

Rita Laura Segato

Las estructuras elementales de la violencia

Prometeo | 2010 • Universidad Nacional de Quilmes

Las estructuras elementales de la violencia

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

Rita Laura Segato



UNIVERSIDAD NACIONAL DE QUILMES

**Rector
Mario Ernácora**

**Vicerrector
Roque Dabat**

Rita Laura Segato

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

Colección: *Derechos Humanos. Viejos problemas, nuevas miradas*
Dirigida por Baltasar Garzón

Segato, Rita Laura

Las estructuras elementales de la violencia - 1ª ed. -
Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2003.
264 p., 20x14 cm.

ISBN 987-558-018-X

1. Antropología Social. Antropología Cultural
I. Historia Argentina

CDD 306.1

Editora: María Inés Silberberg

Diseño: Cutral

DIGITALIZADO POR PIRATEA Y DIFUNDE.
SE ALIENTA LA REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL DE
ESTA OBRA SIN PERMISO.
VIVA LA PIRATERÍA COMO FORMA DE RESISTENCIA
CONTRA LA PROPIEDAD PRIVADA DE LAS IDEAS.
ANTI COPYRIGHT

© Universidad Nacional de Quilmes, 2003
Roque Sáenz Peña 180
(B1876BXD) Bernal
Buenos Aires

ISBN: 987-558-018-X

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723



ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	13
1. LA ESTRUCTURA DE GÉNERO Y EL MANDATO DE VIOLACIÓN	21
2. EL GÉNERO EN LA ANTROPOLOGÍA Y MÁS ALLÁ DE ELLA	55
3. LA CÉLULA VIOLENTA QUE LACAN NO VIÓ: UN DIÁLOGO (TENSO) ENTRE LA ANTROPOLOGÍA Y EL PSICOANÁLISIS	85
4. LA ARGAMASA JERÁRQUICA: VIOLENCIA MORAL, REPRODUCCIÓN DEL MUNDO Y LA EFICACIA SIMBÓLICA DEL DERECHO	107
5. LAS ESTRUCTURAS ELEMENTALES DE LA VIOLENCIA: CONTRATO Y ESTATUS EN LA ETIOLOGÍA DE LA VIOLENCIA	131
6. LA ECONOMÍA DEL DESEO EN EL ESPACIO VIRTUAL: HABLANDO SOBRE RELIGIÓN POR INTERNET	149
7. LA INVENCION DE LA NATURALEZA: FAMILIA, SEXO Y GÉNERO EN LA TRADICIÓN RELIGIOSA AFROBRASILEÑA	181
8. GÉNERO, POLÍTICA E HIBRIDISMO EN LA TRANSNACIONALIZACIÓN DE LA CULTURA YORUBA	225
9. LOS PRINCIPIOS DE LA VIOLENCIA	253

*Para Jocelina y Ernesto.
a la manera de un legado.*

*Para José Jorge de Carvalho.
en cuya compañía estudié, trabajé, luché
por la justicia y crecí durante los últimos 28 años.*

AGRADECIMIENTOS

Agradezco 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 Novizki, Claudio Spiguel y Diana Milstein por las generosas revisiones, traducciones y apoyo amigo en la recuperación del lenguaje perdido después de tantos años de exilio lingüístico; a Carlos Henrique Siqueira, por la asistencia constante y su insistencia para que me decidiera, finalmente, a recopilar textos dispersos; a Noemí Pérez Axilda por el permanente apoyo y estímulo; a Tania Mara Campos de Almeida, Ondina Pena Pereira, Tatiana Guedes, Mônica Thereza Soares Pechincha, Anand Dacier y Ernesto Ignacio de Carvalho por la lectura crítica de algunos trechos de la obra; a María Lizete dos Santos Pereira, Rosinete Freire Souza Santos y Sonia Regina Gonçalves, por ayudarme en la tarea de cuidar a mi anciana mamá y a mi familia, especialmente en mis frecuentes ausencias de casa; a Luisa Fernanda Ripa Alsina por haber sido, a través de su gestión como directora del Centro de Derechos Humanos "Emilio Mignone" de la Universidad Nacional de Quilmes, un eslabón central en la cadena de acontecimientos que llevaron a esta publicación; a Sara Rodrigues da Silva y María Luisa da Silva por la lección de género; a Marlene y Alice Libardoni por la lucha y la amistad feminista; al juez Baltasar 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 nueve 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 toda violencia. Aun admitiendo que se trata de un proyecto osado, no desisto de someterlo al juicio del lector, pues las tesis 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 violación”—, analizo las dinámicas psíquicas, sociales y culturales que se encuentran por detrás de la violación y sobre las cuales ésta, abordada como un enunciado, da testimonio. En la perspectiva que defiendo, ese acto —que no todas las sociedades contemporáneas ni todas las épocas de nuestra historia perciben o 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 *mandato*. 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 instancia paradigmática de todos los otros órdenes de estatus —racial, de clase, entre naciones o regiones—. Esto quiere decir que la violación, como exacción forzada y naturalizada de un tributo sexual, juega un papel necesario en la reproducción de la economía simbólica del poder cuya marca es el género —o la edad u otros sustitutos del género en condiciones que así lo inducen, como, por ejemplo, en instituciones totales—. Se trata de un acto necesario en los ciclos regulares de restauración de ese poder.

Esta tesis surgió inicialmente de una escucha 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 revista a las prácticas de violación en épocas históricas y culturas diferentes, para concluir que existe un núcleo duro de sentido de prolongada vigencia, atribuible al larguísimo tiempo de la historia del género, que se confunde con la historia de la propia especie.

El análisis del dispositivo de la violación 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 hipervalorizado tanto en los análisis precedentes como en los programas preventivos—, y el eje horizontal —mucho más relevante en mi análisis— de la relación del violador con sus pares —sus semejantes 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 competición y alianza entre pares resulta de su demostrada capacidad de dominación sobre aquellos que ocupan la posición débil de la relación de estatus, y es esto lo que me sugirió la utilización para el título de la obra de la noción lévi-straussiana de “estructuras elementales”, que reciclo aquí, no sin tomarme 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 cristal de estatus que las constela y organiza. En otras palabras, que es necesario escudriñar a través de las representaciones, las ideologías, los discursos acuñados por las culturas y las prácticas de género para acceder a la economía 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 consecuencias en el nivel observable, etnografiable, pero que no se confunde con ese nivel fáctico, ni las consecuencias son lineales, causalmente determinadas o siempre previsibles. Aunque los significantes con que se revisten esas posiciones estructurales en la vida social son variables, y la fuerza conservadora del lenguaje hace que los confundamos con las posiciones de la estructura que representan (fenómeno que, en inglés, las autoras denominan *conflation*), el análisis debe exhibir la diferencia y mostrar la movilidad de los significantes en relación con el plano estable de la estructura que los organiza y les da sentido y valor relativo.

El patriarcado es entendido, así, como perteneciendo al estrato simbólico y, en lenguaje psicoanalítico, como la estructura inