raptó del palacio de su padre, según unos, o bien se la saca a Ogum, según otros, pero ambos mantendrán una relación esporádica como amantes. Lansa fue amiga de Ogum pero "estuvo, no obstante, con Xangó". Oxum sedujo a Lansa pero luego la abandonó; por último, algunas versiones hablan de una relación entre Ogum y Odé, quienes, a pesar de ello, siguen en su vida solitaria en la selva.

Todos esas relaciones entre los orixás expresan una negación colérica de los principios sobre los cuales la ideología dominante en la sociedad brasileña basa la construcción de la familia. El matrimonio y el parentesco de sangre son desplazados de la posición central que ocupan en el marco de esa ideología. En la sección anterior pudimos de manifiesto que la atribución de un *orixá* a la "realidad" de la persona subvierte el determinante natural del sexo biológico en la definición del género de la personalidad. En esta sección veremos que la determinación biológica de los roles familiares presupuesta por la ideología patriarcal es sistemáticamente transgredida por el aspecto androgino de Lansa y la pasividad del padre; esa transgresión también se pone de relieve en la existencia de un caso de adopción paterna por parte de Orixalá y en la importancia asumida por la relación entre este y su hija de crianza, Oxum. Del mismo

mismo, se relativizan los derechos "de sangre" de Iemanjá y Ogum, la primera en posición de madre y el segundo en posición de heredero. Por otra parte, en la incompatibilidad simbólica de las parejas miticas se expresan conceptos relacionados con el matrimonio que caracterizan la visión del mundo del culto.

En las próximas secciones intentaré mostrar la reaparición de estos mismos temas en la organización social. Quiero aclarar que no pretendo haber agotado el contenido de los mitos del xangó; sólo extraigo los fragmentos que suelen invocarse en el transcurso de la interacción social, a modo de comentario por parte de los miembros.

4. Matrimonio, familia y familia de santo entre los miembros del culto

Mientras que la familia patriarcal siempre fue característica de las clases altas brasilienses, entre las clases bajas y sobre todo en la población negra y mulata se encuentran formas de organización familiar similares a las consideradas trágicas del parentesco afronorteamericano. El pueblo del culto refleja esta tendencia y muchas unidades pertenecen a familias del tipo descrito en la literatura cubio "matriarcal" (Smith, 1956), "familia materna negra" (King, 1945) o "unidad doméstica consanguínea" (en oposición a la "unidad doméstica familiar", Clarke, 1957). De todas maneras, la organización de las unidades domésticas exhibe una enorme variedad de formas. La mayor parte de las casas son habitadas por una mezcla de personas relacionadas por parentesco consanguíneo. Iluminado "legítimo" por los integrantes del culto, y personas no relacionadas por ese parentesco de sangre.

Un patrón común es, por ejemplo, una unidad doméstica liderada por una madre de santo, que podrá vivir con hijos de crianza pertenecientes a más de una generación y/o algunos hijos "legítimos". En general, algunos de los hijos de crianza también serán sus hijos de santo; es posible que otros hijos de santo vivan igualmente en la casa. La madre de santo podrá tener o no un compañero sexual masculino que viva con ella o la visite, y mantener al mismo tiempo una compañera femenina. Como alternativa, quizás solo vive en compañía de otra mujer, que podrá actuar como "madre pequeña" o segunda persona a cargo de la casa; este último es un patrón muy común. Puede haber también otros residentes: amigos, parientes de sangre o parientes "de santo", que la ayudarán en las tareas necesarias.

Otras unidades son encabezadas por padres de santo, aunque esta situación es menos frecuente porque el culto cuenta con más mujeres que hombres. En este caso, el jefe de la casa podrá tener hijos "legítimos" y/o de crianza, muchas veces de distintas generaciones, además de una mujer o un compañero

sexual masculino y, durante a giros períodos, los dos al mismo tiempo. Algunos de sus hijos de crianza tendrán sei hijos de santo. Es igualmente posible que vivan en la casa y celebren con él algunos amigos y parientes de sangre y no de santo, pero es importante advertir que en todos los casos la composición de las unidades domésticas es inay mestable, a causa de la gran movilidad de los miembros. También quiero destacar que todas las variantes mencionadas se verificaron en casos concretos.

Las casas de madres de santo y la mayoría de las casas donde se criaron de santo son encabezadas por mujeres, incluso cuando tienen marido. En general, los esposos de las mujeres del culto, cuando viven con ellas, no ejercen autoridad alguna en el hogar ni tomar decisiones. Entre los miembros del culto predominan las uniones consensuales, por lo común de breva duración (llamadas relaciones de concubinato en Bolivia y analizadas en Fraizer, 1942; Herskovits, 1943, 1966, y Ribeiro, 1945). Los padres de santo de orientación preponderantemente heterosexual y que tienen esposa suelen visitar alguna otra casa o "clínica" en la cual tienen otra mujer. Como ya dije, los parientes ficticios, suoi hijos de crianza o miembros de la familia de santo del jefe de la casa, en general forman parte de la unidad doméstica; también es frecuente la presencia de residentes temporales. El cuadro se completa, además, por la costumbre muy habitual de dar y recibir hijos de crianza, con carácter temporal o permanente, y la presencia frecuente de compañeros homósexuales de los hombres en las casas. La adopción (no legal) de niños es una actividad sumamente valorizada por madres y padres de santo; los parejas homossexuales acostumbran enfatizar en la crianza de los hijos situación más común entre las mujeres pero en modo ninguna desconocida entre los hombres.

A la luz de mis observaciones y de los testimonios recogidos, llegué a la conclusión de que, en el medio social del culto, las uniones consensuales pueden definirse simplemente como acuerdos más o menos estables entre dos individuos cualesquiera que deciden coexistir, cooperar y mantener una interacción sexual. En síntesis, la bisexualidad es a mi juicio la orientación predominantemente entre los miembros del culto, impresión fuertemente confirmada en los testimonios de mis informantes y que coincide con las informaciones obtenidas por Peter Fry en Belém de Pará.¹

Un padre de santo que se explica bien en todo el Brasil y especialmente en Pará y Maranhão, si uno observa con cuidado, se verá en ciertos tratos para encontrar un padre de santo o una madre de santo totalmente ortodoxos en materia de sexo. Todo viene al punto (la). Y le dijeronle (el sacerdote), en parte, en provecho de la bendecida sexual (1977, p. 121).

Otro aspecto fundamental para la comprensión del tema en cuestión es la idea de los miembros de que la vida del culto es virtualmente incompatible con el matrimonio, tal como éste es definido por la sociedad en general. Por otra parte, habrá que recordar que la ideología dominante de la sociedad brasileña ve a la mujer como subordinada al hombre; esa incompatibilidad se destaca particularmente con respecto a las mujeres y se expresa de distintas maneras. En primer lugar, la mayor parte de las mujeres que tienen una relación estable con un hombre en el momento de acercarse al culto constatarán que sus compañeros mostraron una temeraria oposición a ese acercamiento. En estos casos, sólo cuando el santo, en su insistencia en "madre", llega a negar la vida de la hija en enfermedades, desmayos y/o penitencias o pruebas de desequilibrio mental inminente, los maridos, preocupados por la opinión pública, se someten a su deseo y aceptan la maternidad de la mujer. De todos modos, en muchos de los casos registrados esas uniones terminan poco después de la entrada de la mujer al culto. Padres y madres de santo advierten antes y a veces consiguen una breve charla inaugural, durante el primer ritual de la iniciación, a recordar que las responsabilidades y agradecimientos exigidos por el culto están en abierto conflicto con las expectativas de obediencia y devoción reiteradas con la vida de casada de acuerdo con los valores vigentes. Otra cosa es decir las periódicas salidas del hogar durante varios días para ayudar en los rituales de la casa de santo, así como la frecuente demanda de abstención sexual requerida tanto para entrar al cuarto del santo (donde se guardan los píldoras de balsamento y los símbolos rituales) como para que este pueda bajar en posesión, y los largos períodos de reclusión durante la iniciación y los rituales de sanación, exigen un grado de libertad no permitida por un matrimonio ortodoxo. Los dirigentes del culto reiteran hasta el cansancio la prioridad del culto sobre el matrimonio y esperan que éste acabe perder una parte significativa de la influencia que tenía sobre la mujer.

Además, el desaliento ante la institución del matrimonio por parte del culto se indica en la ausencia de toda forma de ritual para la legitimación religiosa de ese vínculo. Por otra parte, se proclama con insistencia que, una vez que una persona (sobre todo una mujer) entra en el culto, sólo el santo gubernará su vida y que, antes que a nadie, se debe lealtad y obediencia.² En

¹ El siguiente testimonio daña con claridad esta tesis: «Babá una fantasía y exiosa mucha desafío» (de Reuter).

² Una vez vino con un hombre que ya nació. Se burló y me habló diciendo que yo no aceptaría vivir con él, me iba a matar. Pero yo quería ser santa, y a lo mejor el hombre no debía quererme con el destino de la casa porque en la casa al fin... tiene el nombre inviolado. Era una hija de Nazaré. La ducha y vestida como... y vivió ahí pegada. ¡Tenía porcentaje de natalidad alta! «Dijo de Nazaré soy yo vivegic Benjamín les doy a pedir la

muchos casos, la autoridad del santo llega a ser un motivo proteccional para ella frente al marido, y no es infrecuente que el santo de una mujer poseida amenace con gravedad o dé consejos imperativos al marido, lo cual genera situaciones que serían impensables en el contexto fuertemente patriarcal de la sociedad nordestina en su conjunto.

Entre los hombres también son notorias algunas regularidades. Todos los padres de santos que conocií mantienen o habían mantenido más de una compañía sexual simultáneamente, lo cual solía ser de conocimiento público. Los miembros del xangô consideran que ese tipo de promiscuidad (que no incluye el incesto) tiene el mismo papel que el celibato de los sacerdotes entre los católicos. De hecho, la libertad sexual de los padres de santo, sólo medida con respecto a las relaciones con sus propios hijos e hijas de santo, asegura que su disponibilidad no sea inhibida por las exigencias de vínculos familiares intensos y excluyentes. Como argumenta Fry, al intentar explicar la presencia de

americidad/patria de Oricula sobre Xango [el dios-dono de mi hija, la mujer poderosa y abierta narradora de la historia], ¿Qué dice el hoy?

"Médecos."

"Bueno, no verás otra villa como este cari ella." Había mucha gente presente en los yertos y fiestas hoy se acostumbra, pero yo no lo creí. Al doctor no se le ente, estaba, comiendo con el cuando pasó la voz, los perros se me quedaron comiendo hasta y me impidieron entrar a las iglesias. Yo fui preparando lo que podía. No pude invitar. Tenía un diente por extraer y que se romió, pero me daban lista una y lloré. Me quedé sin poder devorar durante un tiempo y me llevaron a la clínica. Un poco después conseguí bajar a la voz y dije que quería el santo y que le daría algo de dinero para que se fueran; que estabamos muy tristes porque que el santo no quería vernos juntos, así que debíamos bajarle inmediatamente que no queríamos impacito y me quedé sin voz. Así habló él:

"No, no, si es así yo nosara me traigo a mucha". Cuando dieron las seis junté las cosas de d., y fui todo lo que pude en necesitar. Y cada vez que la fuerza de Oriculá me dejaba por un momento, fui sola. ¡El dijo! "Pero E., si es para venir erroneo, vive y si tuviera vives, ¡Quédate tranquila, dejan de salir!" Se fue a las entrañas de la muerte. Yo acorralé hasta el portón sin llamar ni decir una palabra. Yo iba estaba en mi. Cuando volvi, lloré tanto que el que me iba a dar un mangu. Todo el mundo lloró. Dos días después Ogum bajó [en persona] y dijo: "No quería ser amado y derramar lágrimas por ningún hombre. Mi hijo amo debe pensarlo y preocuparse por causa de ningún hombre." Ogum es el enotro santo de la tribu de E. Entonces todo se terminó y yo llevé más. Invocué a Iyapa Orixalá en su torojo y me dijeron que de allí en adelante podíamos gustarnos cualquier persona porque en otra de carne, era malvada, pero que ningún hombre politivento a mi casa para ser dueño, los dueños de la mi casa eran solo ellos, mis hijos. Padre solo es mi amo, un hombre polvillo visitarme, me da a poder, pensar algo. E. [pero] en otra hora llege y podrás quedarte para ser el y yo, el dueño de la casa.

muchos homosociales en las casas de culto de Belém, un líder que carece de familia dispone con mayor libertad de sus garnachas y puede reinventarlas casi totalmente en el culto (Fry, 1977, p. 118).

Las polémicas sobre el carácter sistemático o anárquico del parentesco afroamericano comenzaron a principios de la década de 1940. En esos primeros años, Franklin Frazier examinó las clases bajas de Brasil que se agrupaban en torno de los candomblés como carentes de una base familiar consistente y reconocible (Frazier, 1942, pp. 470-478), y consideró el casamiento y los arreglos de compañías sexuales como prácticas feéricas. Por ejemplo, decía lo siguiente sobre un importante padre de santo del candomblé bahiano: "el comportamiento sexual de mi informante era extraordinariamente promiscuo" (Frazier, 1943, p. 103). Herskovits pretendió contradecir las apreciaciones de Frazier y intentó atribuir lo que parece casual o desorganizado en el parentesco afroamericano a la persistencia de concepciones africanas sobre la organización familiar en un nuevo medio social, "la familia poligámica africana habría sido 'reinterpretada' en términos de compañías sexuales (multiples sucesivas y una simultáneas)" (Herskovits, 1946, p. 58). En el caso de las poblaciones negras del Caribe y Estados Unidos, la variabilidad e instabilidad de los arreglos domésticos se vieron, en general, como una consecuencia negativa de factores económicos (Smith, 1956; Clarke, 1951), históricos (King, 1945) o demográficos (Osterbecht, 1965). Las unidades domésticas matrifocales fueron juzgadas como defectuosas y el parentesco, como una consecuencia del deterioro social.

Más recientemente, Reginald Smith, quien en la década de 1950 acuñó el término "matrifocal", reaccionó contra ese enfoque y volvió a destacar el carácter sistemático del parentesco afroamericano. Según este autor, las clases bajas en general y las poblaciones africanas en particular no tienen hijas casadas, como las clases medias, en la familia nuclear, sino en la voluntad de la madre e hijos (Smith, 1970, p. 67). Lo cual no debe interpretarse como una falta de sistema sino como una forma de organización alternativa.

En esta misma línea de pensamiento, autores como Stack (1971) y Tanner (1974) pretendieron encontrar un modelo para demostrar que las relaciones de parentesco entre los negros norteamericanos de clase baja son sistemáticas y no desorganizadas. Según Stack, la inherencia de este sistema de parentesco puede comprobarse si se toman en cuenta las estrategias articuladas en el parentesco y tratarán los lazos de afinidad y, de ese modo, ampliar la red de relaciones con las cuales podrá contarse en caso de necesidad. En los términos utilizados por Tanner, "el sistema de parentesco afroamericano prioriza la flexibilidad" y depende de redes extensas y relaciones "que pueden ponerse en juego según las necesidades": "muchas veces, parientes (consanguíneos) viven juntos y unos se ocupan de los hijos de otros" (1974, p. 153). Una de esas

estrategias reconocidas consiste en la existencia de "familias domésticas con fronteras elásticas" (Stack, 1974, p. 128), vale decir, adaptables a cambios frecuentes en su composición y abiertas para dar cabida a todos los parientes con los que es necesario, al extremo de que a veces es difícil decir en qué casa vive un individuo determinado (ibid., p. 110). Otra estrategia observada es la de intentar de manera sistemática las posibilidades de éxito de las uniones cónyugales, sin que todo instituir una estabilización constante a una familia nuclear implique la pérdida de un paciente para lo real de parentesco consanguíneo de la cual proviene uno de los cónyuges. Si se emigran, y a pesar de que las relaciones verticales entre madre e hijo y las relaciones horizontales entre hermanos son los ejes del sistema y desplazan al movimiento de la posición de pivote, los vínculos de identidad con la red consanguínea del cónyuge siguen disponibles y pueden reactivarse.

En Rehle, esa sistematización clínica y novedosa familia combina la atención a los nietos (Stack y Tamm en la familia de santo) y la ausencia de atribución a las normas de parentesco ficticio. La gran diferencia entre el parentesco descrito por estas autoras y el que me interesa aquí es que el primero todavía se apoya en la consanguinidad como fundamento de los vínculos familiares, mientras que el segundo no atribuye a la sangre ese significado relevante. Intentare mostrar dos puntos importantes en relación con la familia de santo. El primero retoma la cuestión de la negación del parentesco como institución central de la organización social, una cuestión que, como quedó claro, además de ser importante para entender el conceptoamiento social de los miembros del culto, está señalada por la incompatibilidad simbólica de las parejas mixtas y también es designada por Stack y Tamm como una de las estrategias cruciales para comprender el parentesco de los negros de clase baja de América del Norte. Como trataré de demostrar, este tema está igualmente presente en la estructura de la familia de santo. El segundo punto consistiría en exponer la relevancia de las determinaciones biológicas en la definición de los roles sociales dentro de la familia de santo, en contraste con el intensismo biológico que gobierna la definición de los papeles rituales.

La familia de santo representa la cristalización de un sistema de normas básicas de interacción expresadas en términos de parentesco. El núcleo de esta familia religiosa ficticia está compuesto por una "madre" o un "padre de santo" y sus "hijos de santo"; su lugar es la "casa de santo", donde vive el padre o la madre, aunque no es necesario que en él residan todos los hijos. Lo que caracteriza este lugar es que en él se guardan las piedras de basamento y los tumbuhum pionieriales pertenecientes al cargo del líder de la casa -madre o padre de santo-, así como los pertenecientes a algunos de sus hijos de santo (véase Varellón, 1986). El eje de este sistema de parentesco ficticio es la relación

vertical existente entre el líder de la casa de santo y sus hijos de santo. La relación entre hermanos de santo ocupa el segundo lugar e importancia. Aunque toda iniciación requiere la participación ritual de un padre y una madre de santo de nuevo hijo, éste sólo se considerará miembro de la casa de uno de ellos; en general, la casa donde se celebra la ceremonia. Por consiguiente, puede decirse que hay familias de santo encabezadas por hombres y otras encabezadas por mujeres, sin que esto implique diferencia alguna en su estructura. Si el líder de la casa es hombre, él o el iniciante designará una madre de santo para convertir en el ritual de la "rechura"; si el líder es una mujer, se invitará a un padre de santo.

Después de la iniciación, padre, madre, hermanos y hermanas "legítimos" -de sangre, según el vocabulario de los iniciados- del nuevo hijo de santo, si los hay, quedan relegados a una posición secundaria, y los nuevos parentes ficticios comenzarán a ser designados con estos términos y sustituyen a aquéllos en todas las prerrogativas que tangencian los lazos de solidaridad, obediencia, respeto, etc. Una vez más, las normas del culto relativizan los lazos biológicos. No puede haber -y, enciosamente, nunca hay- superposición entre el parentesco religioso y el parentesco "legítimo". Esta superposición se considera como una especie de incesto, aunque no se emplee este término ni ofrece equivalente. Una persona no puede ser madre o padre de santo de sus hijos legítimos, ni de su padre o madre legítimos, ni de su cónyuge o compañero sexual actual o anterior. Un padre o madre de santo no puede convertirse en compañero sexual de uno de sus hijos de santo, y cuando esto ocurre, la situación termina en general con el alejamiento violento de hijo o hija.

Debe señalarse una omisión significativa, no hay nada prescriptivo en cuanto a la superposición entre parentesco de santo y parentesco legítimo en las personas que actúan juntas como padre y madre de santo en una iniciación. En realidad, no existe regla alguna, sea para prescribir o prohibir cualquier tipo de relación entre un padre y una madre de santo que oficien juntos en una o más iniciaciones: podrán ser hermano y hermana legítimos, padres e hijos, cónyuges o compañeros sexuales o, simplemente, amigos y colegas. A pesar de existir un concepto para cada uno de los roles sociales dentro de la familia de santo -madre, padre, hijo, hija, hermano y hermana de santo-, no existe por lo tanto alguna de marido y mujer dentro del parentesco religioso, y ningún término indica la existencia de un rol social relacional entre estos dos personajes dentro de la familia de santo. Además, cada uno de los integrantes del par contribuirá en uno o más rituales de "rechura de santo" y puede participar individualmente en otras iniciaciones, en las cuales coexistirán con distintos compañeros rituales sin limitación de número. En otras palabras, el padre y la madre de santo de un miembro no son concebidos como una pareja desde el punto de vista del parente-

tesco ficticio. La fragilidad de la relación cónyugal dentro de la familia de santo, en contraste con la importancia de la relación vertical entre la madre o el padre de santo y sus hijos de santo, se asemeja al principio de organización ya identificado por Stack y Tatner en el parentesco afroamericano.

Como una unidad social, la familia de santo posee al alcance de sus miembros un sistema de parentesco alternativo que es organizado y estable, a pesar de ser básicamente fragmentario, y que libera a las personas de la incertidumbre de tener que contar únicamente con la cooperación y la solidaridad de las relaciones de parentesco legítimo, en general frágiles y poco articuladas. En ese sentido, la familia de santo, igual que la familia afroamericana simple y completamente confiable, ésta que se apoya en asociaciones subestructurales y se legitima ritualmente. En algunos casos, cuando el miembro proviene de una familia bien constituida en términos de la ideología dominante de la sociedad brasileña, la familia de santo funciona como una extensión de ella y amplía la red de personas a quienes puede acudir en busca de ayuda en caso de necesidad. Este sistema tiene la peculiaridad de no excluir a las mujeres del liderazgo familiar, como sucede en la familia patriarcal, ni a los hombres, como en la familia matriarcal, ya que cualquier hombre o mujer iniciados dentro de ello tienen la posibilidad de convertirse en jefes de una familia de santo.

Las estrategias que, de acuerdo con Stack y Tatner, dan consistencia y regularidad al parentesco afroamericano, también pueden identificarse en el sistema normativo de la familia de santo, aunque expresadas en términos religiosos y rituales. El parentesco ficticio religioso se extiende flexiblemente a lo largo de una amplia red de casas emparentadas, cuyos miembros pueden ser llamados a colaborar. A pesar de la insistencia en las relaciones verticales entre madre o padre de santo e hijos de santo, en desmedro de la relación entre madre y padre de santo, un hijo puede contar con la ayuda y la solidaridad de cualquiera de los dos padres (si es cualquiera de sus familias ficticias de pertenencia). Así, por ejemplo, un hijo iniciado por un padre de santo en colaboración con una madre de santo en una casa determinada podrá disponer, a veces, de la ayuda de otro hijo de santo "hecho" en otra casa por el mismo padre, en colaboración con otra madre. Una serie de estrategias (etc., en general), invocan la voluntad de los padres y sus padres para castigar la desobediencia, suelen implementarse comúnmente para reclutar nuevos miembros y evitar el alejamiento de los más veteranos. El objetivo es la preservación y la expansión constante de la red de relaciones ficticias como recurso de supervivencia. Dentro de esas redes, los líderes de las casas de santo, como sucede con los afroamericanos éstos, se consideran obligados a brindar alojamiento y servicios, incluida la aceptación de hijos para criar a cualquier miembro reclutado si este lo solicita.

Por último, es importante destacar que la casa de santo es, al mismo tiempo, un centro de culto en el cual se celebran varios tipos de rituales, y el *locus* de una unidad social, la familia de santo. Estos dos aspectos no deben confundirse. Por lo demás, es necesario distinguir los roles sociales de los roles rituales atribuidos a los miembros de la familia de santo. No obstante, como mostré, estos últimos se asignan estrechamente de conformidad con el sexo biológico de la persona; no sucede así con los primeros. De hecho, aunque durante un ritual una madre y un padre de santo tengan bajo su responsabilidad la realización de actividades específicas en la esfera propiamente social cualquiera de ellos, como ya dije, puede ser de manera indistinta el líder de una casa y, en ese carácter, tener a su cargo las mismas obligaciones y disfrutar de los mismos derechos, así como sin duda el mismo tipo de necesidades de sus hijos de santo. Una de las debilidades de los estudios antropológicos ha sido la dificultad para diferenciar entre roles sociales y roles rituales dentro de la familia de santo.

Si consideramos la familia de santo como una unidad social, los roles masculinos y femeninos no están diferenciados. De acuerdo con mis informantes, las funciones de madre y padre de santo son roles sociales equivalentes y no es posible señalar ninguna atribución que distinga el desempeño social de cada uno de ellos. Ninguno de mis informantes aceptó jamás la sugerencia de que "la madre y el padre de santo, en cuanto dirigentes de una comunidad, actúan de manera específica, y todo variación de conducta se atribuye siempre a idiosincrasias personales o a los santos (personalidad) del líder. Aunque se diferencien y se opongan en materia de atribuciones rituales, socialmente sus responsabilidades son idénticas; ambos dan orientación y consejo a los hijos, hacen da informar a los entre los líderes y los hijos o clientes a través de la consulta de oráculos de augurio y recogen y redistribuyen los recursos disponibles en la red de relaciones religiosas (Silverstein, 1979), describe adecuadamente esta función con referencia a las madres de santo de Bahía. Del mismo modo, se espera que hijas e hijos de santo, indistintamente, obedezcan las directivas del líder y comprendan cuándo son llamados a cooperar. En realidad, tanto los roles sociales de dirección como los de subordinación pueden describirse como papeles indistintos en los que hombres y mujeres pueden desempeñarlos con más comodidad si muestra en su comportamiento una combinación de actitudes y habilidades masculinas y femeninas. En otras palabras, se estima que los hombres que presentan facetas femeninas y las mujeres con facetas masculinas acumulan una gama más amplia de experiencias y son capaces de comprender las necesidades espirituales de una mayor cantidad de hijos y clientes. De allí, también, la preferencia antes mencionada por una combinación de un santo masculino y un santo femenino en la cabeza de los miembros.

Por otra parte, se en franca contraria con todo lo expuesto hasta aquí: todas las actividades ejecutadas en los rituales se distribuyen esencialmente de acuerdo con el sexo de la persona. Vale repetir las frases de que en la esfera ritual las categorías culturales de macho y hembra adquieren una significación de la cual carecen en todas las demás esferas de interacción. Si hacemos una rigida revisión de la distribución de roles en la organización de los rituales, comprenderemos que solo los hombres pueden sacrificar los animales afreadados al invocario, hacer los ofrendas (transfusiones en la piel) y rajar la cabeza de los faquiras, entrar en la "habitación de santidad", donde habitan los espíritus de los muertos, y oficiar para ellos: tocar los tambores, cantar para los y abrir y cerrar los "baques" o rituales públicos; si bien fui testigo de ocasiones en las cuales las tres últimas preindicaciones no fueron respetadas. Lo cual hace pensar que son menos rigurosas que las cuatro primeras, siempre observadas. A su vez, los roles rituales femeninos se consideran indispensables y complementarios de los anteriores, pero las responsabilidades asociadas a ellos consisten en la ejecución ritualizada de tareas domésticas. Las *sabias* (ayudantes rituales) asisten al sacerdote en lo que sea necesario, traer a las personas en estado de potesien y preparan las comidas que se ofrecen a los santos. Las madres de santo supervisan todas estas actividades y ayudan al padre de santo y a su *acipa* (su ayudante) en la manipulación de los materiales necesarios para la ofrenda. La prohibición que impide a las mujeres con menstruación acercarse al santo en posesión o entrar a la "habitación de santo" (donde se guardan las piedras de los santos y sus sutilclos rituales) parece confirmar los fundamentos "materiales" de las categorías destacadas por el orden ritual. Además, en los bailes, la distribución espacial de los danzantes se organiza de acuerdo con el sexo: los hombres bailan en el círculo interior y las mujeres, en el círculo exterior. Una persona sola puede dejar esta jerarquía e ir a bailar frente a los tambores cuando es poseída por su santo. De hecho, como la puñalada, el sexo biológico vuelve a ser irrelevante y sólo el sexo del santo se expresa en los gestos, los simbolos materiales y la pura celebración en la danza del oráculo que "ha 'bajado'".

El lenguaje del ritual en categorías basadas en el sexo biológico se opone a la falta de una división sexual del trabajo en la familia. El santo no es unaidad social y la irrelevancia de ese sexo para la definición de la personalidad individual y la sexualidad. Volveré a referirme a la sexualidad en la próxima sección y las conclusiones, pero es importante señalar que en los rituales, los hombres exclusivamente poseen esas tiernas papeles masculinos y actúan como padres de santo o acipas. De este modo, el ritual pone de manifiesto que la esfera de la sexualidad se maneja en un integrante separado de las categorías culturales de macho y hembra. Además, la rigurosa abstención sexual que des-

heríri respectar las personas que toman parte en los rituales indica, asimismo, que la esfera ritual está al margen de la esfera de la sexualidad, con su relativización del sexo biológico.

El ritual apunta a la naturaleza como un horizonte de referencia inmutable, pero lo hace para contrastarla con la fluida de las operaciones humanas: macho y hembra son datos de la naturaleza y como tales cuentan en el ritual, pero son irrelevantes en el mundo humano de la cultura, vale decir, en los roles sociales, la personalidad y las preferencias sexuales. Todos estos niveles aparecen vinculados en la ideología dominante, que los fuerza a ajustarse a equivalencias convencionales; pero, a través de la visión del mundo característica del sangre, resulta evidente el carácter arbitrario de esas equivalencias.⁷

5. La sexualidad y los conceptos que expresan la identidad sexual

Fu sus muchos años de investigación en las casas de culto de Recife, Ribeiro comprobó que un gran porcentaje de los hombres experimentan lo que describen de manera valora como "dificultad en la identidad sexual" (Ribeiro, 1969, p. 8) y que la homosexualidad entre mujeres del culto no es infrecuente (Ribeiro, 1970). Por mi parte, encuesté numerosas veces a mis informantes opiniones que la homosexualidad "es una costumbre" en el "pueblo del santo", sobre todo entre las mujeres. Esto se considera a tal punto un hecho cierto que, cuando dos mujeres viven juntas y se ayudan una a otra, se presume automáticamente que son amigas.

"A título de curiosidad, recuerdo aquí que Levi-Strauss indica una oposición entre ritual y mito, en la cual el primero es visto como una relación al mundo como el hombre piensa el mundo. Con la salvedad de que en el texto de Levi-Strauss, el mito por su sintaxis, corresponde a la fluidez del vivir, mientras que el oráculo seña a las contradicciones del pensar (Levi-Strauss, 1983, p. 615). En los términos de Leach:

"Ritual, according to Levi-Strauss, is a procedure seconded to overcome the anxieties which are generated by this lack of fit between how things really are and how we would like to think about them" (1976, p. 121)." El ritual, según Levi-Strauss, es un procedimiento que adoptamos para superar las angustias generadas por esa falta de correspondencia entre las cosas tal como son en la realidad y el modo como nos gustaría pensarnos.]

Desde mi punto de vista, esta oposición existe en el sangre, pero invertida: en el círculo centraliza la discontinuidad de ciertas categorías recaudadas sobre la base de las discontinuidades del mundo de la naturaleza, mientras que el percurso inverso, a través de la versatilidad de las combinaciones posibles en el mundo animal del pensamiento, cultural.

regularmente que también son compañeras sexuales; así sucedía, al menos, con todas las parejas de amigas que conocí.

No obstante, es habitual que estas misivas personas declaren que la homosexualidad es una costumbre indecente y acusen a otros de practicarla, haciendo del objeto de sus burlas. Como ya dije, a lo largo de muchos meses, durante mi tercer período de trabajo de campo, las afirmaciones de mis informantes parecieron ajustarse a la ideología dominante de la sociedad brasileña y estaban franca contradicción con su propio estilo de vida. Esto me enseñó a no limitarme nunca al nivel del discurso enunciado o suponer que éste representa de manera lineal la ideología del grupo; aprendí también la importancia de diferenciar la conciencia discursiva de la conciencia práctica (Giddens, 1979, pp. 5 y 208). Luego advierti que, sin conflicto aparente, las personas reconocen y aceptan los méritos y ventajas de los valores intelectuales pero, de algún modo, no se consideran a esas autoras por ellos. Así, no surge culpa, aflicción o resentimiento por la certeza de "estar errado". Hay apenas la percepción y la prudencia de aclarar que se conocen las reglas (aunque no se juegue con ellas).

Por muchas razones, en su mayor parte concernientes a la asimetría de los roles femeninos y masculinos tal como los concibe la ideología dominante, la homosexualidad no es en hombres y mujeres un fenómeno totalmente equivalente: esto se advierte con claridad, por ejemplo, en el hecho de que para los hombres existen algunos términos que reíifican la preferencia sexual en una identidad, es decir, hay ciertos conceptos indicativos de la identidad en relación con la preferencia sexual, mientras que en las mujeres no se aplica ninguna noción de este tipo.

No se utilizan las expresiones "amor" o "estar enamorado", y al describir sus relaciones amorosas, sean de corta o larga duración, la gente habla de "gusto de alguien". Las mujeres, sobre todo, cuando no mencionan el nombre de la persona que les gusta o les gusto en otro tiempo, sustituyen ese nombre por el término "eritutu". Así, por ejemplo, "en esa época me gustaba una eritutu de la casa de la madre", para señalar así, con una placa de humor, la irrelevancia del sexo de la persona citada. La palabra "lesbiana", aunque conocida, no se emplea jamás y, de hecho, no existe término alguno que denote una idea de oposición entre una mujer que tenga relaciones homosexuales y otra que no las tenga, o que redigne la pertenencia de ambas a distintas categorías. El siguiente ejemplo muestra con claridad el punto de vista del pueblo del santo: «... una casa de santo que estudié, había una hija de santo cuya madre tenía una famosa hija de Xangô, conocida en todo Recife. La madre mantenía una relación con otra hija de santo de la casa durante muchos años y ambas eran a una niña que, en la época de mi investigación, ya tenía unos treinta y cinco años y había sido iniciada dos décadas antes. Esta última mujer

se había casado legalmente pero estaba separada y era madre de un niño y de una hija de crianza. La gente solía comentar que "nunca le gustó ninguna mujer" y hacían bromas entre sí y delante de ella, en las cuales expresaban la convicción de que tarde o temprano eso iba a suceder. Este caso es una buena ilustración de que, al menos en lo concerniente a las mujeres, la homosexualidad no es considerada en sí misma como una cuestión de identidad separada sino en relación con la gama de experiencias susceptibles de vivirse. Además, la norma para las mujeres es más la bisexualidad que la homosexualidad o la heterosexualidad exclusivas, y muchas de ellas viven en compañía de un hombre y una mujer simultáneamente.

Existe, es cierto, la idea de que algunas mujeres son más heterosexuales que otras, pero esto surge de una etatización global de su identidad de género y no de su propia sexualidad. Por ejemplo, conocí a una madre de santo a quien algunas personas calificaban de "mujer-hombre" y argumentaban que su sacro destino de la cabeza, su agujero y un terror cráneo que tenía eran "santos hombres"; agregaban que nunca había tenido relaciones sexuales con hombres y ya no menstruaba. Pero también existen mujeres que declaran preferir las relaciones heterosexuales, aunque sean consideradas muy femeninas en función de sus santos.

El caso de los hombres es diferente: en ellos, la preferencia sexual se traduce en términos que expresan identidad. Si bien no existe una palabra equivalente al término inglés *straight*, en cambio se utilizan apelativos como "marquinal" ("herbo"), "solto", "madrero" o "akoko oche"; estas dos últimas son palabras de la lengua yoruba.¹⁶ Los *akoko oche* son hombres que tienen preferencia por las relaciones homosexuales y, en general, expresan esa orientación por medio de gestos diaéticos de fácil reconocimiento. Sin embargo, esos gestos no se consideran indicadores de la personalidad sino

¹⁶ Mi colega yoruba Yemi Oluwasanmi enseñó la onomástica y traducción de las palabras *akoko oche* y *okoko oche*. Oluwasanmi me dice estar convencido de que entre los yorubas de Nigeria no existe la homosexualidad y jamás comisión ningún caso. Mas aún, dice no conocer término alguno en la lengua yoruba que sirva para designar ese tipo de comportamiento. Informaciones recogidas por Ringer (1969, p. 118) parecen corroborar esta afirmación. *Akoko oche* significa "solto" y es, por lo tanto, la traducción literal del término vulgarmente empleado en Recife para designar a los hombres: una preferencia por las relaciones homosexuales. *Okoko oche* tiene dos traducciones posibles: seguir la literación original que es la palabra perdida con su propio contexto portugués. Ambas traducciones son acepciones personales. La palabra puede significar "la eritutu se extiende hasta la corte" o "el hombre que lleva la eritutu se convierte en jefe de la corte", y en general indica que la persona así llamada pertenece a una familia cuya posición se eleva gracias a un miembro de la corte. Por otro lado, puede tratarse de la

de la preferencia sexual del hombre y, de hecho, existen muchas mujeres cuyo diseño de la cabeza es un *okú* masculino. Del mismo modo, como ya dije, los *adéféras* ofrecen en tales rituales masculinos y tiene mucho éxito en el papel androgino que tienen de líderes de casas de santo. Con sus explicaciones, el personal del santo deja en claro que los *adéféras* no son transexuales. En rigor de verdad, la transexualidad sólo puede existir en el seno de una cosmología en la cual los atributos del género femenino, así como los del género masculino se conciben en bloques; vale decir, una visión del mundo en la cual la personalidad, el rol social y la sexualidad están indisolublemente vinculados a uno u otro género.

Si profundizamos un poco más, es importante aclarar que, aunque la identidad del *adéfero* se define por la preferencia por las relaciones homo-isexuales, muchos de ellos mantienen, por lo menos, una relación heterosexual durante una etapa de su vida, y otros, entre ellos, algunos famosos padres de santo de Recife, tienen mujer e hijos. La mayor parte tiene o proyecta tener un *okú* (palabra yoruba que significa "marido"). Es preciso señalar que *okú* no designa un estatus sino un tipo de relación: esto es, nadie es *okú* de por sí sino en relación con otra persona, sea ésta un *adéfero* o una *adéfera* ("mujer" en yoruba). Por lo demás, puede decirse que en estas categorías existe un margen de muy lejada: conocí por lo menos un caso de un hombre que había sido un notorio *adéfero* y se convirtió en *okú* de una mujer, abandonando aquella identidad. De hecho, en el transcurso de mi investigación llegué un momento en que tuve la nítida impresión de que la sexualidad, vale decir, las preferencias sexuales de los miembros del culto, no tienen su fundamento en el sexo biológico, ni en la personalidad, ni en el rol social, y que la orientación sexual es, en última instancia, un tipo específico de interacción establecida entre dos individuos, con predominio de sus atributos genéticos, biológicos, caratteriológicos o sociológicos. En el caso de las mujeres, cosa curiosa: en las opiniones sexuales se expresa con claridad en las opiniones de los miembros del culto, pero en lo concerniente a los hombres, como ya dije, está

encubierta por la superposición de categorías procedentes de la ideología dominante que congelan la preferencia sexual en una identidad que pudiera ser ya clara de pseudosocial, porque se traduce en términos de una categoría social... *

De esta manera, la compleja composición de la identidad de un individuo resulta de su desempeño en cuatro niveles o esferas que, aunque vinculadas por equivalencias forzadas en la visión del mundo dominante, se tratan independientes en la experiencia de los miembros del *xogô*: se trata de los niveles biológico, psicológico, social y sexual. Con referencia a la identidad de género, el individuo se sitúa en algún punto de un *continuum* que va de lo masculino a lo femenino, de conformidad con una combinación de rasgos que le es peculiar, al igual que una *anatomia* masculina, que tiene dos santos hombres y sólo se relaciona como *okú* con sus compañeros sexuales, estará cerca de polo masculino, mientras que otra persona con una anatomía femenina, los santos femeninos y que sólo "gusta" de hombres, se encontrará próxima al polo femenino. Además, si la primera de estas personas tiene a Ogun como primer santo, estará aún más cercana al polo correspondiente, y si la segunda tiene a Oxum como dueña de la cabeza, quedará más proximalmente femenina. En el caso de las mujeres también se toma en cuenta un cuarto factor, como sucede en muchas sociedades africanas: una mujer que ya ha atravesado la menopausia se sitúa en una posición más cercana al polo masculino que otra que todavía menstrúa.

La relevancia de este sistema complejo de composición de la identidad de género radica en que una persona situada en la parte central del espectro, como puede ser el caso de quien combina un santo hombre y un santo mujer y tiene una orientación homosexual, podrá invocar los componentes masculinos y femeninos de su identidad, de acuerdo con la situación y como parte de estrategias de acumulación de roles sociales y rituales. Este tipo de personas, por consiguiente, además de ser más numerosas en el culto, también tienen más éxito como líderes dentro del parentesco religioso. Un buen ejemplo de ello es el caso antes mencionado de la mujer considerada por algunos como "mujer hombre": ella invocaba su proximidad al polo masculino para legitimarse en la ejecución de algunos roles reservados a los hombres en el ritual, aunque nunca lograra sustituir por completo al varón en tareas más "pesadas", como la manipulación de los espíhos de los indios o *ópius*.

en la versión de la expresión "okú yorù", que significa "ma la corona se extiende hasta el cielo de Oro". Al hombre que lleva la corona amar el culto de Oyo. El culto de Oro es un ritual de enmascaramiento consagrado al espíritu de los muertos, en el cual sólo participan los hombres, quienes asistirán a las mujeres en la zambombina sagrada. De hecho, es el único culto yoruba bajo la jerarquía responsabilidad de los hombres, ya que aun en el *igungun*, también con la presencia de entusiastas y del vido a los muertos, las mujeres pueden tener alguna participación. En la época de mi investigación, ningún miembro sabía la traducción literal de estas palabras ni conocía el culto de Oro.

6. Los posibles efectos de la esclavitud en las categorías de hombre y mujer

En esta sección se analizan las posibles consecuencias de la esclavitud en el Brasil, con su ruptura de los patrones de comportamiento tradicionales y de las concepciones relativas al casamiento, el vínculo de sangre y los roles sexuales. En una revisión crítica del concepto de casamiento, Rivière concluye que

[...] las funciones del matrimonio, así como el mantenimiento mismo, serían simplemente una expresión más consecuente de una estructura social ya bastante más profunda. A mi juicio, el punto que se deriva de esta estrategia profundiza [...] es la distinción o la brecha entre macho y hembra y el matrimonio es un aspecto de la relación y significante entre estas dos categorías (1971, p. 20).

Según este autor, también las parejas homosexuales serían una expresión de la relación estructural entre los roles conceptuales de macho y hembra" (*ibid.*, p. 68). Por su parte, me valgo del argumento de que la experiencia de la esclavitud puede haber alterado la oposición estructural entre los conceptos de masculinidad y feminidad que servía de base a la institución de la familia en las sociedades africana y portuguesa, una oposición que luego parece haber sido reinterpretada por algunos grupos de descendientes de esclavos en el Brasil, al mismo tiempo que desalejaban al casamiento de su posición central en la estructura social. De hecho, la familia negra se deslizó con la esclavitud, lo cual puede haber resultado en una transformación del significado y los valores tradicionalmente asociados a la oposición entre estas categorías.

Degler, en su bien documentada comparación de la esclavitud en el Brasil y los Estados Unidos, saca a la luz algunas evidencias sobre el probable desarrollo de este proceso. Según este autor, los propietarios de esclavos no sólo podían vender -y, sin duda, vendían- separadamente a los cónyuges (Degler, 1971, p. 57) sino que, además, la mayor parte de la población esclava jamás se casó ni vivió en uniones consensuales establecidas.

Antes de 1860 [...], la ley no otorgaba protección alguna a la familia esclava en el Brasil [...]. Los vienesos eran, en efecto, esclavos de hecho muchas veces, se trataba de mujeres legitimadas por la Iglesia católica. El comercio interno de esclavos fue especialmente activo después de 1850 cuando el tráfico externo quedó interrumpido (Degler, 1971, pp. 37-38).

Por otra parte, el tráfico también separaba a los niños de sus madres, y hubo

infeliz caso en los cuales los propietarios vendieron a sus propias hijas tenidas con mujeres esclavas (Degler, 1971, p. 58). Durante un largo período histórico, la gran mayoría de los esclavos no formó familias estables ni familiares. La falta de interés de los esclavistas en la producción de esclavos fue otro factor fundamental. Mientras en Estados Unidos prevaleció una preocupación por mantener el equilibrio entre la cantidad de mujeres y hombres, así como el reconocimiento y la expectativa de que la formación de parejas devaría, naturalmente, en la procreación de hijos (*ibid.*, p. 63) y, por lo tanto, en la reproducción de la fuerza de trabajo, en el Brasil esto no se consideró económicamente ventajoso y se optó por la compra de esclavos adultos y capaces de trabajar, en vez de inclinarse por su reproducción local, más onerosa a corto plazo. La consecuencia de esta política más o menos generalizada en el país fue que

[...] de hecho, aun las horas durante las cuales hombres y mujeres podían permanecer juntos [...] eran deliberadamente limitadas. Algunos propietarios restringían [...] y prohíben la posibilidad de que los esclavos se reprodujeran, encerrándolos en compartimientos separados durante la noche (Degler, 1971, p. 64).

Otra característica de esta estrategia fue un enorme desequilibrio en la proporción de hombres y mujeres, a tal punto que

En algunas plantaciones rurales llegó a haber mujeres esclavas, en cambio de los casos, los hombres fueron, con mucho, más numerosos que ellas (Degler, 1971, p. 60).

En el Brasil, ese desequilibrio acarreó otras dos consecuencias. Una de ellas fue una mayor cantidad de esclavos fugitivos, lo cual resultó en la alta tasa de movilidad horizontal (geografía) de la población negra en este país, mientras que en los Estados Unidos,

[...] al estar los esclavos más o menos distribuidos en unidades familiares, hubo significativa para una de ellos una gran pérdida personal, ya que debía dejar atrás a mujeres y niños (Degler, 1971, p. 65).

La otra consecuencia probable fue tal vez la curiosa disminución, tan sólo veces mencionada en la literatura, de la población negra del Brasil (Fernandes, 1969; Saunders, 1958; Bastide, 1974b; cf. Hutchinson, 1965, se encontrará una visión crítica). El desequilibrio atudido puede haber influido sobre las

conceptos tradicionales de los esclavos acerca de la oposición de los sexos.

Otro aspecto que quizás ocasionó una transformación de las nociones que rigen las relaciones entre los sexos es lo que pudimos calificar de enemistad o antagonismo generalizado entre ellos. Gilberto Freyre, en su clásico libro sobre la familia esclavista (1973), aporta pruebas suficientes de las tensiones que caracterizaba¹ las relaciones entre hombres y mujeres de las dos razas enfrentadas por la esclavitud. Otros autores como Bastide (1972b, 1974a), Fernandes (1969), Sociro (1974), Russell-Wood (1977) y el propio Degler analizaron diferentes facetas de este aspecto característico de la historia brasileña (la sociedad norteamericana lo experimentó en mucho menor magnitud; el Combe, en cambio, tiene ciertas semejanzas con el caso brasileño, según lo muestran, por ejemplo, Patterson, 1967, y M. G. Smith, 1953).

En primer lugar, la explotación de las mujeres negras por sus amos es bien conocida y abundan en la literatura detalles de sus aspectos abusivos e inhumanos. En segundo lugar, las relaciones entre los blancos esclavistas y sus mujeres también se caracterizaban por la tensión y, en muchos casos, por un odio manifiesto. Las mujeres de estos famosos eran obligadas a llevar una vida de reclusión que ya fue comparada con el *purdah* de las sociedades islámicas, lo cual aseguraba la pureza de raza de los descendientes y garantizaba, por ende, la concentración de la riqueza en el grupo de los blancos (Russell-Wood, 1977). E. Los estaban exclusivamente destinadas al papel reproducir y en muchas circunstancias observaban con impotencia y resentimiento a sus maridos buscando placer en la compañía de esclavas (la obra de Gilberto Freyre menciona crueles casos de veneficio por este motivo).

En tercer lugar, las relaciones entre las mujeres y los hombres de raza negra también eran tensas y a la escasa mayoría de las primeras se sumaban otros inconvenientes. Por un lado, los hombres no podían brindar protección ni ningún otro beneficio a sus posibles mujeres; al contrario, muy probablemente éstas podían transferirse en una responsabilidad y una carga para ellos. Así, muchas mujeres negras se negaban a casarse o intentar cualquier tipo de unión con esclavos u sus descendientes. Por otro lado, cuando los hombres negros alcanzaron medios económicos y podían escoger a sus cónyuges, se negaban de manera sistemática a casarse, unirse consensualmente o tener hijos con mujeres de su color, fenómeno que ya fue señalado en la literatura como una "deverasía" de las mujeres negras en la búsqueda de compañeros. Este último es un factor frecuentemente invocado por los autores para intentar explicar el llamado "blanqueamiento" de la población brasileña, vale decir, la declinación relativa de la población negra del país (Fernandes, 1969; Saunders, 1958; Bastide, 1974b).

Por último, las condiciones de la esclavitud y de los períodos clíricos liberaron a la mujer esclava y sus descendientes de una relación de subordinación con respecto a sus padres, a la cual habrían sido relegadas en sus sociedades de origen. Ellas tenían más posibilidades de emplearse en el servicio doméstico o de ser tomadas como concubinas por sus amos y, por esa razón, disfrutaron en general de un contacto más cercano que los hombres con el estilo de vida de las clases altas. Así, pudieron adquirir ciertas habilidades y conocimientos que les permitieron tratar mejor con los pederos. Siguieron disponiendo de estos recursos para su supervivencia, incluida la posibilidad de apelar al conocido mecenazgo del sexo en situaciones de necesidad, cosa después de terminada la esclavitud, mientras que los hombres fueron nuevamente condenados a la desocupación y, en muchos casos, hasta expulsados de los trabajos en los cuales habían servido durante tres siglos, para ser sustituidos por inmigrantes europeos. Al respecto, Landes llegó a sugerir lo siguiente:

Debido a que sigue modelándose sobre la base de las necesidades primarias de la familia y los hijos, la personalidad femenina tal vez sea menos o quede menos expuesta que la de los hombres cuando se desarma el orden social, mientras que la destrucción social causa una violencia en la personalidad masculina de los empresas del goberno, la propiedad y la justicia, prestadas e instituidas en el nombre social de este secundario. Dado el régimen de la esclavitud, entonces, los hombres negros experimentarán una humillación probablemente más profunda e inconsolable que las mujeres (Landes, 1953, p. 265).¹

En realidad, las leyes de la esclavitud reservaron en el Brasil el poder y la autoridad que los hombres podían ejercer tradicionalmente sobre sus mujeres y descendientes, incluso en las sociedades africanas en las cuales ellas tenían un mayor acceso a la independencia económica y las posiciones de alto estatus. Esos hombres, en consecuencia, perdieron todo tipo de control sobre esposas

¹ En este punto, una digresión. Sobre la tensión de relaciones entre élite de Río y Landes, por un lado, con la caracterización del vassalaje de Pinto como un ejemplo de matrilineado (1940) y, por otro, con su credibilidad ante la enérgica feminista y una postura de vida que la llevaba a sufrir enemistades e incomprendimiento entre los antropólogos de la época, no solo brasileños sino también internacionales. En Landes, 1970, se encontrará una descripción de las dificultades que debió superar, entre el respeto y el rechazo, como por otra parte también Carriño, 1964, pp. 223-231. Resumiendo, si de la omnisciencia espirituosa ella también puede advertirlo en la reseña de Herscovitch (1948) de su libro el *Código dos Mulatos*.

e hijos y fueron desvalorados de los roles sociales que siempre habían desempeñado. En lo que se refiere a las relaciones familiares, no se dejó a su alcance ninguna identidad alternativa. El modelo del *poder familiar* blanco también quedó fuera de sus posibilidades. Con ello, uno de los productos sociales de la esclavitud fue, probablemente, no sólo la transformación de los patrones de comportamiento sino, sobre todo, una modificación de la conciencia de las personas, en particular en lo concerniente a las concepciones de la actuación de hombres y mujeres en el planteo cultural y las expectativas sobre su papel en el planteo social. Esta situación se prolongó tras el fin de la esclavitud como consecuencia de la marginalidad económica a la cual quedaron condenados los afrobrasileños.

Como parte de este proceso, la misma sexualidad parece haber adquirido un nuevo significado. Florestan Fernandes atribuye el llamado "erotismo" del negro brasileño a la desorganización social resultante de su condición; si bien discrepa con el tono valorativo de sus expresiones, vale la pena citarlas:

[...] habían relaciones heterosexuales entre hermanos y hermanas y entre primos y, también, se formaban pares ejes y grupos haremísticos de los cuales podían participar amigos del vecindario [...] Privadas de las garantías sociales que merecían y necesitaban con urgencia y separadas de los centros de intercambios para el crecimiento económico y el desarrollo sociocultural, descubrían en el cuerpo humano una fuerte indestructible de autoafirmación, resarcimiento del prestigio y autorrealización [...] Ninguna disciplina interna o externa sublimó la naturaleza emocional ni el significado psicológico de "placer sexual" [...] la esclavitud derribó esas barreras [...] al impedir la elección de compañeros y hasta los encuentros de encuentros encarnados, forzó a una mujer a servir a varios hombres y alentar el sexo como un fuerza medio de abusar la carne [...] El hecho de que el sexo se desarrollara en el lóbico central de interés de la gente y dominara sus relaciones sociales, transformándose en una esfera de expresión artística, competencia por el prestigio y confraternización y, por lo tanto, de asociación comunitaria, indica en clérigo la falta de ciertas influencias socializadoras originadas y controladas por la familia [...] pero la familia no conseguía establecerse y no tuvo un efecto sociopsicológico y sociocultural sobre el desarrollo de la personalidad básica, el control del comportamiento egocéntrico y antisocial y el despliegue de los actos de solidaridad, esto puede confirmarse históricamente con una simple referencia a la principal política de la sociedad propietaria y esclavista de Brasil, que siempre procuró impedir la vida social organizada de la familia entre los esclavos (Fernandes, 1969, pp. 82-83).

Tal vez el cambio del comportamiento sexual de los afrobrasileños en comparación con sus antepasados africanos y, en particular, la frecuencia de las conductas haremísticas características de algunos grupos, como es el caso del *xangô*, puedan atribuirse a la igualdad impuesta a todos los esclavos, hombres y mujeres, por el sistema esclavista y la consecuente pérdida de poder de los propietarios. Esta igualdad fue la resultante de la virtual erradicación de la familia, ya que cada individuo era propiedad de un amo. Esta supervisión directa al propietario y el desplante sistemático de la procreación animaron legalmente cualquier forma de organización jerárquica basada en el parentesco entre esclavos o, al menos, representaron un serio obstáculo a su continuidad. Es probable, entonces, que los esclavos y sus descendientes se hayan transformado, como grupo, en la más elemental y neta socializada de todas las sociedades posibles, una sociedad en la cual tanto las viejas instituciones africanas como las nuevas instituciones hispanohablantes solo pudieron dejar huellas superficiales. Si así fue, sería comprensible que la verdadera naturaleza indiferenciada de la pulsión sexual se libertara de la represión impuesta por la cultura para trascender en los prácticas de los miembros de esos grupos.

Al resumir el tema el tratamiento reservado por Levi-Strauss (1971, p. 348) a la mujer en sus trabajos sobre parentesco, Rubin analiza la afirmación de este autor en el sentido de que la división sexual del trabajo no es sino un artificio para instituir un estado de dependencia recíproca entre los sexos (y, de tal modo, garantizar la procreación), y hace el siguiente comentario:

[Al decir que] los individuos son encerrados e categorizados por género para garantizar el caos, Levi-Strauss se acerca peligrosamente a afirmar que la heterosexualidad es un proceso instintivo. Si los imperativos biológicos y hormonales fueran tan determinantes como los capos de la mitología popular, no sería necesario promover una relación heterosexual por medio de la interdependencia económica (Rubin, 1975, p. 183).

De esta manera, para Rubin, la oposición entre hombres y mujeres, "lejos de ser una expresión de las diferencias naturales [...] es la supresión de similitudes naturales" y exige en los hombres la represión de todos los rasgos característicos como "temperamento" en la versión loca y, en las mujeres, de los rasgos localmente definidos como "masculinos", con la tipicidad cultural de oponerlos a otros. Este proceso desemboca en un "sistema sexo-género" que la autora describe como "el conjunto de dispositivos por medio de los cuales una sociedad transforma la sexualidad biológica en un producto de la actividad humana y se satisfacen las necesidades sexuales" (Rubin, 1971, p. 159). Según Rubin

en todas las sociedades la personalidad individual y los atributos sexuales "se generalizan", vale decir, la cultura los obliga a adecuarse a la "carácter de fuerza del género" (*ibid.*, p. 200). Esos sistemas sexo/género "no son emanaciones abisáticas de la mente humana" sino "productos de la actividad humana, que es histórica" (*ibid.*, p. 204). Entonces, el componente homosexual de la sexualidad humana se suprime históricamente como parte del proceso de imposición del género sobre los individuos, con el objeto de garantizar la existencia y la continuidad de la institución matrimonial. De acuerdo con este punto de vista, es comprensible que, a pesar de que muchas sociedades humanas aceptaron la existencia de homosexuales (en Fry y MacRae, 1985, pp. 33-15, se encontrará la tesis del registro antropológico sobre los casos más conocidos) y otras, incluso el casamiento entre personas del mismo sexo (es clásico el ejemplo tratado en la literatura por Evans-Pritchard, en 1945 y 1951; véase la reseña sobre el tema en O'Brien, 1977), esto no alteró el procesamiento de "generalización" ya que, para existir, estas parejas deben, otra vez, transformarse en equivalentes nupciales de las parejas heterosexuales; es decir, traducir su relación en términos de género. Sus miembros son varones, entonces como hombres y mujeres sexuales: "una unión de sexos opuestos socialmente definidos" (Rubin, 1975, p. 81) o un casamiento "entre los roles concepcionales de hombre y mujer" (Rivière, 1971, p. 68).

Sin embargo, en el caso brasileño, las lógicas que acaban de vincular al régimen esclavista puecen haber determinado un relajamiento de los imperativos que, tradicionalmente, rigieron la construcción del género y la coacción determinadora genérica de la sexualidad. Esto no significa que la homosexualidad haya sido promovida directamente, sino que la heterosexualidad, conforme a lo señalado por Rubin, perdió quizá su papel central y dejó abierta la elección de alternativas individuales.

Desde otra perspectiva, Ormer y Whitehead sugieren que "en su íntimo, un sistema de género es, en primer lugar y sobre todo, una estructura de prestigio [...] Y los hombres, en cuanto tales, son superiores [...] en toda sociedad conocida" (Ormer y Whitehead, 1985, p. 10). De acuerdo con estas autoras, las estructuras de prestigio son tan relevantes para "generalizar" la sociedad que la forma misma adoptada por la sexualidad depende de ellas. Así, el erotismo está tan condicionado por preoccupaciones de orden social que, al investigar las estructuras subyacentes de la fantasía en diferentes sociedades, los estudiosos encuentran "un universo de psiques inquietas por el estatus, donde por un lado se insiste en una dirección en la cual lo erótico amenaza el acceso a las posiciones sociales anheladas y, por otro, se intenta descubrir de qué manera puede evitarse esto último" (*ibid.*, p. 211). Si bien así es posible que el derrocamiento de la estructura jerárquica familiar y la creciente nivelación de las relacio-

nnes entre hombres y mujeres esclavos haya tenido un efecto liberador sobre el erotismo. El hecho de que los esclavos, en especial los hombres, tuvieran poco acceso a las estructuras de prestigio vigentes, motivó quizás que el erotismo perdiera entre ellos la orientación jerárquica.

Por otra parte, no debe olvidarse que, a pesar de ser frecuentes las relaciones sexuales entre blancos y negros o mulatas, los casamientos raciales mixtos fueron y siguen siendo muy raros, podemos decir que la mezcla de las dos sociedades nunca fue efectiva en el pleno instrumental y los jergos, como grupo social, siguen manteniendo pasivamente al margen de las estrategias de prestigio existentes y de las familias de la sociedad blanca brasileña (*véase, por ejemplo*, Lanni, 1972, pp. 123-129, 127). Por lo demás, como ya se dijo, la familia negra no logró abrirse camino durante los años de esclavitud ni, después. Por ello, es posible que la sexualidad y sus fuertes prescripciones de expresión se hayan liberado del filo ideológico que transfería el erotismo en medio apurado para la negociación de prestigio.

Por lo tanto, si no desapareció, el énfasis en la heterosexualidad probablemente se debilitó y, tal como se desprende de análisis de Rubin, cuando los mecanismos de la cultura dejaron de premiarla activamente, persistió apenas como una de las opciones posibles y ya no como la práctica exclusiva y "natural".

Hay escasos datos históricos sobre la sexualidad durante la esclavitud. En su intento de abordaje psicosocial del *caxifeiro*,¹² Bastide sugiere que constituyó una sublimación de la inclinación homosexual entre las mujeres y incluye la presentación de abundantes denuncias de lesbiansmo entre muchachas y mujeres de diferentes clases sociales ante los tribunales de la Inquisición en Bahía y Pernambuco (Bastide, 1959). En otro texto, el mismo autor procura dar una explicación a la gran cantidad de hombres homosexuales del culto y para ello alude a la presencia de esclavos islamicizados entre los cuales la homosexualidad habría sido frecuente, así como a la práctica de encerrar separadamente a hombres y mujeres durante las horas de descanso (Bastide, 1945, pp. 92-94). Y agrega que la práctica contemporánea de atribuir santoslementos a hombres puede reforzar esa propensión a la homosexualidad, ya que induce a los varones del culto a desarrollar los aspectos femeninos de su personalidad. Más recientemente, Mott (1982a, 1982b) hace un relevamiento de los casos de homosexualidad en el Brasil colonial y esclavista. Inácio Silvério Trevisan también brinda abundantes ejemplos de las acusaciones de sodomita y homosexualidad en los tribunales coloniales de la Inquisición y sostiene la

¹² Cosaquillas placerosas que los esclavos hacían a sus amas en la cabeza, enganchadas en el movimiento de los dedos para despojarlas.

tesis de que el vigor de un "desen autoritario" (1986, p. 34) sería una característica de la experiencia histórica brasileña.

Más allá de las explicaciones de índole histórica proporcionadas por Bastide, otros autores intentaron entender la importancia anímica de los homosexuales apoyándose en aspectos contemporáneos de los cultos afrobrasileños en Bahía (Lapides, 1940), Recife (Ribeiro, 1969) y Belém (Ivy, 1977). En el primer caso, Ivaldo Lapides que, para ser el culto un "matriarcado" (las mujeres son poderosas en su papel de madres de santo), "el condonable tiene amplias oportunidades" a los hombres que "quieren ser mujeres" (1940, p. 394). En el segundo caso, se argumenta que el culto recibe la adhesión de homosexuales u hombres "con problemas de adaptación sexual" porque satisface su necesidad de estar en compañía de mujeres y "exhibir sus numerosos e identificarse con deseos femeninos" y es de modo de resarcirse de las frustraciones que sufren en la sociedad en general. Así, nos dice Ribeiro, el culto "no puede ser considerado como responsable de sus deseos sexuales" (1969, p. 119); la visión prejuiciosa del autor resulta evidente en los términos de su argumentación. Por último, Ivy, inspirado en Mary Douglas, Peter Brown e Joan Lewis, sugiere que, a causa de la relación de los poderes mágicos con la pureza de la sociedad, no sorprende que éstos también se asocien a personas definidas como marginales (1977, pp. 126-127). Todos estos autores señalan, en algún punto de sus argumentos, que los hombres pueden hacerse poseer por espíritus femeninos e identificarse con ellos, y que el culto les brinda la posibilidad de destacarse en el desempeño de tareas domésticas, reservadas para las mujeres en la sociedad más amplia. Ninguno de ellos se ocupa de la fuerte presencia de la homossexualidad femenina.

Por mi parte, veo la homossexualidad masculina y femenina como parte de la gama de comportamientos normales de los componentes de las casas estudiadas y, por ello, me parece apropiada buscar la raíz de esta peculiaridad en la historia del grupo. Quiero advertir que esto no significa procurar una explicación para la homossexualidad en sí misma, que forma parte de la naturaleza del hombre, sino tratar de entender por qué lo que contradice las normas de la sociedad brasileña no transgredió las normas del sangre. Si lo que propongo aquí es correcto, el trauma impuesto por la esclavitud a los viejos sistemas de parentesco permitió el surgimiento de las formas de sexualidad que éstos reprimían. Esas formas, entonces, se tradicionalizaron y muchos de mis informantes las describieron como "una costumbre" entre el pueblo del culto. Más que un cambio aparente de comportamiento, intento señalar lo que considero una reformulación de las categorías cognitivas relativas al género y la sexualidad y, por lo tanto, a la concepción del yo y la identidad entre los miembros del culto sangre de la tradición negra de Recife.

Aquí resta analizar de qué manera ciertos factores como los que pretendían diluirse pudieron haber afectado esas normas categorias y los comportamientos ordenados por ellas entre clanes que no sufrieron la experiencia directa del suministro en el régimen esclavista, así como evaluar el impacto de dicha experiencia sobre la visión del mundo y el comportamiento de esos otros sectores de la sociedad brasileña.

Al parecer, el colapso social causado por la esclavitud no solo modificó los patrones tradicionales de casamiento y sexualidad, sino también la noción de vínculo "de sangre" o sustancia biogenética. De hecho, como ya dije no sólo comprobé la difusión de la costumbre de la homossexualidad y una actitud militante contra el matrimonio, sino también una preferencia explícita por las relaciones de parentesco ficticio, fueran las de madre o padre de cráneo con sus hijos de crianza, fueran las constituidas por la familia de santo. De manera consecuente, a ideología, las normas y las prácticas de los miembros del culto relativizan los datos biológicos relacionados con el sexo y el parentesco. Los rasgos de la personalidad individual, expresados a través de la atribución de un santo, tienen preeminencia sobre los atributos biológicos del sexo, así como los parientes "de santo" prevalecen sobre los parientes "de sangre". Como vamos al principio de este trabajo, todos estos mitos y valores están representados en las descripciones de las *orejas* contenidas en los mitos.

Las raíces del énfasis en el parentesco ficticio pueden buscarse en el proceso histórico de la esclavitud. En una tentativa conjunta de aplicar el análisis antropológico al pasado afroamericano, Mintz y Price verifican que los esclavos:

[...] enfrentados a la ausencia de parientes verdaderos [...] insidiosos de todos miedos sus nuevos vínculos sociales de acuerdo con los lazos de parentesco, formando prestados con frecuencia los títulos usados por sus amos para designar su relación con personalidad. La misma edad y otras más viejas, hermanas, nietas, primas, etc. (Mintz y Price, 1976, p. 15).

En realidad, esas personas, que a veces tenían que soportar "imposiciones terribles y en general inevitables", así como "el poder real" de los amos, necesitaron "engenerar formas sociales que permitieran su adaptación, aunque en estas difíciles condiciones" (Mintz y Price, 1976, p. 35). Este mismo tipo de formas de parentesco ficticio, a pequeña escala, tuvo también el antecedente de la familia de santo en el Brasil. Por otra parte, la separación de madres e hijos, ce acuerdo con los intereses del tráfico, o la imposibilidad de aquéllos de criarlos debido al duro régimen de trabajo, las enfermedades y la

impresión prematuro, pueden haber originado el valor positivo atribuido al parentesco de crianza por encima de lo que ellos califican de parentesco "legítimo". Esto es, biológico. El hecho de que muchas veces las mujeres negras tuvieran que desempeñarse como niñeras de los niños blancos, a quienes dedicaban largos años de su vida, puede ser así mismo una de las origenes de esa preferencia.

7. Movilidad (o transitividad) de género: la relativización de lo biológico en el complejo simbólico del xangô

Como espero haber aclarado en las anteriores secciones, a pesar de que los lazos de sangre son considerados de importancia secundaria, se utilizan cuerpos insensibles de parentesco y las relaciones familiares sirven de modelo para la red de relaciones llamada "familia de santo". Del mismo modo, también se usan las nociones de masculino y femenino, tal como las define la ideología de las instituciones brasileñas, pese a que su significado es subvertido por su aplicación a individuos particulares para clasificarlos. Debido a este último aspecto, el culto xangô es un caso útil para verificar si el "género como esquema cognitivo" (Lipsitz Ben, 1979, p. 1052) tiene carácter histórico o es innmanentemente la naturaleza humana.

Mediante el empleo del modelo de Bateson, Archer y Lloyd sostienen que "el potencial para clasificar y actuar sobre la base de categorías como macho y hembra" es innato (Archer y Lloyd, 1982, pp. 213-212), aunque el contenido asociado a ellas dependa de influencias ambientales externas. Con respecto a esta cuestión, Lipsitz Ben adopta la posición exactamente contraria, al señalar que la prioridad de la heterosexualidad y la "omnipresente insistencia de la sociedad en la importancia de la identidad de género" llevan a los individuos a "organizar la confrontación, en general, y sus ideas de sí mismos, en particular, en términos de género" (Lipsitz Ben, 1981, p. 362). Así, esta autora argumenta que, en una sociedad constituida por individuos androginos –es decir, individuos "no tipificados por sexo" que son "flexiblemente masculinos o femeninos según las circunstancias" porque "incorporan dentro de sí lo masculino y lo femenino"–, los conceptos de masculino y femenino quedan superados junto con el "énfasis gratuito" en el "procesamiento basado en el esquema de género" (*ibid.*, pp. 362-363).

En resumen, las conductas humanas y los atributos de la personalidad deberían dejar de tener género y la sociedad tendría que dejar de proyectar el género en situaciones que son irrelevantes para la personalidad [...]. Quedarán

entonces los imperativos artificiales del género sobre la combinación singular de temperamento y conducta propia de cada individuo (Lipsitz Ben, 1981, p. 363)

Como demostré, el desaliente de la reproducción propiciado por la política esclavista en el Brasil, junto con una serie de factores conexos, parece haber liberado las prácticas sexuales, al menos en algunos medios, del interés funcional en la heterosexualidad. A mi juicio, con ello surgió una sociedad en la cual la opción por la heterosexualidad y la opción por la homosexualidad quedaron igualmente abiertas a la preferencia individual y hasta circunstancial, y se generó así una nueva manera de actuar con la oposición femenino-masculino. De hecho, los miembros del culto xangô pueden ser considerados un ejemplo de la "sociedad androgina" postulada por Lipsitz Ben. Sin embargo, invalidando la predicción de la autora, el esquema cognitivo de género no desapareció pero si se liberó, en efecto, de la camisa de fuerza de las asociaciones obligatorias entre datos de la naturaleza –representados en la distribución de los papeles rituales-, roles sociales –desempeñados en la familia de santo–, personalidad –expresada en el santo de la persona– y sexualidad. Por consiguiente, entre los miembros del xangô la identidad personal se caracteriza por cierto grado de lo que podríamos denominar "inviabilidad de género" –en lugar de lo que Lipsitz Ben llama androginia–, lo cual significa que los individuos pueden, en momentos diferentes y de acuerdo con la situación, invocar distintos componentes de género que forman parte de su identidad y, de ese modo, pasar fluidamente de la identificación con una categoría de género a otra.

Ese tipo de pasaje parece la ser la que Patricia Birnman describe como una ambigüedad de los atributos de género resultante de la combinación de aspectos masculinos y femeninos en el plano social y en el de las identidades espirituales de la persona (Birnman, 1985, p. 20).¹¹

Para resumir, aunque los miembros del culto sigan empleando categorías polares de género, su concepción de la sexualidad puede calificarse de "no esencialista":

El "esencialismo" [...] es la comprensión de la sexualidad e la práctica sexual como "una esencia", "una parte de la naturaleza humana" o "naturales". [...] En otras palabras, se considera que lo sexual tiene que ver con una naturaleza

¹¹ Birnman llega a esta conclusión tras examinar casos de posesión por Pande-Gira, pero identifica un tipo de ambigüedad semejante –en el sentido de la inclusión de atributos opuestos en la personalidad– a lo que caracterizo aquí como incompatibilidad o transitividad de género.

ristico permanente basada en la constitución biológica de la persona. Estudio e inimitable (Lyonne, 1983, p. 29).

Una postura de carácter no esencialista impregna tres grupos de nociones de la visión del mundo del xangô. 1) la negación del imperativo del fundamento natural (lo que Schneidman, 1977, denominó "sustancia física compartida" o "emparentamiento biológico") con una base de vínculos caracterizados por la solidaridad mutua y organizados de acuerdo con el modelo de la familia, 2) la negación del fundamento "natural" de las categorías de género, vale decir, la descomposición del sistema sexogénero en sus partes constituyentes, que no se consideran interdependientes, y 3) la negación del fundamento "natural" de la relación materna, esto es, la descomposición de la equivalencia entre madre progenitora y madre de cráneo. Además, el axioma no esencialista del culto encuentra su expresión más sintética en la figura de Iansã, "la reina de los espíritus": Iansã fue hombre y se transformó en mujer, tiene cuerpo de mujer y determinación masculina, rechaza la maternidad y es su contrapunto y defensor de la justicia.

Con su relativización de lo biológico y su peculiar relajamiento de la identidad de género, los miembros del xangô posulan la independencia de la esfera de la sexualidad y cejan traslucir la premisa implícita de la fluidez y libertad del deseo humano, subordinables sólo con dificultad a categorías esenciales o identidades rígidas. Esta premisa acerca el pensamiento del xangô al pensamiento incidental contemporáneo que descubre el "matrilinealismo" del deseo y revela de cualquier intento de "territorialización" de lo sexual en el culto "la multiplicidad nómada de los vínculos circunstanciales" (Perlongher, 1986, p. 10) sea sustituida por identidades de orden social o psicológico. Es posible, entonces, que esa premisa fundamental de la visión del mundo del xangô esté en el centro de la altitud, tantas veces mencionada en la literatura, entre este tipo de culto y la vivencia homosexual.

Bibliografía

- Archer, Judith Barbara Lloyd (1982). *Sex and Gender*. Londres, Penguin.
- Augras, Muriel (1985). *O Duplo e o Metamorfose. A Identidade Materna no Contemporâneo Augras*. Petrópolis, Vozes.
- Bastide, Roger (1945). *Imagens do Nômade Místico em Branco e Preto*. Rio de Janeiro, O Cruzeiro.

(1959). "Psicanálise do exalté", en *Sociologia do Cíclero Brasileiro*. São Paulo, Antâmbri.

— (1972). "Dusky Venus, black Apollo", en P. Baxter y B. Santomà (comp.), *Race and Social Difference*, Londres, Penguin.

— (1973). "Le principe d'individualité", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 54-55, *La Naissance de personnalité en Afrique noire*, pp. 4-43.

— (1974a). "Introduction", en Roger Bastide (comp.), *La Fimela de condado en Amérique Latine*, Paris, Anthropos.

— (1974b). "Les données statistiques: Brésil", en Roger Bastide (comp.), *La Fimela de condado en Amérique Latine*, Paris, Anthropos.

(1978). *O Catolicismo da Bahia*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.

Binon-Cossard, Giselle (1981). "A filha de sacerdócio", en Carlos E. Marcondes de Moura (comp.), *Oráculos. Escritos sobre a Religião dos Oráculos*. São Paulo, Agora.

Carvalho, José Jorge (1984). "Ritual and music of the Xango cults of Recife, Brazil", tesis de doctorado. Belfast, The Queen's University of Belfast.

Clarke, Edith (1957). *My Mother who Fathered Me*. Londres, George Allen & Unwin.

Degler, Carl (1971). *Neither Black Nor White. Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*. Nueva York, The Macmillan Company.

Eroutte, Elizabeth M. (1980). *Lesbian, Women and Society*. Londres, Routledge & Kegan Paul.

Evans-Pritchard, E. E. (1945). *Some Aspects of Marriage and the Family Among the Nuer*. Rhodes-Livingstone Papers N° 11. Londres, Oxford University Press.

(1951). *Divorce and Marriage Among the Nuer*. Londres, Oxford University Press.

Fernandes, Florestan (1969). *The Negro in Brazilian Society*. Nueva York, Columbia University Press.

Frazier, E. Franklin (1952). "The negro family in Bahia (Brazil)", *American Anthropological Review* 7 (-1), pp. 465-478.

- (1943), "Rejoinder" al artículo de M. Herskovits, "The negro in Bahia, Brazil", *American Sociological Review* 8 (4), pp. 400-404.
- Freud, Sigmund (1962). *Three Contributions to the Theory of Sex*, Nueva York. Dutten, [Traducción castellana: *Tres ensayos de teoría sexual*, en *Obras completas*, vol. 7, Buenos Aires, Amorrortu, 1978.]
- Freyte, Gilberto (1973). *Casa Grande e Senzala. Função da Família Brasileira sob o Regime da Escravidão Patriarcal*, Rio de Janeiro, José Olympio. [Traducción castellana: *Introducción a la historia de la sociedad patriarcal en el Brasil: Casa-Granja y Senzala-Casaca*, Biblioteca Ayacucho, 1977.]
- Fry, Peter (1977), "Machismo e sexualidade", *Religião e Sociedade* 1, pp. 105-125.
- Fry, Peter y Edward MacRae (1985), *O que é Homossexualidade*, São Paulo, Abril/Brasiliense.
- Giddens, Anthony (1979), *Central Problems in Social Theory*, Londres, The Macmillan Press Ltd.
- Herskovits, Melville E. (1943), "The negro in Bahia, Brazil: a problem of method", *American Sociological Review* 8, pp. 394-402.
- (1966), *The New World Negro* (compilado por Frances Herskovits), Bloomington, Indiana, Indiana University Press.
- Hutchinson, Bertram (1965), "Crown, social status and fertility in Brazil", *America Latina* 8 (4), pp. 3-25.
- Ianni, Octavio (1972), *Raças e Classes Sociais no Brasil*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- King, Charles E. (1945), "The negro maternal family: a product of an economic and a culture system", *Social Forces* 24, pp. 100-104.
- Landes, Ruth (1940), "A cult matriarchate and male homosexuality", *Journal of Abnormal and Social Psychology* 35, pp. 386-397.
- (1953), "Negro slavery and female status", *Journal of the Royal African Society* 52, pp. 54-57.
- (1967), *A Cidade das Mulheres*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Leach, Edmund (1976), "Social anthropology: a natural science of society?", Radcliffe-Brown Lecture 1976, *Proceedings of the British Academy*, vol. 62, Oxford, Oxford University Press.
- Leacock, Seth y Ruth Leacock (1972), *Spirits of the Deep. A Study of an Afro-Brazilian Cult*, Nueva York, Doubleday Natural History Press.
- Lepine, Claude (1981), "Os estereótipos da personalidade no candomblé Nago" en Carlos E. Marcondes de Moura (comp.), *Ofícios e Exercícios sobre a Religião dos Orixás*, São Paulo, Agora.
- Levi-Strauss, Claude (1971), "The family", en H. Shapiro (comp.) *Men, Culture and Society*, Londres, Oxford University Press. [Traducción castellana: "El familia", en *Hombre, cultura y sociedad*, México, etc., 1993.]
- (1983), *El hombre desnudo*, México, Siglo XXI.
- Lipsitz Bern, Sandra (1974), "The measurement of psychological androgyny", *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 42, pp. 155-162.
- (1975), "Sex role adaptability, one consequence of psychological androgyny", *Journal of Personality and Social Psychology* 31, pp. 634-644.
- (1979), "Theory and measurement of androgyny: a reply to the Pfefferzur-Tenenbaum and Luckey-Critten critiques", *Journal of Personality and Social Psychology* 37 (6), pp. 1047-1054.
- (1981), "Gender schema theory: a cognitive account of sex typing", *Psychological Review* 88 (4), pp. 354-364.
- Miller, Jean Baker (1979), *Towards a New Psychology of Women*, Londres, Penguin. [Traducción castellana: *Haciendo una psicología de las mujeres*, Barcelona, Paidós, 1992.]
- Mintz, Sidney y Richard Price (1976), *An Anthropological Approach to the Afro-American Past: A Caribbean Perspective*, Filadelfia, Institute for the Study of Human Issues, Occasional Papers in Social Change.
- Mitchell, Juliet (1982), *Psychoanalysis and Feminism*, Londres, Penguin. [Traducción castellana: *Psicoanálisis y feminismo*, Barcelona, Anagrama, 1982.]
- Mott, Luis (1982a), "Escravidão e homossexualidade", Salvador, mimeografiado.

- (1982b). "O sacerdócio no Brasil colonial", Salvador, mimeografado.
- Mota, Roberto (1977). "Proteína, pensamento e dança. Estratégias para novas investigações antropológicas sobre o Xangô do Recife", tesis, *Centro de Cultura e Economia da Universidade Federal de Pernambuco* 16, pp. 13-29.
- O'Brien, Denise (1977). "Female husbands in southern Baou societies", en Alice Schlegel (comp.), *Sexual Stratification. A Cross-Cultural View*, Nueva York, Columbia University Press.
- Ortner, Sherry B. y Hattie Whitehead (1981). "Accounting for sexual meanings", en S. Ortner y H. Whitehead (comps.), *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press.
- Overbeek, Keith (1965). "Caribbean family organization. a comparative analysis", *American Anthropologist* 67, pp. 66-79.
- Patterson, Orlando (1967). *The Sociology of Slavery. Analysis of the Origins, Development and Structure of Negro Slave Society in Jamaica*, Nueva York, Macmillan and Co.
- Perlongher, Nélson (1986). "O Município homossexual", en Apresentando identidade", comunicación presentada en la xv Reunião da Anp, Curitiba.
- Ribeiro, René (1945). "On the amazônia relationship and other problems of the family in Recife (Brazil)", *American Sociological Review* 10, pp. 44-51.
- (1969). "Personality and the psychosexual adjustment of Afro-Brazilian cult members", *Journal of the Société des ethnologues* 17(1), pp. 109-119.
- (1970). "Psicopatología e pesquisa antropológica", *Universidade* 7, pp. 123-134.
- (1978). *Cultos Afro-Baianos do Recife*, Recife, Lins.
- Rivière, Peter (1971). "Marriage: a reassessment", en Rodney Needham (comp.), *Rethinking Kinship and Marriage*, Londres, Avistock Publications.
- Rubin, Gayle (1975). "The traffic in women roles on the 'political economy' of sex", en Reyna Reiter (comp.), *Journal on Autoethnography of Women*, Nueva York, Monthly Review Press.
- Russell-Wood, A. J. R. (1977). "Women and society in colonial Brazil", *Journal of Latin American Studies* 9 (1), pp. 1-34.
- Saunders, L. V. D. (1953). *Differential Fertility in Brazil*, Gainesville, University of Florida Press.
- Schneider, David (1977). "Kinship, nationality and religion in American culture: toward a definition of kinship", en J. Dolgin, D. S. Keenanzer y D. Schneider (comps.), *Symhatic Anthropology*, Nueva York, Columbia University Press.
- Segato, Rita Laura (1984). "A folk theory of personality types: gods are their symbolic representation by members of the Sangu cult in Recife, Brazil", tesis de doctorado, Belfast: The Queen's University of Belfast.
- Silverstein, Leni M. (1979). "Mão de todos manda: modos de sobrevivência nas comunidades de candomblé da Bahia", *Religião e Sociedade* 4, pp. 143-171.
- Smith, M. G. (1953). "Some aspects of social structure in the British Caribbean about 1829", *Social and Economic Studies* 1 (4), pp. 55-79.
- Smith, Raymond (1956). *The Negro Family in British Guiana*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- (1970). "The nuclear family in Afro-American kinship", *Journal of Comparative Family Studies* 1, pp. 55-70.
- Suzito, Susan A. (1974). "The social and economic role of the convent, widow and slave in colonial Bahia, 1770-1800", *Hispanic American Historical Review* 54, pp. 209-232.
- Stack, Carol B. (1974). "Sex roles and survival strategies in an urban black community", en M. Zimbalist Rosaldo y Louise Lamphere (comps.), *Woman Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press.
- Tanne, Nancy (1974). "Matrilocality in Indonesia and Africa, and among black Americans", en M. Zimbalist Rosaldo y Louise Lamphere (comps.), *Woman Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press.
- Trevisan, Júlio Silvério (1986). *Devassos no Povoado*, São Paulo, Ed. Max Limonadi.
- Vorger, Precie (1981). *Orixás. Deuses locais na África e no Novo Mundo*, Salvador, Corujin.

Williams, Jennifer A. (1979). "Psychological androgyny and mental health", en O. Hunnett, G. Boden y M. Fuller (comps.), *Women Sex Roles Stereotyping*, Londres, Tavistock Publications.

Williams, John y Susan Bennett (1975). "The definition of sex stereotypes via the adjective check list". *Sex Roles* 14(4), pp. 327-337.

8. GÉNERO, POLÍTICA E HIBRIDISMO EN LA TRANSNACIONALIZACIÓN DE LA CULTURA YORUBA¹

Por lo general las teorías antropológicas hablan más sobre los antropólogos que sobre su disciplina (Edmund Leach, 1961).

[...] self-knowledge of other cultures, societies, or religions comes about through an admixture of indirect evidence with the individual scholar's personal situation, which includes time, place, personal gifts, historical situation, as well as the overall political circumstances. What makes such knowledge accurate or inaccurate, bad, heretic, or worse, has to do mainly with the needs of the society in which that knowledge is produced (Edward W. Said, 1997, p. 168).

Presento aquí tres diferentes discursos académicos que abordan las ideas de género de la civilización yorubá y, pese a sus diferencias, vinculan sus hallazgos con dos momentos históricos de la expansión de esa cultura distantes en el tiempo y en las circunstancias. Enfoco la comprensión de los modelos interpretativos que se ocupan de lo que entiende como el factor género en la difusión de la cosmología yorubá. En la primera parte del texto caracterizo sintéticamente esos tres discursos académicos, mostrando cómo, a pesar de sus diferencias, luchan con las palabras disponibles por describir, en etnografías de extrema complejidad, la sofisticada y muy peculiar concepción de género en el universo de la cultura yorubá. Aunque al hacerlo proponen modelos diferentes, acaban poniendo de manifiesto que apuntan a una realidad común: el alto grado de abstracción de la construcción de género en relación con los significantes analíticos, es decir, la ausencia de esencialismo biológico que el sistema de pensamiento presenta. En la segunda parte del texto analizo cómo los discursos académicos se encuentran situados –aunquejal e interesadamente – y mestizos que, de modo bastante independien-

¹ Con el título *The Gender Factor in the Yoruba Transnational Religious World*, este texto fue presentado en sesión plenaria durante la Conferencia Inter-nacional de Académicos de las Ciencias Sociales en Estudios de Religión que tuvo lugar en Houston, Texas, en octubre de 2010.

te, los tres autores, y entre ellos, enriquecieron los complejos temas de género en el centro del debate sobre la cultura del mundo yoruba. Retomaré allí suministrando lo que escribieron para tratar de revelar cuáles la pasión (étnica y racial) a partir de la cual cada autor produce sus modelos afecta sus formulaciones. En la tercera parte del texto someto a una breve revisión mis propias ideas y sostengo que las complejidades de la construcción de género yoruba fueron centrales en el proceso de difusión de la religión yoruba. Hay evidencias de que los flujos de contexto social que ese proceso de difusión asentaron desde África hacia el Nuevo Mundo (initialmente y, posteriormente, desde el Brasil hacia nuevos países donde su influencia no existía, como la Argentina y el Uruguay), contienen siempre los elementos de un ideal o de un género no esencialista, que permitió y permitió la maleabilidad adaptativa de las relaciones familiares, sexuales y afectivas en las condiciones severas que los afrodescendientes tuvieron que soportar.

Tres antropólogos en el debate sobre el género en el mundo religioso yoruba

Habré referencia aquí a tres modelos interpretativos de las ideas yoruba de género tal como se expresan en los textos y en las prácticas religiosas. Los dos que tratan sobre los yoruba de Nigeria fueron titulados por Lotte M. Motley, en 1994, y Oyeronke Oyewumi, en 1997, respectivamente, y ambos publicados por la prestigiosa editorial de la Universidad de Minnesota. El tercer modelo proviene de mi propio trabajo sobre la religión yoruba en el Brasil, publicado en portugués en 1986 (y reimpresso en esa lengua en 1989, 1995 y 2000, y en inglés en 1997). Aunque mi publicación sobre el tema es anterior a la de los otros dos autores, invito aquí a orden temporal e inicio la discusión por el trabajo de Oyeronke para lograr mayor claridad en el argumento.

Oyeronke Oyewumi

Oyeronke, yoruba ella misma, publicó *The Invention of Women Making an African Sense of Western Gender Discourse* cuando era profesora-asistente en la Universidad de California, en Santa Bárbara, Estados Unidos. A pesar de que estaba trabajando en el mismo campo, Oyeronke no hizo alusiones ni referencia al libro de Motley, de 1994, excepto típicamente, citando aperos, y en dos párrafos que no exceden la extensión de una página. La tesis de maestría del autor, presentada en 1997,

de opinión de Oyeronke, "la hipótesis de que en la sociedad Oyo existía un sistema de género con anterioridad a la colonización occidental constituye un caso más de la dominación occidental en la documentación y en la interpretación del mundo" (1997, p. 52). Desde su punto de vista, el colonialismo introdujo el vocabulario y las prácticas de género en la religión yoruba, y los acercamientos occidentales —y las lenguas occidentales— «evidentemente identificaron la existencia del género en esa cultura» [...] «La interpretación usual de las categorías yoruba *obiorun* y *okunmè* como 'hembra/mujer' y 'macho/hombre', respectivamente, es una traducción equivocada [...] porque [entre los yoruba precoloniales] esas categorías no se oponían binariamente ni eran jerárquicas [...]» (1997, pp. 52-53). Esas es así en la interpretación de Oyeronke, porque como él la misma argumenta:

[...] «No existía allí la concepción de un tipo humano original (el hombre, genérico) a partir del cual otro tipo podría ser mensurado (el femenino, particular). *Obiorun* es [en yoruba] una palabra neutra, sin género, para todos los humanos (diferente de *heribiri* ([se] nació) o *mujer* ([se] nació])» (1997, p. 53).

Si "*Obiorun* no es una categoría jerárquicamente ordenada en relación con *okunmè* (ambas comparten la misma raíz *nun*)".

Si "Elles son solamente aplicables a adultos. Niños son todos *okoro*. Animales machos y hembras son denominados *okoro* y *abio*. Plantas son *obo* cuando producen brotes".

"Así, dice en la página 11, en este estudio, los términos básicos *obiorun* y *obiorun* son mejor traducirlos como 'ón' referidos al macho anatómico y a la hembra anatómica respectivamente, pues se refieren a personas físicamente marcadas y no tienen connotaciones jerárquicas [...]".

Oyeronke habla también de "*ngansex*", *one manly* y *one-bimbies* (1997, p. 24):

[...] para subrayar el hecho de que en el sentido del mundo yoruba era posible conocer esas distinciones fisiológicas sin proyectar una jerarquía inherente a las dos categorías sexuales. Antítesis de "macho" o "hembra" en el Occidente, las categorías *obiorun* y *okunmè* eran exactamente categorías relativas a la autoridad y no permitían mayores suposiciones sobre personalidades o psicologías derivadas de esas distinciones puramente anatómicas. Esto era así porque no eran elaborados como una forma de oposición entre sí y, en este sentido, no eran sexualmente *obiorun* [*obiorun* *muje*] y consecuentemente no recibió jerarquías de género. Un *obiorun* (*yo*) no contaba con jerarquía social ni representaba una autoridad o feminidad, ya que esas categorías no existían en la cultura en el pensamiento yoruba.

Afirma la total ausencia de una estructura simbólica de género en la sociedad yoruba tradicional (precolonial). Para apoyar su argumento toma como referencia una definición estándar de género, no como "una propiedad de un individuo o de su cuerpo", sino como "una construcción de dos categorías en relación jerárquica una con la otra [...] embutida en las instituciones", que, como tal, orienta expectativas y ordena todos los procesos sociales (1997, p. 39). Y afirma, una vez más, que tal tipo particular de editorial ideológica estaría, en su opinión, ausente en el mundo yoruba previo a la colonización.

Con respecto a las divinidades del panteón, Oyeronke les sitúa en tres niveles. En el primer nivel está *Oladumare* (Dios -el ser supremo), que no tenía identidad de género y es dudoso que ella (o él) fuera percibida de forma antropomórfica antes del advenimiento de la cristianidad y del islamismo en el país yoruba" (1997, p. 140). Para apoyar esta afirmación, la autora cita fuentes que pretenden demostrar cómo los estatutos de la época posterior a la cristianización pusieron a representar *Oladumare* con atributos masculinos y lo llamaron "Él", usando la tercera persona en masculino, sin que nadie los autorizara a hacer así. Sin embargo, la autora no proporciona evidencias de fuentes que le permitan hablar de la representación previa de ese dios como no antropomórfico o, en su defecto, como antropomórfico, pero sin atributos de género. Sin embargo, un dios supremo exento de antropomorfismo sería una verdadera rareza en la historia de las religiones.

En el segundo nivel del panteón de divinidades, de acuerdo con Oyeronke, están los *orixás*, sobre los cuales dice: "Aunque eran orixás *ana-máchar* (anatómicamente masculinos) y *ana-hetebas* (anatómicamente femeninas), al igual que en otras instituciones, tal distinción no tenía consecuencias; por consiguiente, es mejor describirla como una distinción sin diferencia". Y apoya su aseveración mencionando que algunos *orixás* de sexo anatómicamente distinto compartían algunas cualidades (la "raíz", dice ella, de Xango y Oya, por ejemplo), o que algunos intercambiaban de sexo entre una localidad y otra.

De hecho, eso también sucede en el Nuevo Mundo, donde las divinidades tienen personalidades particulares y estas personalidades, a su vez, son subdivididas a partir de un criterio de género, a pesar de las similitudes que por ventura pudieran presentar. También aquí el género del "santo" puede alterarse con el cambio de localidad o de tiempo. Xango es sincrétizado con las imágenes de Santa Bárbara en Cuba, y São João en el Brasil; y de Oya (Iansa) se dice que fue hombre (macho) en el pasado mitico, y pasó a ser mujer (chimbra) después de tornarse esposa de Xango.¹ En Bahía, Logradouro es mitad del año masculino

¹ Cf. Segato, Rita. "Jemaa y sus hijos. Fragmentos de un discurso político para comprender Brasil". En *Santos e Diálogos. el Poderismo, Glocalización y la Tradición Ancestral*, Brasília, Editorial de la Universidad de Brasilia, 1995a.

y la otra mitad femenina. Pero no considera que esto, como mostraré, sea una evidencia de la inexistencia de una construcción simbólica marcada por el género en esta cultura sino, justamente, un conservatorio codificado que revela la existencia de una concepción de género particular, un enunciado sobre el género y un discurso político construido en términos de género.

Leyendo a Oyeronke uno es llevado a preguntarse por qué si, como ella afirma, la anatomía carecía de significado social entre los yoruba, los *orixás*, divinidades libres y sobre las restricciones humanas, eran sin embargo dotados de anatomía y de comportamiento sexualizados en sus representaciones mitológicas. ¿Cómo sería posible que tal anatomía ideal de los dioses del panteón, puro significante, nada significase para los asuntos humanos? En otras palabras: ¿por qué en su representación mitica los *orixás* tenían cuerpos marcados por el dimorfismo anatómico y predispuestos de género si esto no tenía, como afirma Oyeronke, ninguna consecuencia en las relaciones sociales, si esto no expresaba nada relativo a un imaginario de género entre los seres humanos?

En el tercer nivel, la autora sitúa el culto de los *acestros*: "[...] machos y hembras, venerados por los miembros de cada linaje y recuperados ritualmente en el ritual de entroncamiento del *Egungnon*".

"[...] el oficio sacerdotal dedicado a los varones adorados se ejerció por machos y hembras [...] La religión Yoruba, así como la vida en el Yoruba, no tuvo en el género como una categoría [...] Los roles de varón, sacerdote y acestro, los no dependían del género" (1997, p. 140).

Para Oyeronke, el idioma dominante en la sociedad yoruba era el idioma de la senioridad, es decir, del rango relativo a la edad. Lo que efectivamente importaba, e importa, afirma la autora, es si la persona es un niño, un adulto o un viejo, cosa que significa niño, crío (1997, pp. 40-41); sólo más tarde, a partir del siglo xix, "*omilokunrin* (niño) y *omobùnù* (niña), hoy términos corrientes, pasaron a indicar una serie para niños" (1997, p. 41). Los términos demuestran que lo que es privilegiado socialmente es la juventud del niño, no su anatomía diferenciada. Por la misma lógica, cuando se llaman a alguien *fiyu* (madre) o *baba* (padre), *olúmen* (mujer) o *cákunté* (hombre), lo que importa es que ellos son identificados como adultos, en edad de reproducción. "El atributo más importante que esas categorías indican no es el género; antes bien es la expectativa en que personas de una cierta edad tendrán hijos". *fiyu* (madre) o *baba* (padre).

"[...] no son exactamente categorías de parentalidad o maternidad [...] Son igualmente categorías de adultez, en la medida en que también son usadas

para referirse a personas mayores en general. Y lo más importante es que no se opone binariamente ni soll concentrado sólo en relación con la otra" (1997, p. 41).

Con esto la autora enfatiza que el predicado de edad relativa y de mayor-dad es más relevante, en vocativos como *íya* o *bebé*, que las implicaciones de género que estas dos palabras parecen comunicar.

Por lo tanto, Oyeronke no tiene dudas de que en el universo yoruba *la superioridad precede sobre el género, y puede inclusive introducir invasiones en el orden del género si lo observamos desde la perspectiva de género occidental*. Por ejemplo, una *obátori* mayor o investida con una posición religiosa puede ser considerada *padre* de un *okariri*. Oyeronke recorre las observaciones de Johnson² para describir la relación entre el soberano de Oye y la *obátori* oficial del palacio que comanda el culto a los espíritus de los reyes difuntos:

[...] el rey la considera como su madre y se dirige a ella como tal [...] Se arrodilla a su lado y ella retribuye el saludo arrodillándose, nunca reclama dese sobre el todo como es costumbre de las mujeres cuando saludan a sus superiores [...] el rey no se arrodilla ante ninguna otra que no sea ella, y se prostró delante del *Orun Xango* y de aquellos que se encuentran presentes por este motivo. (Ibidem, los "padres" 1997, pp. 37-38)

Como mostraré más adelante, *una estructura implícitamente similar a ésta puede ser encontrada en el culto Xangô en Recife, Brasil*; sin embargo, mi interpretación es *cívica de un modelo diferente*. De hecho, en el Brasil también sucede que, dependiendo de su senioridad y del género de su *orixa*, una sacerdotisa puede ser ritualmente abordada como un "padre", y una esposa, también dependiendo de su orixa tutelar, puede ser considerada más viril que un marido. Pero todavía más interesante es el hecho de que el saludo ceremonial llamado *dubalé* está desvinculado de la anatomía de un modo aún más radical que en el mundo yoruba africano. En el *debuté* africano, de acuerdo con Oyeronke (1997, p. 36), la reverencia ejecutada depende del sexo de la persona que saluda; en el Brasil depende del sexo de su orixa tutelar.

Según Oyeronke:

[...] el resultado que la concepción yoruba presenta es un mundo social basado en relaciones sociales, no en el cuerpo. Eso demuestra que es

² Cf. Johnson, op. cit.

posible comprender las roles reproductivos distintos de *obátori* y *obátori* sin usarlos para crear una jerarquía sexual. En la lógica cultural yoruba, la *íba ogba* es limitada a questiones como el embarazo, que tiene que ver directamente con la reproducción [...] A esa lógica una distinción sexi distorsiona sexual (1997, p. 36)

Los términos *obátori* y *obátori* indican racionalmente las diferencias ritualizadas entre las dos autoridades cuando ellas tienen que ver con procreación e intercourse [sexual] [...] y no indican categorías de género que comunitan privilegios y desventajas sociales. Además, no expresan dimorfismo sexual porque la distinción que indican se refiere exclusivamente a las emociones y relaciones a la reproducción (1997, pp. 24-25).

Un superior es superior independientemente del fin de empleo que presente [...] *Orun Ilé cuboro, el principio vital* no tiene género (1997, p. 56).

Tenemos aquí, aparentemente, un sentido inusual para el término dimorfismo, pues, me pregunto, ¿quiere la autora decir con eso que hay más de dos partes morfológicamente diferenciadas interviniendo en la procreación?

Alternativamente, lo que sostengo es que, *despersonalizados del cuerpo, los términos de género permanecen como un idioma para las relaciones sociales y organizan algunos aspectos de la interacción social*. Por el contrario, para Oyeronke sólo los papeles reproductivos permanecen, colados, vinculados, colapsados, fundidos con el cuerpo. Anticipando parte de mi propio argumento, esto me parece muy próximo al papel central que los miembros del culto Nagô o Ketu Yoruba en el Brasil atribuyen a la autoría en la división del trabajo ritual. La justamente el ritual – y no la órbita o intercourse sexual – lo que reproduce los límites religiosos africanos en el Brasil y, significativamente, la división de los roles rituales por género es el inicio amplio de la vida socio-religiosa que obedece el trazado del dimorfismo sexual y se orienta por éste. Es decir, en el ambiente del candomblé las formas autorizadas sólo son determinantes en su comando de la división del trabajo ritual. Sin embargo, es el aspecto simbólico del dimorfismo, y no su dimensión biológica, lo que realmente cuenta – ya que nos encontramos en el *reino de la reproducción religiosa y filosófica de un ático espacial y no biológico ni racial*. Sólo cuando lo consideramos a partir de la amplia perspectiva ofrecida por el Nuevo Mundo se torna posible identificar el núcleo de lo que está en juego en esta discusión y también comprender que la tesis de Oyeronke, bajo su aparente radicalidad, vehicula un pensamiento conservador y acrítico.

Sobre un lado, la reproducción y la continuidad del África en el Brasil se procesan a través de roles rituales anatómicamente distribuidos; por otra lado

eso contrasta con todas las otras esferas -social, psíquica, afectiva y sexual- de la vida religiosa. Para dar un ejemplo, en el ambiente de los cultos afrobrasileños, la reproducción, la crianza de los niños y la organización doméstica son concebidas como separadas de la biología. La unidad familiar -y la doméstica- del culto, la así llamada "familia de santo", operaival en todos los ámbitos de la vida, no se basa en el presupuesto de la sustancia biológica compartida, sino en la iniciación, es decir, en la sustancia ritual compartida (llamada *ayé*) e inculcada en el cuerpo del iniciado por su "padre de santo"). También las personalidades y la orientación sexual están libres de determinaciones biológicas. Y sería posible prologar indeterminablemente dando ejemplos de *un ambiente de género que opera con libertad en relación con el doce anátemas y en el que las nociones pura y descriptas por Oyeronke pueden ser claramente reconocidas. Sin embargo, lejos de encontrarse vacante, un claro esquema de género da el vocabulario para categorías importantes de la vida social aunque subvertiendo el sistema occidental.*

Por otra parte, Oyeronke incurre en innumerables contradicciones. Una de ellas, por ejemplo, cuando, riendose, niega cualquier conciencia de género en los palabras *oko* y *ape*, traza la equivalencia de esos términos con posiciones en el ambiente familiar. Así, sostiene: "[...] la traducción de *ayé* como 'espíritu' o *oko* como 'merito' impone contracciones sexuales y de género que no forman parte de la comprensión yoruba" (1997, p. 44). Y aduce: "[...] *oko* y *ape* [son, respectivamente] dentro / de dentro y no-dentro / de fuera [haciendo referencia a la virilocalidad vigente en la cultura] en relación con el él como espacio físico y símbolo del linaje. Tal posición relativa de dentro / de fuera era jerarquizante [cursivas mias; entre el de dentro, siendo el término: no senior, privilegiarlo]. Entonces, clara e inequívocamente, los términos de género están aquí asociados con el estatus. En una casa de familia, dice Oyeronke, todos los miembros más antiguos de la casa, machos y hembras, eran considerados *oko*-mardos, señores - para la nueva esposa que llegaba - y/o -, aunque ella supuestamente tenía una relación marital sólo con su esposo; cuando este último moría, sólo los *ana-machos* (*anamales*) más jóvenes que él en la casa podían reclamar derechos sexuales sobre ella, "en la medida en que éste es un mundo heterossexual" (sic, mis cursivas), y cuando un *oko* ana-hembra (*anamale* senior) reclamaba derechos de herencia sobre la viuda, el acceso sexual pasaba a uno de sus hijos *ana-machos* (*anamales*).

Significativamente, Oyeronke *no* hace saber también que, mientras hombres y mujeres podían ser *oko* para otros hombres y mujeres en función de su senioridad, *ana-machos* (*anamales*) no podían ser *ayé* (esposas de antiguo *ana-macho* (*anamale*) o *ana-hembra* (*anamale*)). Ellos *sólo* podían ser *ayé* para las otras a las cuales prestarían culto y recibirían en posesión lo que

quiero decir que los muchos anátemas no cruzaban la frontera decreciente de género en el campo social. Definidamente, entre los Yoruba precoloniales, los muchos anátemas estaban concebidos a *josa condición de ciertas e prestigiosas que no combinaba con el papel social propio de esposo, en lo que heißt el comando de los divinos*. *Nos sorprende que no parte de tal competencia con todas sus connotaciones, para completamente inadvertirlo por lo suyo. Es que, creyeron por significar una cosa lontanísima a la eficiencia de su modo.*

No obstante, a pesar de las dificultades etnográficas que su modelo no consigue superar o, quizás, precisamente por no conseguir superarlas, la cultura nos ofrece un vislumbre de las complejidades del género entre los Yoruba, comunicando con su descripción el alto grado de maleabilidad del sistema. Esta maleabilidad del género en el universo loretano tuvo sin dudas un papel crucial en la relocalización de la cosmología propia de esta cultura -y de las prácticas con ella asociadas- en el Nuevo Mundo, particularmente en el Brasil y, más tarde, en la reciente onda de expansión hacia el sur, en los nuevos territorios de la Argentina y del Uruguay.

Lorand Matory

Lorand Matory publicó *Sex and the Empire that it can make* en 1991, cuando era profesor asistente de Antropología y Estudios Afroamericanos en la Universidad de Harvard. Su texto también ofrece un testimonio de la resistencia de una compleja construcción de género en el mundo Oyo (Yoruba) tradicional. El también hace un gran esfuerzo en su tentativa de representar etnográficamente esa complejidad - que lleva los esquemas de género de la cosmología Yoruba y las prácticas religiosas a su ligazón a una enjundia de casi prehistórica - por medio de la formulación de un modelo basado en la idea de "transvestimentismo". Sin embargo, Matory afirma que "las mujeres preservan la imagen paradigmática de la mujer casada (*marras y wifelinas*) no sólo en las religiones de los orishas, sino a través de todo el espectro religioso Yoruba" (Matory, 1994, p. 108).

En el modelo de Matory, lo que él denomina "iconografía sexual",¹ un ritual d'acriticó (idiósincrático) de género y gestos asociados con el trabajo marcan lo que es propio de las mujeres -la ropa que usan o talas/esculturitas figuras de mujeres "que se arrodillan para ofrecer terrenos y agricultura,栽培 jardines en la sabana o amarrar un bebé a la espalda" (1994, p. 108). Pero a pesar de su escurra de perfección de estas marcas emblemáticas - y de anau-

¹ Un que arroja, relativo a sacerdos de culto o amira.

micas – el vínculo con las determinaciones biológicas es, sin embargo, establecido a través de las mujeres: “el estatus marital y reproductivo de las mujeres afecta directamente su posición en todas las organizaciones religiosas locales. La menstruación compromete la participación de mujeres en edad de concebir” (1994, pp. 107-108).

El transvestitismo (*transvestitism*) es, para Matory, el principal idioma ‘irónico’ de las estructuras de género en la sociedad Yoruba. Éste permite, por ejemplo, que personas del mismo sexo entren en una relación social como *oko* y *obinrin* (con o sin implicaciones sexuales). Sin embargo, la posición paradigmática del cuerpo de la mujer y sus atributos anatómicos, gestuales o sartoriales como significantes de una posición femenina relacional (aunque un cuerpo de hombre pueda también ocupar esa posición) revela la existencia de un mapa cognitivo construido claramente en términos de género.

Para Matory, ese mapa no es verbal ni regido por categorías léxicas; es preferencialmente visual e inscripto por iconos, gestos y marcas visuales. Ya Oyeronke niega la importancia de la visualidad entre los Yoruba y afirma la dominación de lo auditivo. También afirma, como vimos, que no existen palabras en la lengua Yoruba para masculino y femenino en cuanto posiciones o personalidades opuestas (Oyeronke, 1997, p. 34), y sólo se encuentran aquellas que indican las posiciones relativas de marido y esposa (*oko* y *obinrin*). En el modelo de Oyeronke permanecemos interrogándonos por la razón de ser de categorías verbales, estatuaría y costumbres definidas en términos de género, si ninguna de ellas está destinada a tener cualquier significación en la vida social. En el modelo de Matory, cabe preguntar el porqué de las prácticas generalizadas de transvestitismo si las jerarquías sociales de género permanecen en su lugar, intocables, en la ideología de género Yoruba.

Ambos autores parecen estar de acuerdo en cuanto a la existencia de un modelo en el cual el género sigue un esquema radicalmente diferente del occidental. Pero, mientras en el texto de Oyeronke encontramos beligerancia y la premisa de la colisión de civilizaciones mutuamente intraducibles, una de ellas derrotada y colonizada, que permanece solamente como un antiparadigma civilizatorio sofisticado y puro, en Matory hay una lección para llevar a casa, como trataré de demostrar.

Creo yo que el discurso que acabé de mostrar, el de Oyeronke, carga su propio hibridismo, inserto en su enunciado por su interlocutor preferencial: el Occidente. Al afirmar la existencia de una África antigua libre de jerarquías de género –y ella es clara sobre eso– desafía la idea de una África precolonial en estado puro, y retrata la introducción de relaciones sociales marcadas por la jerarquía de género como indicador de una África occiden-

talizada. El texto de Matory, al que pasaré a referirme, tiene también un interlocutor en sombras. Mientras Oyeronke es una antagonista, Matory es un reformista conservador. Pues me parece que lo que hace es traer la idea del transvestitismo y de la centralidad de género para la polis, para sus conciudadanos, para su país. En su etnografía –y es lo que intentaré demostrar–, habla en nombre de una estructura de género jerárquica que puede permanecer como un principio organizacional de una sociedad también jerárquica, a pesar de que las personas cambien de piel y se transvistan. Lo que propone es una célula de relaciones de género estable, que no amenaza o subvierte el sistema, aunque pueda introducir transformaciones.

Los etnógrafos, como los intelectuales en general, jamás dejan de estar políticamente orientados, guiados por intereses y valores, vehiculizando mensajes crípticos para sus pares, trayendo argumentos para casa.

Matory nos presenta un mundo donde el transvestitismo conduce siempre a una organización asimétrica, constituida en términos de género, jerárquica: “esposas machos y maridos hembras son actores centrales en el reino y en la aldea Oyo-Yoruba”, dice (1994, p. xii); “[...] todas las mujeres son maridos para alguien y simultáneamente esposas de múltiples otros” (1994, p. 2); el transvestimiento masculino (de los machos) en Oyo-Yoruba no es sólo un idioma de dominación ni sólo la evidencia de la independencia de las categorías de género con respecto al sexo biológico, pero sí una práctica que “transforma las categorías de género existentes” (1994, p. 3). El hecho es que en el modelo de Matory la práctica de transvestitismo reduce las categorías de género al sentido estrecho de universalizar sus estructuras jerárquicas en el campo social, proyectándolas, además, mucho más allá del campo de los roles de género y de la sexualidad. Y es en ese sentido que Matory toma de Marilyn Strathern la idea, formulada para las sociedades del Pacífico, de que “[...] la inequidad sexual/de género es el ‘idioma’ irreducible por medio del cual hasta la inequidad existente entre personas del mismo sexo y género es expresada y comprendida” (1994, pp. 176-177).

En el centro del modelo de Matory encontramos la imagen –común para describir la experiencia del trance en las religiones africanas del Viejo Continente y en la diáspora del Nuevo Mundo– de seres humanos en estado de posesión “montados” por dioses. Ciertamente es un modelo explicativo demasiado simple para un sistema de pensamiento tan complejo como el que pretende ecuacionar. Matory nos dice:

[...] el vocabulario y el código para el vestuario de las religiones de posesión [...] iluminan la estructura de aquella relación. Recién iniciados de Yemoja, Osun, Obatala y Xango [...] son conocidos específicamente como “novias

de la divinidad". Ellos usan ropas o atributos de mujer. Y se dice que el dios monta a aquéllos en quienes baja en posesión (1994, p. 7).

El dios es invocado como "marido" y "señor" por los devotos. "El concepto de 'montar' (*gigung*) asemeja al sacerdote (*elegun*) a un corcel real (*esin*) y a una esposa real (*ayaba*)" (1994, p. 135). Potes y calabazas son también iconos del ordenamiento jerárquico propio del casamiento patrilineal.

La jerarquía de género no representa la superioridad de un sexo biológico sobre el otro y sí la asimetría, tal como ésta se expresa por la relación de los géneros en el casamiento. "Con el casamiento, una mujer se torna una esposa (*yawo*) no sólo para el hombre que ella desposó (*okagidi*), sino para todos los agnates, machos y hembras, emparentados a través del casamiento con ese hombre, y para las mujeres que estaban casadas con él y con sus agnates con anterioridad a su llegada a la casa. Recíprocamente, no sólo el hombre que ella desposó, pero todos sus agnates son clasificados como sus maridos (*oko*)" (1994, p. 105). Vemos, aquí, una descripción idéntica a la ofrecida por Oyeronke para las relaciones de la esposa que llega a su nueva casa después del casamiento. O sea, esposa y novia, en este idioma social basado en el lenguaje de género, significan *jinior*, subordinado. Esa organización típica es notada también por Oyeronke, como vimos, pero mientras ella la interpreta como ausencia de género, Matory la entiende como la generalización de los términos de género como sistema de clasificación en un campo social jerárquico.

Género y sexualidad se tornan el idioma característico de las transiciones jerárquicas de la sociedad Yoruba tradicional. Tal vez, la más clara expresión de ese arreglo sea proporcionada por el hecho de que, cuando el sacerdote senior (*elegun*) recibe su *orixa* en posesión, lo hace en calidad de "novia" del dios, y es "montado" por el dios como una metáfora sexual. Y muchos creen que quienes reciben *Xango*, "montados" de esta forma por el dios en posesión pueden, a su vez, ellos mismos, "montar", es decir, realizar el acto sexual con una mujer de la audiencia (1994, p. 170). Se revela aquí el hecho de que el mismo actor social actúa simultáneamente como subordinado en una relación y como dominador en la otra, femenino en una pareja, masculino en la otra. *Este lenguaje de la circulación del posicionamiento de género yo lo señalé también para el Brasil, con base en mis materiales etnográficos. La idea es la misma. Si embargo, en el Brasil, y según mi interpretación, su impacto y finalidad no se orientan a organizar las relaciones sociales y representar las jerarquías políticas y sociales mediante el uso del idioma de género, sino, justamente a la inversa, a desestabilizar el patriarcado, reírse de él, ironizarlo, no sólo en un sentido discursivo sino también en un sentido literal, efectivo.* En mi análisis del material brasileño, la aplicación de los términos de género induce a la sub-

versión de su uso habitual. Las posibilidades del sistema de género que Matory llama "irónico" para los Yoruba son llevadas a una radicalidad extrema en el Brasil. Veamos algunos ejemplos.

Me baso aquí en mis materiales de la tradición Nagô (Yoruba) de Recife, cuya estructura de género, a pesar de diferencias mitológicas circunstanciales, permanece reconocible en el candomblé en general. El panteón de culto presenta a primera vista la apariencia de un grupo familiar formalmente organizado. Pero, tan luego se atraviesa la superficie encontramos un padre-*Orixanala* (*Obatalá* en Cuba), un patriarca, que, a pesar de su personalidad en última instancia vengativa, no ejerce su prerrogativa de autoridad sobre los otros *orixás*, ya que es lento y débil. Una madre -*Yemanja*- que, no obstante su apariencia suave y pulida, es falsa y traicionera "como el mar" -dicen: "del mar se ve apenas la superficie y nunca las profundidades" (ecos de una memoria codificada del papel traicionero del mar en el *middle passage*⁴ pueden ser oídos aquí): una madre que no crió a sus propios hijos, sino que hizo que fuesen cuidados por una madre de leche-Osam. Una diosa de la fertilidad -Osumi-, que no es la que gesta, sino la que cuida, haciendo eco, aquí, de forma codificada, una vez más, la memoria de gran duración histórica en el Brasil, de la separación entre la madre blanca, señora de la Casa Grande, y la nodriza esclava. Un padre -*Orixanala*- que cría muy amorosamente una hija, su preferida, que sin embargo es fruto de su mujer -*Yemanja*- en un caso de infidelidad con un dios más poderoso -Orumilá-, Iemoja. Una esposa -*Iansan* (*Oyu*- de quien se dice que es más "viril" que su marido -*Xango*-, porque ella comanda los espíritus de los Muertos -*eguns*-, quienes dejan a *Xango* aterrorizado. Un primogénito de la dinastía muy trabajador y aplicado -*Ogum*-, cuyo trono es usurpado por el astuto y consentido hermano menor -*Xango*- con la connivencia de la madre -*Yemanja*-, que en el momento percibe la maniobra pero no hace nada por evitarla pues le teme más al desorden que a la injusticia. Un padre -*Orixanala*-, contempla omiso e impotente la injusticia que se comete en el acto de la coronación. Un reino en el que la madre, y no el padre, tiene la prerrogativa de coronar al rey y controla oficialmente los asuntos del reino.

Por lo menos dos episodios de seducción homosexual entre las divinidades son narrados -esto sin mencionar aquí las prácticas sexuales y el modo de vida que se apoya en esta mitología-. En fin, invocada y aludida en la conversación ordinaria, una innumerable serie de inversiones transforma esa mitología aparentemente convencional y jerárquica en un discurso irónico sobre la sociedad brasileña, donde no sólo la determinación biológica es removida de su lugar usual de soporte de la ideología, sino que también el patriarcado y la

⁴ La travesía del Atlántico en el tráfico de esclavos de África para el Nuevo Mundo.

jerarquía son desestabilizados por las prácticas diarias. Las fundaciones patriarciales de un estado "doméstico" privatizado también son cuestionadas. Una duda fundamental sobre las estructuras de género en que se asienta la moral social dominante es inoculada en el sistema político en su totalidad (véase Segato 1995a y b).

Género y sociedad: del mundo Yoruba al Occidente

Muy por el contrario, de acuerdo con Matory, en la región Yoruba el sistema de género y su vocabulario son usados para crear un régimen social marcado por posiciones relativas rigidamente jerarquizadas que atraviesan el ámbito entero de las relaciones humanas y de los humanos con las divinidades. Desgraciadamente, su obra no responde a la pregunta central: ¿cómo eso afecta efectivamente el género y el ejercicio de la sexualidad? *La gramática de género es abordada meramente como el idioma de las jerarquías sociales. El argumento enfatiza que los iconos del género se destinan fundamentalmente a sustentar y expresar la jerarquía social. A pesar de lo que el autor afirma, nos encontramos frente a un sistema que, aunque independiza el género del sexo biológico, no rompe ni siquiera corre el régimen de género, entronizándolo como paradigma de todas las relaciones en un mundo intensamente moldeado por las jerarquías.*

En el sistema Yoruba, afirma el autor que comentó, el género existe a través de predicados, y estos predicados son sociológicos, relacionales. El femenino, como Matory nos lleva a comprender para el mundo que describe, es un atributo relativo a la posición de la novia, y el masculino no es un predicado del hombre sino del marido en su posición marital. El género, una vez más, es posición en relación y no esencia biológica (1994, p. 164). Pero, al final, una matriz rígida de poder y de prestigio jerárquica y heterosexual persiste en este orden de género "técnico" –para citar el término que Matory utiliza–, altamente artificial y autoconsciente. La distribución de derechos y de deberes y el código de etiqueta son determinados por el "género", entendido de esta forma: como el lenguaje de los rangos relativos. Posiciones relativas móviles son contenidas dentro de un paradigma institucional fijo. "Más que afirmar o desarticular las categorías de género existentes, este transvestitismo sagrado sustenta transformaciones de género que lo tornan el más denso de todos los emblemas locales de poder (*ase*) y de subjetividad" (1994, p. 175). Aquí, el acto de "montar" arma la escena de la asimetría (sexualmente, ritualmente y, en tanto alegoría, socialmente): "El género, entonces, es el idioma de las relaciones entre dioses y sacerdotes, caballeros y caballos,

padres e hijos, viejos y jóvenes, reyes y plebeyos" (1994, p. 177). Así, "como una fuente de predicciones metafóricas sobre jerarquía política, privilegio económico y salud personal, el género deja de ser género como nosotros lo conocemos" (1994, pp. 177-178). Y el autor se pregunta: "¿El cross-dressing afirma o corre los roles hegemónicos de género? ¿Cuáles son las fronteras que el cross-dressing ultrapasa?" (1994, p. 202).

Yo diría que él mismo proporciona las evidencias para la respuesta: ninguna frontera es cruzada. Las posiciones fijas de hombre/mujer son sustituidas por las posiciones móviles, relacionadas, marido/esposa en el centro del sistema. *La estructura marido/esposa atraviesa el sistema organizándolo jerárquicamente. Marido/esposa se torna la metáfora permanente de la polis religiosa organizada jerárquicamente.* Así, "el transvestitismo sartorial y céfalo" practicado en *Oyo Yoruba* no es visto por Matory como "una inversión ritual con la intención de manifestar el poder del desorden [...]. Ni surge para minar las desigualdades del poder relativo al género" (1994, p. 211). Antes, y claramente, Matory habla de la conservación de un orden por medio de la simbolización secundaria de ese orden y, así, el transvestitismo es conducido al centro del orden institucional, como una fuerza conservadora en la estructura. Eso en el sentido preciso de que, en las propias palabras de Matory, "el transvestitismo no es un fenómeno marginal. Es central, una vez que se encuentra codificado y diseminando en un estado imperial y hoy responde a las aspiraciones más profundas de centenas de miles de nigerianos, beninenses y, como podemos ver, brasileños" (1994, p. 215).

Mientras Oyeronke dice al Occidente que el género no existía entre los Yoruba precoloniales y reivindica así la diferencia de su propio mundo y su propia diferencia, el recado de Matory es que el transvestitismo y la transposición de esquemas fijos de género a anatomías variables es un idioma eficaz de organización social tanto o más eficiente que una concepción de género asentada en la biología. Sobre todo porque, como el modelo de Matory sugiere, lo que cuenta es la lógica (jerárquica) de la matriz de género, no la anatomía que lo incorpora.

El componente de género en la difusión de la visión del mundo Yoruba

El complejo sistema de género que los autores citados, de una u otra forma, intentan describir y que operaba en la polis religiosa de los Yoruba tradicionales parece haber sido uno de los pilares de la sólida expansión de la religión y de la cosmología Yoruba en el Brasil, y de éste para otros países en la actuali-

dad. Efectivamente, cualquiera que haya sido o todavía sea en el África la organización precisa del sistema al que los autores que cité agujan es evidente que un extraordinario trabajo de preservación tuvo lugar en el Nuevo Mundo. No fue meramente preservada la idea elemental de que el santo "monta" a su *medium*, *caballo*, o tutelado, tan difundida en el mundo afroamericano para hablar de la posesión, sino también, y muy especialmente, las complejidades y abstracciones del manejo social de género. Este trabajo de preservación no se restringió exclusivamente a los aspectos formales, ritualísticos y litúrgicos de la tradición Yoruba en el Nuevo Mundo, que inequivocablemente se vinculan con el modo de sociabilidad indicada por los autores citados para el África, sino que se amplió y radicalizó afectando los aspectos de la construcción de género más inefables y esquivos para las categorías sociológicas como la sexualidad misma.

En mis escritos utilicé la expresión "codex afrobrasileño" para hacer referencia a este núcleo duro y permanente de corte antiesencialista que atraviesa las prácticas y los saberes de la cultura del candomblé (véase Segato, 1988). Con el término "codex" intento enfatizar la redundancia y la repetición significativa de algunos motivos. Estos motivos repetidos apuntan a la existencia de un código fijo en acción por detrás de las prácticas observables que, a su vez, revelan la existencia de este nivel más profundo, oculto, de una inscripción criptica que se manifiesta, sin embargo, todo el tiempo en el discurso –mitológico, social y ritual– de las religiones de origen Yoruba en el Nuevo Mundo y, especialmente, en el Brasil.

Fue para mí, debo decirlo, particularmente conmovedor el encuentro con los dos libros referidos, publicados ambos algunos años después de mi primer ensayo sobre el tema. Otros académicos también pusieron atención en las peculiaridades de los sistemas de género religiosos africanos-americanos y la presencia de los homosexuales en ellos en el Brasil (Landes, 1940 y 1967; Ribeiro, 1969; Fry, 1977 y 1986; Wafer, 1991 y Birman, 1995) como en la Santería de Cuba (Dianelli, 2000) y Vudú Haitiano (Lescot, 2002). No obstante, la especificidad de mi abordaje es justamente que afirmo que el sistema de género es el factor estructurante que hizo posible la continuidad de esta tradición, constituyendo el núcleo y no un elemento superfluo o adicional, que podría estar ausente sin afectar la cultura, la cosmovisión y la sociedad afroamericana del candomblé como un todo. En otras palabras, trato los comportamientos homosexuales, tantas veces señalados como una constante en la sociabilidad y en la sexualidad de los cultos, no como un elemento separado, sino como consecuencia de una construcción particular del sistema de género que, a su vez, no es meramente un dato más sino que constituye la estructura central y fundamental para comprender la filosofía, la cultura y la religión en cuestión.

Mucho se ha dicho sobre las razones por las cuales la civilización Yoruba dominó otras culturas africanas que llegaron al Nuevo Mundo. Dos aspectos son en general señalados como cruciales: 1) la llegada masiva de un contingente Yoruba después del cierre oficial del tráfico intercontinental de esclavos, y 2) las sólidas instituciones de poder del imperio Yoruba en el África. Por lo que pude observar en los ambientes religiosos de origen africano en el Brasil y, más tarde, durante los últimos veinte años, sobre la reciente expansión de las religiones hacia el sur para instalarse en los países de la cuenca del Río de la Plata (véase Segato, 1991 y 1996), considero posible adicionar un tercer y fundamental factor a esas razones, esto es, la maleabilidad del sistema de género y con él la flexibilidad y el antiesencialismo de los arreglos familiares.

Para la primera ola, yo diría –brevemente, ya que he escrito extensamente sobre el asunto– que el uso no esencialista de los términos de género y de familia encontraron un terreno fértil en el ambiente colonial brasileño. Eso fue así porque las parejas constituidas y sus descendientes no pudieron estabilizarse como un grupo familiar en el Brasil, donde las familias fueron dispersadas, la proporción demográfica entre hombres y mujeres en el contingente de esclavos fue extremadamente inadecuada y el casamiento entre esclavos fue activamente desestimulado y obstaculizado durante un largo periodo y en casi todas las regiones del país (Segato, 1996). Como consecuencia, una construcción de género y una terminología para la organización familiar libres de la determinación biológica y no fijados o coaccionados por significantes anatómicos se adecuaba idealmente a la situación. Aún más, en ese nuevo ambiente, el sistema entero pasó a afectar también la sexualidad, y no operó meramente como un idioma para el estatus social, como el descripto por Matory.

En la segunda ola, las religiones afrobrasileñas de base Yoruba (como el "Batuque" de Puerto Alegre y el candomblé de Bahía) se expandieron hacia la Argentina y el Uruguay. En el interior de esas sociedades nacionales, según mi interpretación (Segato 1991 y 1996), ellas propiciaron la demarcación de un espacio de diferencia y de representación simbólica para grupos carentes de libre expresión o visibilidad y, entre esas minorías, la minoría homosexual, tradicionalmente asfixiada en los países hispánicos y con escaso espacio para la autorrepresentación y el reconocimiento, encontró su nicho de expresión.

El mundo Yoruba fue restaurado en el Brasil en torno del culto de los *orixás* como encarnaciones modelares de tipos de personalidad. La personalidad fue la noción que permaneció cuando las ataduras regionales y de linaje que sustentaban los cultos de *orixás* particulares y los vinculaban con la familia y con la localidad se perdieron como consecuencia de la trata de esclavos. También se perdieron el casamiento y la célula paradigmática *oká/obirí* descripta por Mator, y la línea de descendencia fue transferida a una familia no-

biológica ritualmente constituida y reproducida. La genealogía fluye a través de la "madre" o del "padre de santo" para los "hijos de santo", esto es, por iniciación como miembros del culto. *Iyawo*, por ejemplo, que significa "esposa" o, inclusive, "esposa de orixa" cuando se refiere a un sacerdote del país Yoruba, pasó a ser comprendida, en la transcripción brasileña, como "hijo" o "hija" de santo, y el ritual de "salida de Iyawo" alude a la presentación ceremonial del nuevo iniciado en la sociedad del culto. *Los orixas permanecieron subdivididos por género, lo que reforzó su funcionamiento, más nitidamente que nunca, como clasificadores de las personalidades de sus tutelados en masculinas y femeninas. En este verdadero zodiaco de género, una persona con cuerpo femenino puede tener una personalidad clasificada como masculina si su divinidad tutelar es masculina. En ese caso se dirá que su "santo dueño de la cabeza es un santo - u orixa - hombre". Y una persona con cuerpo masculino puede ser, de la misma forma, "hija" de una orixa "mujer". En este modelo, es la personalidad lo que se encuentra predicho por el género, y la anatomía ideal, paradigmática de los orixas opera como el significante de esa diferencia. Al mismo tiempo, la androgínidad y la transitividad de género también se encuentran presentes en el sistema, incorporadas en la mitología de algunos orixas: en Bahía, Logunede es seis meses del año masculino y seis meses, femenino, y Oya habría sido masculina en el pasado, para tornarse femenina en tiempos más recientes, después de su casamiento con Xango, aunque exhibe todavía una personalidad viril. Un continuum es trazado a lo largo del precurso de los orixas en su calidad de personalidades, lo que resulta en que algunos santos femeninos sean considerados más viriles que otros y que haya grados de masculinidad para los "santos-hombre", a punto tal que, según la óptica de algún trazo específico del carácter, un santo femenino puede ser entendido como "más viril" o "más masculino" que un santo masculino en el desempeño de una acción o tarea particular.*

La profesión sacerdotal es el ámbito que presenta la organización más próxima a la descripta por Oyeronke. Aunque contempla roles rituales de género que nitidamente siguen la división anatómica, eso no implica cualquier diferenciación o especificidad en el desempeño de los roles sociales. La organización Yoruba en el Brasil también presenta semejanzas con la descripción de ambos, Oyeronke y Matory, respecto de la casa o unidad doméstica, el *agbo ile*, llamado *ile* o "terreiro" en el Brasil. Esta casa de culto, donde una "familia de santo" reside y ejecuta sus rituales, es la unidad sociopolítica de la religión, así como en el África el *agbo-ile* es la célula sociopolítica de la sociedad. Pero aquí, como dije, la familia se forma sobre la base de vínculos rituales consagrados por la iniciación y la renovación periódica de este voto. De esta forma, el criterio biológico de descendencia queda desplazado a un segundo lugar. En esta or-

ganización, el sacerdote –o la sacerdotisa– es el único líder de la unidad doméstica, pero, a pesar de tener su nombre marcado por la diferenciación de género –"padre" o "madre de santo", sus derechos y deberes en el ejercicio religioso y social del sacerdocio (no así en el ritual) no presentan especificidades de género; esto quiere decir que el rol social de "padres" y "madres de santo" es exactamente el mismo y es, por lo tanto, un rol andrógino, que no responde a la división de género. Lo mismo ocurre con un "hijo" y una "hija de santo", un "hermano" y una "hermana" no poseen obligaciones o privilegios sociales específicos que obedezcan a la división de género.

La labor reproductiva, entonces, corre por cuenta del ritual, que equivale a la cópula sexual, en el sentido de que allí, sí, se hace necesaria la contraprestación de tareas rituales específicas de una madre y un padre de santo. Es el imprescindible concurso ritual de ambos, con sus papeles rigidamente distribuidos por género, lo que permite la reproducción del linaje religioso. Es aquí donde veo la mayor semejanza con la aludida "ausencia de género" que Oyeronke atribuye a la tradición precolonial de los Yoruba y la relevancia que ella atribuye exclusivamente al papel reproductivo del dimorfismo sexual.

La senioridad de la edad biológica, tal como es descripta para el África por los autores que citó, se transforma en el Brasil en un criterio no biológico de senioridad como miembro del culto, es decir, edad como iniciado. Finalmente, el antiesencialismo y la androgínia presentes en el sistema como un todo también tienen impacto en las prácticas sexuales, ya que liberan la sexualidad de la ideología de la coacción anatómica, vigente en el país Yoruba de acuerdo con los dos autores citados. Es en este sentido que el sistema brasileño me parece más radical en la disolución de la matriz ideológica heterosexual y jerárquica, y más distanciado de la estructura simbólica occidental.

A partir de lo dicho, es posible reconocer un esquema de cuatro estratos en el sistema de género Yoruba del Brasil: roles rituales –anatómicamente marcados–, roles sociales –andróginos–, personalidad –dimorfismo psíquico– y orientación sexual –nómada– siguen reglas independientes de adscripción y no se encuentran atados entre sí por una camisa de fuerza que los vincula y los obliga a una correspondencia rígida con el dato anatómico, como en la ideología dominante del sistema occidental. La interacción entre ellos propicia la movilidad de género y abre sendas para la androgínia. El género total de una persona, esto es, de un "hijo de orixa", es consecuencia de una situación siempre transicional en la compleja intersección de estos cuatro estratos. El motivo de la circulación de género se encuentra reiteradamente inscripto en el *codex*.

Pero es importante notar que en el mundo del candomblé, a diferencia de lo señalado por Oyeronke, tanto los términos de género como los que denomi-

nan posiciones en la organización de una familia nuclear; aun cuando se encuentren dislocados del determinismo biológico y de la coacción anatómica, tienen plena vigencia. Esta vigencia se refiere no a su función habitual de organizar el mundo de la forma descripta por Matory, es decir, como un idioma para denominar, reforzar y reproducir los rangos sociales relativos, sino como un esquema permanentemente subvertido por las prácticas, desgastado por el comentario mitológico y utilizado de forma tal que las jerarquías que contiene acaban desarticularse. El uso de términos de género y de la nomenclatura familiar –tanto en el panteón como en la “familia de santo”– constituye un reconocimiento que acata formalmente el paisaje patriarcal vigente y hegemónico en la sociedad circundante, pero que lo devuelve minado y transgredido por el uso. Estamos frente al caso del subalterno que replica el lenguaje del dominador pero, en su utilización, lo trastoca, lo desgasta, lo socava y desestabiliza, erosionando así la dialéctica misma dominador-dominado, blanco-negro, cristiano-afrobrasileño.

Se trata de lo que ya describí en otra ocasión como el característico “*double voicing*”, la duplicidad de la voz de los afrobrasileños, utilizando la idea bajiniana del carácter responsivo y dialógico de los enunciados. Aludo aquí al hecho de que, aun en la repetición del discurso hegemónico y totalizador del dominador, el subalterno –en este caso el afrobrasileño–, al introducir la marca de su posición diferenciada en la nomenclatura utilizada, lo hace duplicando su voz. En un mismo enunciado manifiesta que reconoce y se inclina frente a la presencia del mundo circundante, totalizado y hegemonizado por la moral dominante, pero una escucha sensible y atenta revela que ese enunciado esconde y vela una voz que, aun acatando ese léxico, introduce su corrosiva marca de duda, de “mala práctica”, de insubordinación. En ese sentido, el habla del negro se encuentra dividida, es siempre *split voice, doble voz*, afirmación y negación, ironía (Segato 1996; Bajtin, 1981). En la primera voz, la imagen del mundo se imprime en él como una impronta positiva; en el velamiento de la segunda voz, vemos en negativo la imagen del mundo que lo cerca –le transmite, en ella, a sus pares, en idioma íntimo, un mensaje de complicidad–.

El sujeto del que hablo, entonces, no se ve como un otro sustantivo; no es ni un sujeto afirmativo de su realidad “otra”, “distinta”, ni responde de forma reactiva al orden dominante (como la reacción en última instancia inversamente obediente de los fundamentalismos), sino que mimetiza y tergiversa la familia patriarcal con un uso irónico de la misma. Realiza, con esto, lo que he llamado, en otro contexto, una “mimesis progresiva” (Segato, 2001): imita al amo, responde a sus expectativas, toma conocimiento de la imagen que el orden dominante le atribuye, pero introduciendo un elemento de parodia que transforma la obediencia en desacato. Lo que dice es: ése es el mundo, reconozco su existen-

cia y el hecho de que debo convivir con él, conozco también mi lugar y mi imagen en ese orden, pero al replicarlo solamente expreso que tomo conocimiento, y no que acato. Se trata de una imitación que detona aquello que imita, como cuando un negro lo llama al otro “negro”; diciendo con esto que “sabe”, y que se burla de lo que sabe.

Es posiblemente Homi Bhabha quien ha producido un marco conceptual más preciso para referirnos a este conjunto de fenómenos, a los que él se refiere usando la idea de hibridismo. El “hibridismo” en Bhabha es un proceso dinámico, pleno de desestabilización, del tipo que acabo de describir, y no quieto, mecánico, como lo conocíamos hasta hoy a través de los textos que se referían a los procesos de folclorización y al sincretismo. No se trata simplemente del encuentro de mundos y el *briecolage* de una nueva realidad cultural por mezcla. Esta nueva noción de hibridismo tiene el valor de colocar al sujeto híbrido en movimiento, lo muestra en su descontentamiento, en su incomodidad dentro de los significantes que, sin embargo, es obligado a utilizar. Se trata de un sujeto que ejecuta el mandato que sobre él pesa, pero lo ejecuta con un resto, le introduce una torción, un matiz, que es, en el fondo, una marca velada de desacato y el rastro de su insatisfacción.

En su texto “Remembering Fanon”, con el que introduce la edición inglesa de 1986 de *Piel negra, máscara blanca* y reinscribe a Fanon en el pensamiento crítico contemporáneo después de una década de olvido, Bhabha formula una noción de identidad producida como un enunciado adecuado a su destinatario, es decir, como *signo para otro*. Esta noción de identidad, inspirada en Lacan (“la transformación producida en un sujeto cuando éste asume una imagen”, Lacan, 1977), se encuentra próxima a la idea bajiniana mencionada más arriba de la responsividad del habla, en el sentido de que la voz del interlocutor se encuentra también audible en el enunciado del sujeto, produciendo el célebre efecto dialógico o polifónico señalado por Bajtin. En esta acepción, el hibridismo resultaría de la ambivalencia inoculada en el discurso subalterno por la presencia en él de las expectativas del discurso dominante y su esfuerzo por, siendo otro, adaptarse a estas expectativas. En esta versión del concepto, su epicentro es la ambivalencia del sujeto en el acto de identificarse y significarse para el otro dominador.

Otra acepción complementaria es la que en el fenómeno del hibridismo enfatiza la introducción en el discurso hegemónico de un índice de su diferencia por parte del sujeto subalterno. Para este concepto, Bhabha también se apoya en su lectura del psicoanálisis:

Hay una diferencia importante entre fetichismo e hibridez. El fetiche reacciona [...] fijando el falo a un objeto con anterioridad a la percepción

de la diferencia, un objeto que puede metafóricamente sustituirlo y, al mismo tiempo, registrar la diferencia. En tanto y en cuanto él se preste al ritual fetichista, el objeto puede tener cualquier aspecto (y ningún). El objeto híbrido, por otro lado, *retiene el semblante del símbolo de autoridad pero revaliza su presencia ofreciéndole resistencia como significante de un Entstehung /dislocamiento, distorsionamiento, tergiversación, desfiguramiento/ –después de la intervención /y el reconocimiento/ de la diferencia* (Bhabha, 1994a, p. 115. Traducción, énfasis y aclaraciones entre corchetes míos).

En otras palabras, el discurso híbrido retiene el significante del poder pero le retira su valor, aun reconociéndolo ("después de la intervención /y el reconocimiento/ de la diferencia"). En esta acepción, el énfasis está colocado en la insatisfacción interna del sujeto respecto del signo que el discurso dominante le lanza, le pone a disposición, para su identificación. El epicentro no está colocado en el otro como interlocutor a quien debo presentarle una imagen y dirigirle un enunciado de mi identidad, sino en el otro como interpelador poderoso, y en el acatamiento parcial y ambivalente de sus categorías, incluyendo la que le ofrece como signo de identificación.

Así, cuando el discurso afrobrasileño introduce en su organización social y en su mitología la apariencia de un respeto a la matriz de género y a la familia patriarcal hegemónicos por replicar su terminología, lo hace desestabilizando esos mismos signos a través de la manera en que los articula en la práctica y en el uso cotidiano de los mitos. Bajo la apariencia guardada de que se trata de una religión tan buena como cualquier otra, de una familia tan legítima como cualquier otra, opera una corrosión de estos signos y su deslizamiento en la dirección de lo irreconocible y desestabilizador. Es por esto que, como he afirmado en otras ocasiones (1995b), se trata de una sociedad de "después de la caída", es decir, de después del *Atlantic passage*, una sociedad poscolonial: conoce su lugar, pero se desliza irónicamente hacia fuera de él.

En este contexto, existiría una divinidad que vendría a paradigmizar todo lo dicho. Esta divinidad es el *Exu*, portero y sirviente de los *orixás*, pero sirviente poderoso, sin cuya colaboración ninguna puerta se abre, los caminos quedan impedidos, las relaciones interpersonales se destruyen. El *Exu*, que después de la diáspora crecería localmente hasta volverse dueño de un culto propio –el culto de *Exu*, una rama en franca expansión de la Umbanda– es la divinidad que simboliza esta mimesis progresiva de quien parodia las reglas del discurso y usa los nombres, pero no necesariamente los acata. Los *Exus* son blancos, beben champagne y se visten con capa y galera, pero son blancos de burdel, rufianes, espíritus de personajes de la noche; su elegancia es una ele-

gancia parodiada, desestabilizadora, pues la exhiben en el ejercicio de su profesión de submundo, y la inscriben como un signo invertido en su mundo marginal.

Campos, etnógrafos e interlocutores ocultos

Al escribir sobre los Yoruba y formular sus modelos, Oyeronke Oyewumi y Lorand Matory se encuentran dialogando internamente con sus respectivas audiencias significativas, ambas anglosajonas; ella, llevada por un explícito e irreductible antagonismo; él, inspirado por un ánimo reformista conservador. Uno queriendo el retorno de su antiguo mundo, y el otro, luchando para introducir los fragmentos, los despojos del viejo imperio "que ya no existe" en el nuevo imperio, siempre ávido de anexiones que puedan engrandecerlo. Como ellos, hasta un cierto punto, yo también me esconde detrás de mis datos, practicando ventrilocuismo con el nativo para pasar mi propio mensaje, que, sin embargo, creo, no está enteramente distanciado del de ellos.

¿Por qué Oyeronke es tan enfática en su empeño por negar la existencia de una estructura de género –desde su punto de vista, una categoría occidental– entre los Yoruba precoloniales? Probablemente porque su mayor interlocutor en el discurso es aún el Occidente, ante el cual ella coloca las demandas de reconocimiento de su diferencia. ¿Por qué el argumento de Lorand Matory enfatiza tanto el transvestitismo, disciplinando rigurosamente cualquier otra divergencia que el mundo Yoruba pueda contener en relación con la moralidad, el orden y la estructura de género occidental, y replegándolo, para esto, a una matriz heterosexual estricta, al mapa primario del dimorfismo jerárquico? Me parece que el subtexto del argumento del autor apunta al problema fundamental del reclamo de derechos dentro –y no fuera– de los patrones de moralidad y el orden establecidos, la lucha del "buen ciudadano" que, a pesar de alguna diferencia particular y superflua que pudiera ostentar en algún patrón de conducta –por ejemplo, en lo que respecta a su orientación sexual– sólo aspira que a un lugar apropiado para sí mismo, dentro de los límites estrechos y conservadores establecidos por la moralidad y la organización social y política dominante. A través de la etnografía, la primera trae su campo y lo enaltece como modelo purista e incontaminado para reclamar así el reconocimiento de su propia otredad; el otro lo trae como argumento de admisión en un mundo que no necesita ser transformado más que lo mínimamente necesario como para incorporar una diferencia "sartorial" –para utilizar sus propios términos–.

Mi discurso tampoco carece de destinatario, y tal vez tenga más de uno. Por un lado, le digo a todos aquellos que disputan en el campo de la arena

política establecida por los idiomas institucionales del Estado que los descendientes africanos en el Brasil poseen un modo codificado, criptico, de criticar y de romper la fundación patriarcal de las instituciones brasileñas que los cercan. Pero que ese modo no es el de la dialéctica de las identidades políticas, como el Occidente globalizado esperaría, sino un modo mucho más complejo y pleno de imprecisiones y ambivalencias.

La tradición africana se instaló en un nicho, en el interior de un contexto dominante al cual su discurso es referido, produciendo así un efecto de hibridismo. Este discurso reconoce, como dije, la existencia de un mundo circundante y hegemónico como otro, pero otro del cual la tradición, de una forma muy peculiar, forma parte. Ese otro mundo estaba ahí, dominante, cuando el culto se reconstituyó en el Nuevo Mundo, y continúa estando ahí, con fronteras reconocibles e intercambios a través de ellas. Por eso, su modo de ser es marginal, su identidad es una identidad en los márgenes, su fuerza es la fuerza del margen. El "pueblo del santo" nunca imaginó constituir un mundo separado, siempre se vio como un pliegue hacia adentro en un mundo ya hegemónizado. La historia del Brasil moderno es representada, en las conversaciones y en la visitación diaria de la mitología, como un paisaje por donde se transita y no como el resultado de acciones y deliberaciones. Un paisaje que ya estaba allí, encontrado al llegar. Estar de paso por esa historia, en tránsito, no significa ser protagonista de esa historia. Esto determina una ambivalencia entre un sentimiento de estar allí pero no ser de allí.

En una ocasión, un prestigioso miembro de la tradición me dijo: "*nuestra política nunca es frontal, ostensiva*". Leo en esta afirmación la comprobación por parte de un miembro representativo de la comunidad de que el discurso político afrobrasileño se formula siempre en la modalidad de la duplicidad de la voz, en el sentido ya examinado: mientras rinden culto a una familia formal en el panteón de dioses, la subvieren con las narrativas informales sobre el comportamiento sexual de sus miembros y las prácticas corrientes del ambiente social del culto. En su comentario irónico, la apariencia patriarcal y jerárquica del panteón mitológico encuentra su reverso. *Al focalizar la ironía del comentario del culto a las instituciones patriarcales brasileñas, mi interpretación busca, de forma automática y no deliberada, profundizar la erosión subrepticia de la estructura convencional de género, pero sin apegarme a ninguna otra articulación jerárquica que venga a sustituir la que acabo de deconstruir. No es en nombre de otro orden, no es en nombre de un otro dialéctico. Éste me parece un procedimiento más radical.*

Hibridez colonial no es un problema de genealogía o identidad entre dos culturas diferentes que pueda después resolverse como una cuestión de rela-

tivismo cultural [...] no es simplemente el *contenido* de los saberes negados [...] Ver lo cultural no como una fuente de conflicto –en el sentido de culturas *diferentes*– sino como un efecto de prácticas discriminatorias –la producción de la *diferenciación* cultural como signo de autoridad– cambia su valor y sus reglas de reconocimiento (Bhabha 1994a, p. 114. Mi traducción).

[...] la aprehension de la identidad unificada, integrada y dialéctica, remite a la manera occidental de pensar la identidad –la identidad como imagen, que corresponde a su dimensión metafórica, vertical, totémica–. Mas la identidad es también dislocamiento, dada su dimensión metonímica [...] porque algo siempre falta a la presuposición de totalidad del signo. Es preciso recuperar su dimensión performática, aunque sea elíptica, aunque sea indefinida, más allá del discurso dialéctico que solamente repite al otro en su negación (Pechincha, 2002, p. 199).

En este sentido, mis interlocutores en sombra son los académicos y los activistas norteamericanos, que con demasiada frecuencia reducen sus luchas por el reconocimiento de los derechos a la diferencia a meros *recursos de admisión* dentro del sistema, perdiendo de vista la necesidad de encuadrar y cuestionar el sistema mismo (Segato, 1998 y 1999). Dialogo con ellos, y con la reificada noción de identidad política con la que muchas veces operan. Una noción que totaliza la condición de subalternidad, colocándola en posición especular y reactiva en relación con la condición de dominación, dentro de un paradigma de multiculturalismo estancado y anodino de lugares marcados en un mapa mundial –la "diversidad" pacata del multiculturalismo burgués se opone, en el pensamiento de Homi Bhabha, a la constante producción desestabilizadora de la "diferencia"– (Bhabha, 1994b, p. 34).

Si Oyeronke Oyewumi es la antagonista poscolonial, una nativista, alguien que afirma el principio de su Viejo Mundo como un otro enteramente respetable, en estado puro, Lorand Matory nos trae la noticia de una sociedad donde el transvestitismo, que aparentemente constituye una herejía moral para el Occidente, no amenaza el orden establecido y, muy por el contrario, puede trabajar en favor del poder y ser funcional dentro de instituciones jerárquicas. Yo ya me refiero y hago eco, con mi crítica, al discurso de una tradición que se perpetúa al lado y por debajo del discurso hegemónico del estado católico patriarcal brasileño y sus instituciones como un subdiscurso corrosivo, un coadyuvante incómodo, que con humor e ironía socava, desestabiliza y desconstruye el léxico de la dominación.

Bibliografia

- Bajtin, Mijail (1981), *The Dialogical Imagination* (traducción: Holquist, M. y C. Emerson). Austin, Texas, The University of Texas Press.
- Bhabha, Homi K. (1986), "Remembering Fanon. Introduction to the English edition of Black skin white mask", *Black skin white mask*, Londres, Pluto Press.
- (1994a), "Signs taken for wonders: Questions of ambivalence and authority under a tree outside Delhi, May 1817", en Bhabha, Homi, *The Location of culture*, Londres y Nueva York, Routledge.
- (1994b), "The Commitment to Theory", en *The Location of Culture*, Nueva York, Routledge, pp. 19-39.
- Birman, Patricia (1995), *Fazer Estilo Criando Gêneros*, Rio de Janeiro, UERJ/Relume Dumará.
- Diantelli, Erwan (2000), *Des Dieux et des Signes. Initiation, écriture and divinization dans les religions afro-cubaines*, Paris, Éditions de L'École de Hautes Études en Sciences Sociales.
- Fry, Peter (1977), "Mediunidade e sexualidade", *Religião e Sociedade*, N° 1.
- (1986), "Male Homosexuality and Spirit Possession in Brazil", *Journal of homosexuality* 11/3-4.
- Lacan, Jacques (1977), "The mirror stage as a formative of the function of the I", en Lacan, J., *Écrits. A Selection*, Nueva York, Londres, W.W. Norton & Company.
- Landes, Ruth (1940), "A Cult Matriarchate and Male Homosexuality", *Journal of Abnormal and Social Psychology*, N° 25.
- (1967), *A Cidade das Mulheres*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Leach, Edmund R. (1966), "Virgin birth" *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, Anthropological Institute.
- Lescot, Anne y Laurence Magloire (2002), *Des homes et dieux. Homosexuality and gay culture within the context of Haiti's Vodou religion* (video, color, 52 minutos), Port-au Prince, Haiti.
- Matory, J. Lorand (1994), *Sex and the empire that is no more*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Oyewumi, Oyeronke (1997), *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Pechincha, Mônica Theresa Soares (2002), *Uma antropologia sem outro. O Brasil no discurso da Antropologia Nacional*, Brasilia, Tesis de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade de Brasília.
- Ribeiro, René (1969), "Personality and the Psychosexual Adjustment of Afro-Brazilian cult members", *Journal de La Société des Américanistes*.
- Said, Edward (1997), *Covering Islam*, Nueva York, Vintage Books.
- Segato, Rita Laura (1986), "Inventando a Natureza: Família, Sexo e Gênero nos Xangôs de Recife", en *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro [republicado en Marcondes de Moura, Carlos Eugênio (ed.) (1989), *Meu Sinal Está no Teu Corpo*, San Pablo, EDICON/EDUSP; en Segato, Rita Laura (1995), *Santos e Daimones: O Politeísmo Afro-Brasileiro e a Tradição Arquétipal*, Brasilia, Editora da Universidade de Brasilia; en Marcondes de Moura, Carlos Eugênio (ed.) (2000), *Candomblé: Religião do Corpo e da Alma*, San Pablo, Pallas; y como "Inventing Nature: Family, Sex and Gender in the Xango Cult", en *Acta Americana*, 5/1, 1997, Estocolmo].
- (1991), "Uma Vocação de Minoria: A Expansão dos Cultos Afro-Brasileiros na Argentina como Processo de Re-étnização", *Dados-Revista de Ciências Sociais* 34/2, Rio de Janeiro.
- (1995), "Iemanjá e seus filhos: Fragmentos de um Discurso Político para compreender o Brasil", en *Santos e Daimones: O Politeísmo Afro-Brasileiro e a Tradição Arquétipal*, Brasilia, Editora da Universidade de Brasilia.
- (1995b), "Cidadania: Por que Não?. Estado e Sociedade no Brasil à Luz de um Discurso Religioso Afro-Brasileiro", en *Dados. Revista de Ciências Sociais*, 38/3, noviembre.
- (1996), "Frontiers and Margins: The Untold Story of the Afro-Brazilian Religious Expansion to Argentina and Uruguay", *Critique of Anthropology*, vol. 16(4).
- (1998), "The Color-blind Subject of Myth; or, Where to find Africa in the nation", *Annual Review of Anthropology*, N° 27.
- (1999) "Identidades políticas/Alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global", en *Anuario Antropológico*/97 (republicado en for-

ma abreviada para circulación en América Latina como "Identidades políticas y alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global", en *Nueva Sociedad*, N° 178: "Transnacionalismo y Transnacionalización", marzo-abril de 2002, pp. 104-125).

— (2001), "Religião, Vida Carterária e Direitos Humanos", en Novaes, Regina (org.), *Direitos Humanos. Temas e Perspectivas*, Rio de Janeiro, ABA/MAUAD/Fundación Ford.

Wafer, Jim (1991), *The Taste of Blood. Spirit Possession in Brazilian Candomblé*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.

9. LOS PRINCIPIOS DE LA VIOLENCIA

Dos tesis atraviesan las páginas de este libro y afloran con cierta intermitencia. La primera intenta la formulación de un modelo capaz de dar cuenta de la etiología de la violencia. En este modelo, la comprensión de las relaciones de género juega un papel central. La segunda tesis, que emerge sobre todo de los dos últimos capítulos, hace referencia a avenidas y estrategias posibles para dejar atrás el largo período de la prehistoria patriarcal.

La célula violenta

La primera tesis parte del principio de que el fenómeno de la violencia emanía de la relación entre dos ejes interconectados. Uno horizontal, formado por términos vinculados por relaciones de alianza o competición, y otro vertical, caracterizado por vínculos de entrega o expropiación. Estos dos ciclos se articulan formando *un sistema único* cuyo equilibrio es inestable, un sistema de consistencia deficiente. El ciclo cuya dinámica violenta se desarrolla sobre el eje horizontal se organiza ideológicamente en torno de una concepción de contrato entre iguales y el ciclo que gira sobre el eje vertical corresponde al mundo premoderno de estamentos y castas. En ambos ejes, los miembros son portadores de índices diacríticos de su posición relativa.

Como ha argumentado Carol Pateman (1993), la esfera del contrato y la del estatus continúan su curso, como dos universos de sentido que, a pesar de tener raíces en tiempos diferentes, son coetáneos. El estatus introduce una inconsistencia en la modernidad, pero este elemento inconsistente obedece a una historia de larguísima duración y gran resistencia al cambio. El primero rige las relaciones entre categorías sociales o individuos que se clasifican como pares o semejantes. El segundo ordena las relaciones entre categorías que, como el género, exhiben marcas de estatus diferenciados, señas clasificadorias que expresan un diferencial de valor en un mundo jerárquico. Estas marcas son construidas y percibidas como indelebles.

No es casual que al hablar de "estructuras elementales de la violencia" la

paráfrasis indique una referencia al gran clásico de Lévi-Strauss. Aunque con libertad, es posible avanzar en la huella de ese préstamo, que nos pone a disposición un esquema teórico útil para hablar de la mecánica de la violencia. En el modelo de Lévi-Strauss (1967), lo que describo como eje horizontal corresponde al plano de los trueques, de la circulación de las dádivas, del comercio, del lenguaje, y el eje vertical es el de la conyugalidad y la progenitura. Las interdicciones intrafamiliares denominadas "prohibición del incesto" vigentes en el eje vertical son la condición de posibilidad para que la dinámica del primer eje, horizontal, pueda constituirse.

Al examinar un poco más la adaptación del modelo lévi-sraussiano a la dinámica de la violencia, observamos que en el eje horizontal se alternan relaciones de competición o alianza, que para los fines del análisis son equivalentes –ya que sólo tiene sentido hablar de alianza en un régimen marcado por la disputa y la competición–. Mientras que en el eje vertical, el de los estratos marcados por un diferencial jerárquico y por grados de valor, las relaciones son de exacción forzada o de entrega de tributo, en su forma paradigmática, de género, el tributo es de naturaleza sexual.

En este sentido, es claro que la noción antropológica clásica de *dádiva* obedece exclusivamente a la dinámica del eje horizontal, de demanda igualitaria, en tanto que es importantísimo percibir que lo que circula en el eje vertical tiene un aspecto diferente y su carácter es de *tributo* o entrega, por el hecho de corresponder a una economía de circulación entre desiguales. La dádiva mantiene afinidades con órdenes basados en la noción de dignidad "universal" (de los semejantes); el tributo responde a un orden basado en el honor o valor desigual.

Estos dos regímenes o coordenadas normativas son, en realidad, dos economías simbólicas articuladas en un único sistema y su interacción puede ser representada gráficamente como el cruce de ambos ejes. Esto es así porque la capacidad de exacción en una economía simbólica de estatus es justamente el requisito indispensable para formar parte del orden de pares. El tributo obtenido es la propia credencial que los miembros de este orden se exigen, unos a otros, para incluirse como semejantes.

Dicho de otra forma, en los sistemas en que la economía simbólica de estatus tiene un peso predominante, todo sucede como si la plenitud del *ser* de los semejantes –aquellos que califican o a los que se considera acreditados para participar en el circuito de iguales– depende de un *ser-menos* de los que participan como *otros* dentro del sistema. Ese *ser-menos* –o *minusvalía*– sólo puede ser resultado de una exacción o expropiación simbólica y material que reduce la plenitud de estos últimos a fin de alimentar la de aquéllos. Podría hablarse aquí de una verdadera extracción de *plusvalía simbólica*, donde el

estatus, a diferencia de una clase basada en una lógica puramente económica, se fija en la cultura como categoría jerárquica y adquiere marcas percibidas como indelebles. En verdad, en la práctica y tal como la conocemos, toda extracción de plusvalía económica se comporta también como extracción de *plusvalía simbólica*, lo que equivale a decir que todo régimen de clases se comporta, en el plano sociocultural, como un régimen de estatus.

En los casos extremos de demanda o presión de los antagonistas-semejantes en el orden de contrato, el *otro* en el orden de estatus del eje vertical será llevado a la condición de víctima sacrificial, en un gravamen extremo que debe ser impuesto como prueba de capacidad para participar de la economía simbólica de los pares. Aquí, el tributo es la propia vida del *otro* en el orden de estatus.

En este momento en que comienzan a cruzar fronteras las noticias de numerosas muertes de mujeres asesinadas con exceso de crueldad en localidades tan distantes como Ciudad Juárez –en la frontera mexicana con El Paso, Texas–, Recife –en el nordeste brasileño–, o Cipoletti –en la Patagonia argentina–, esta estructura o modelo de análisis muestra su productividad. Crímenes semejantes, considerados inexplicables por los medios y los militantes, "sin líneas de investigación" por los funcionarios de gobierno y la policía, y vinculados con el tráfico y el poder económico por la opinión pública, obedecen, según creo, a la creación y perpetuación de fraternidades mafiosas. Los miembros de estas fraternidades sellan su pacto de silencio y lealtad cuando, en comunión nefasta, manchan sus manos con la sangre de las mujeres mediante su muerte atroz, en verdaderos rituales donde la víctima sacrificial es colocada en esa posición por ninguna otra razón más que la marca de su anatomía femenina –índice último de subalternidad en la economía desigual del género–, destinada al consumo canibalístico en el proceso de realimentación de la *fraternidad* mafiosa. Lejos de ser la causa del crimen, la impunidad es su consecuencia, pues la cofradía mafiosa sella su juramento de lealtad y silencio con la sangre del cuerpo profanado en complicidad. El tributo, rendido en un festín macabro, aquí coincide con la propia vida subalterna, y su destino es acreditar a los cofrades para el ingreso o la permanencia en el orden de pares. En este sentido, esta nueva modalidad de femicidio –el *femicidio mafioso* o *femicidio de fraternas*– es la alegoría perfecta, el caso extremo y la concreción misma del modelo que aquí presento.

Feministas mexicanas y brasileñas han comenzado a llamar a esos asesinatos *crímenes de odio*, tomando prestada del inglés la expresión *hate crimes*, que se aplica a los crímenes contra homosexuales, negros, turcos u otras minorías. De este modo, se interpreta que el móvil es el odio contra esas categorías sociales. El término no me parece adecuado a este tipo de crimen contra la mujer pues no

representa lo que creo es el móvil principal y el sentido de este tipo de acto. La razón por la cual disiento con esa denominación reside en que si entendemos el acto violento como un enunciado con intención comunicativa, no creo que la víctima sea su interlocutor principal sino los coautores, socios en la enunciación. Si tuviéramos que diseñar un campo de interlocución preferencial resultante de la *responsividad* preferencial del enunciado, éste sería el de los *otros* significativos en la fratria, y no el del *otro* en el eje de la relación de estatus.

En el idioma de la alegoría freudiano-lacaniana, se trata del hijo devorando ahora, por la fuerza, la parte del cuerpo nutritivo que la figura paterna le sustrajera en el pasado; el hijo haciéndose padre, apropiándose canibalísticamente de aquello que lo realiza en la función paterna de dominio sobre el cuerpo femenino. En el último grado de la barbarie patriarcal, se revela el esqueleto mismo del sistema; aflora, descarnada, la estructura, se espectaculariza la escena psíquica fundamental, el cuerpo genérico de la mujer se reduce para adherirse definitivamente a la función de objeto destinado al consumo en la construcción de la masculinidad. Es el hijo ahora que debe aprender a transformar la competición en alianza, en confraternización, por medio de la comunión nefasta en el tributo apropiado, el cuerpo femenino. Está destinado a reproducir el programa que le fuera inoculado en el instante mismo de su acceso a la escena patriarcal, a ser agente del artefacto violento que lleva adentro, a menos que, reflexivo y perseverante, se vuelva capaz de desactivarlo.

Este modelo se complica considerablemente cuando percibimos que, por ser interconectadas, cada una de estas coordenadas no es en absoluto inmune a la norma y a la dinámica de la otra. De hecho, se influyen mutuamente y presentan lo que se podría definir como un efecto de reciproca absorción. El contrato y el estatus se contaminan mutuamente y necesitan de un esfuerzo, de un *input* violento, de una inversión agresiva para mantener el orden en su interior. Como he advertido, el sistema presenta una consistencia deficiente y, lo que es más importante, no se reproduce automáticamente pues los términos de cada uno de los ejes son vulnerables a la presencia y a la seducción de la retórica del otro.

En otras palabras, en su interacción y mutua influencia, los dos ejes se vuelven inestables porque las relaciones de contrato compelen y coaccionan a sus miembros a extraer y presentar el tributo apropiado en las relaciones de estatus de las que participan, arriesgando, si no consiguen cumplir con este requisito, verse expulsados del orden de pares y desplazados a la condición de subordinados dentro de un orden jerárquico; en las relaciones de estatus, el otro subalterno oscila entre el acatamiento de su marca y los reclamos de ciudadanía, amenazando con entrar en el sistema como semejante en el orden de pares.

Esto quiere decir que aquellos que entran como *otro*, subalterno, en el

orden de estatus –en jerarquías raciales, de clase, regionales o nacionales– nunca dejan de ser potencial y virtualmente semejantes. Por ejemplo, la ley en los estados modernos los declara “iguales” aunque todas las prácticas y los hábitos cognitivos más profundos indiquen lo contrario. El caso paradigmático, una vez más, es el género, que torna gráfico el hecho de que la mujer es *otra* en el orden de estatus sin dejar de tener una doble inserción, una doble entrada en el sistema, comportándose como un término móvil, que participa ora como prenda –signo, índice–, atributo necesario que predica al hombre con quien se asocia y le garantiza su participación plena en la competición con sus otros en el orden de contrato; ora también como otro del mismo, par-alliado o competidor en la conversación, en el comercio, en el debate, en el trabajo.

Esta doble inserción produce una inestabilidad en el sistema y es lo que hace que el mismo no se reproduzca por inercia, mecánicamente, a pesar de que la representación dominante, es decir, la ideología con que operan en él los actores, los induzca a creer que su reproducción es obra de la naturaleza, de una programación inescapable –muchas veces descripta por el sentido común como obra de la biología, o de la cultura, donde la cultura significa nada más y nada menos que segunda biología, biología sustituta-. La ausencia real de esas determinaciones hace que el sistema dependa, intermitentemente, de la voluntad efectiva de dominación del hombre, que recurre cíclicamente a la violencia psicológica, sexual o física para restaurar esta “segunda naturaleza”, reciclando el orden y realimentando el poderoso estereotipo. Ésta es la razón, también, que hace que la violencia moral sea el telón de fondo y horizonte permanente de la reproducción del orden de estatus.

Por otro lado, en el eje horizontal, los competidores nunca desisten de empujar a sus *otros* hacia una alteridad marcada por el estatus, que es el sentido último de toda competición. Ora lo consiguen, como consecuencia de una guerra de conquista, y arrojan al semejante a la condición subalterna, imponiéndole marcas de larga duración que pasarán a ser percibidas como indelebles; ora fracasan, estableciéndose una alianza, percibida como modo “normal” de convivencia en este orden. Todavía, cuando la paridad es de género, es decir, cuando los semejantes lo son en el orden de género y, por lo tanto, son hombres, su relación está de todas formas inflexionada por marcas de los otros órdenes de estatus –hombres negros y blancos, hombres pobres y ricos, hombres norteamericanos y brasileños, hombres porteños y hombres provincianos–. Es la combinación de todos los órdenes de estatus, inflexionándose entre sí, la que va a dar la tónica de cada relación particular.

Es importante hacer notar que, en todos los casos, cuando se trata de formular un modelo capaz de dar cuenta de los procesos violentos, el sujeto, la posición de ego o centro del sistema en equilibrio inestable es, si hablamos en

términos de género, masculina y heterosexual; si hablamos en términos de raza, blanca; si hablamos en términos de clase, rica; si hablamos en términos de nación, estadounidense. Aunque miradas de estereotipos vulgares enfatizan las violencias intermedias y ofuscan nuestra capacidad de ver claramente, al hacer las cuentas en un balance preciso de comienzo de milenio veremos que es ése el rostro del sujeto que se encuentra hoy en la cúspide de la pirámide violenta, el mayor productor de muerte y devastación. Como no podría ser de otra forma, pues es el sujeto que ve el mundo desde esa posición de poder en la coordenada de estatus y quien se ve compelido a proteger, reforzar o restaurar ciclicamente su lugar en el orden, tanto en relación con sus *otros* en el régimen de estatus como en relación con sus *otros* en el orden del contrato. La autodefensa necesariamente agresiva del poder enerva el sistema con su espíritu bélico. Lo que se obtuvo por conquista está destinado a ser reconquistado diariamente; lo que se obtuvo por exacción o usurpación, como rendición de tributo en especie o en servicios o de pleitesía en un juego de dignidades diferenciadas demandará la agresión como rutina, por más naturalizado que sea su aspecto. En este sistema siempre a punto de colapsar, donde el poder siempre corre riesgo, no existe posibilidad alguna de reproducción pacífica.

No es por otra razón que la mayor parte de los crímenes y agresiones violentas en todas las sociedades conocidas son perpetrados por hombres mientras que los perpetrados por mujeres son, aún hoy y a pesar del aumento de la criminalidad femenina y de la población carcelaria femenina, numéricamente irrelevantes. Si pasamos revista a la tipología de la violencia: la violencia bélica entre ejércitos que representan estados diferentes; la violencia de Estado –o terrorismo de Estado– sobre la sociedad; las violencias insurgentes, terroristas políticos y religiosos, representadas como ilegítimas por no estar respaldadas por estados nacionales; la violencia de género en sus varios aspectos; la violencia policial; el crimen común casual, ocasional, de gangsters y bandidos poco profesionalizados; la violencia del crimen profesional independiente propia de las bandas de ladrones y sus redes de distribución asociadas; el crimen organizado corporativo nacional; el crimen organizado corporativo internacional; el homicidio indirecto en masa o genocidio que resulta de la corrupción en la administración pública; y todas las conexiones y reclutamientos existentes entre estos niveles de violencia que atraviesan, de arriba abajo, todo el continente social hasta los niveles capilares de las relaciones más íntimas giran en espiral a partir de una célula elemental que prolifera *ad infinitum*: la escena elemental del patriarcado, con su mandato de poder. En cualquiera de estos estratos y modalidades, siempre la exacción de tributo moral o material para la constitución o realimentación del poder, o la disputa por poder –económico, político– forman parte del móvil en esta economía simbólica beligerante e

inestable. Entender la violencia societaria a partir de una economía simbólica de corte patriarcal nos obliga definitivamente a repensar las soluciones y reencaminar las políticas de pacificación hacia la esfera de la intimidad.

No hay espacio ya en estas páginas para hacer una simulación de lo que sería una sociedad que hubiese suprimido el estatus de su régimen de relaciones. Ni siquiera para especular sobre si una sociedad así sería posible. ¿Es posible una sociedad donde permanezca el género pero no el patriarcado? ¿Patriarcado y género son, en verdad, la misma e indisociable estructura? De la manera en que los conocemos, sí. Y no es prudente ni deseable encaminarse por los caminos de la futurología, como tantas autoras han intentado y lo siguen haciendo. Si sabemos algo sobre la historia, es que ella es y debe ser imprevisible. Es en su imprevisibilidad que radica nuestra esperanza de ser libres. Su imprevisibilidad es nada más y nada menos que la seña y la garantía de la libertad, en el sentido de que el futuro responde a una cantidad tan amplia de vectores, al juego de tantas y tan diversas voluntades, que resiste al cálculo a pesar de todos los esfuerzos en este sentido.

En los ensayos incluidos en este libro, el ejemplo de un ambiente societario que pretende funcionar en un vacío de estatus es el propiciado por el campo interlocucionario de Internet –solipsismo, omnipotencia, un mundo sin próximos y sin proximidades-. El síntoma de la virtualidad es oriundo de una sociedad donde todos los días la modernidad individualista presiona hacia nuevas fronteras: las corporaciones, las fuerzas armadas y grandes universidades intentan erradicar el género como diferencia relevante para la productividad y la eficiencia y, en un ejemplo emblemático y revelador, firmaron una petición *amicus curiae* para integrar los autos del juicio histórico y secundar a la Universidad de Michigan en su defensa, frente a la Corte Suprema de Justicia, del derecho de facilitar el acceso a estudiantes negros y de otras minorías étnicas. ¿Todo indica el empeño de esa sociedad por tornar obsoletas las secuelas del orden de estatus *en su interior* –y exportarlas, quizás, a espacios extraterritoriales–? Se trata de un ideario donde la jerarquía se desplaza hacia otro lugar y no de un ideario igualitario. Si mi examen del ambiente de Internet sirve para analizar, en alguna medida, este proceso, lo que emerge es un mundo de “aislamiento pre-totalitario” que guarda semejanzas con el descripto por Hannah Arendt para los orígenes del nazismo en *Los orígenes del totalitarismo* (1998, p. 526). Éste, por lo tanto, no es el camino.

Avenidas hacia una época pospatriarcal

A lo largo de la argumentación que aquí concluye intenté avanzar en el análisis del mundo de las relaciones de género y su violencia inherente, tal como lo conocemos en su realidad actual y, a pesar de reconocer el hecho objetivo de que no es posible cambiarlo sumariamente, por decreto, no por eso disminuir la importancia y el sentido de la legislación en el campo de los derechos humanos. Mi intención fue señalar la necesidad de caminar equilibradamente entre una reflexión teórica sin concesiones y la imaginación transformadora dirigida hacia el propósito de pensar salidas y estrategias para desgastar y perturbar las estructuras productoras y multiplicadoras de violencia, en especial el universo del género como prototipo y paradigma de la sociedad violenta. Hacer futurología, tentación que evito, sería intentar lanzar apuestas sobre el aspecto final de una sociedad francamente pospatriarcal, que haya ido más allá de esta largísima prehistoria de la que todavía formamos parte.

Tres son las soluciones o vías de superación a que los ensayos de este libro parecen apuntar. En primer lugar, la expansión permanente y disputada palmo a palmo del *sistema de nombres* constituido por los derechos humanos. La nomenclatura jurídica, según defiendo especialmente en los capítulos 4 y 5, tiene un efecto especular en el sentido de que ofrece un conjunto de representaciones. Sin simbolización no hay reflexión, sin reflexión no hay tentativas de autocorrección y redireccionalización intencional de los modelos de interacción social. La crítica depende del desarrollo discursivo y el ámbito jurídico es una de las fuentes privilegiadas de producción del discurso de autorrepresentación de una sociedad. La expansión del Derecho, su publicidad y su recepción como una arena de disputas por parte de la sociedad es una avenida central en el camino de la historia. Así, a pesar de que el derecho puede no ser capaz de tocar la esfera de la moral ni, por si solo, transformar el orden vigente, puede, de todas formas, interpelar y convocar a una deliberación ética, dando origen a nuevas sensibilidades.

Del capítulo 2 se desprende que las transformaciones y leyes en el campo observable de las nuevas formas de acceso a recursos y derechos no consiguen garantizar una reforma profunda de la afectividad, no tocan el trueque afectivo desigual; en otras palabras, no reorganizan los regímenes de dádiva y tributo que se combinan para otorgar realidad a todo sistema jerárquico asentado en la regla de estatus.

En este sentido, algunas pistas para otras dos soluciones podrían encontrarse en la etnografía que el capítulo 7 pone a disposición y en su análisis complementario expuesto en el capítulo 8. En primer lugar, se muestra allí un grupo humano que, en forma criptica, cifrada, formula discursos eficientes para

nombrar la circulación, la ausencia de fijación y la fluidez efectiva del universo del género, retroalimentando, de esta forma, su maleabilidad. Esos discursos aprovechan el subsidio de los mitos de origen africano y de un anecdotario basado en ejemplos de sociabilidad que se transforma en el material de una mitología complementaria.

En segundo lugar, se da aquí la reutilización irónica de los términos del patriarcado. Lo que parece ser invocado es, de hecho, solapadamente erosionado, desestabilizado y desconstituido. Un uso híbrido y corrosivo es impuesto a los términos de autoridad familiar. La ironía aquí es una forma legítima e interesante de reflexividad. Reflexividad que no es otra que la salida encontrada por Judith Butler, en su relectura de Hegel, para el drama del apego del esclavo a su condición de esclavo, ya que en ella reside la única identidad que le ha sido dado conocer: "Para el señor, que ocupa la posición de la pura consumición [...] nada parece perdurar, a excepción quizás de su propia actividad de consumidor, su propio insaciable deseo".

Al esclavo, le queda la "experiencia de la autorreflexividad", la posibilidad de "reconocerse a sí mismo en la privación que sufre de una rúbrica propia, en la amenaza a su autonomía que esa forma de expropiación le produce" (Butler, 1997, p. 39). Es en el reconocimiento reflexivo de su condición e inclusión de su propio apego a ella que el esclavo encuentra el camino de la libertad.

Bibliografía

- Arendt, Hannah (1998) [1951], "Totalitarismo", en *Orígenes do Totalitarismo*, San Pablo, Companhia das Letras.
- Butler, Judith (1997), *The Psychic Life of Power*, Stanford, Stanford University Press.
- Lévi-Strauss, Claude (1967), *Les Structures Élémentaires de la Parenté*, Paris, Mouton & Co and Maison des Sciences de l'Homme.
- Pateman, Carole (1993), *O Contrato Sexual*, San Pablo, Paz e Terra [traducción al castellano: *El contrato sexual*, Barcelona y México, Anthropos/UNAM, 1995].

Se terminó de imprimir en el mes de octubre de 2003
en los Talleres Gráficos Nuevo Offset
Vial 1444, Capital Federal.
Tirada: 1.000 ejemplares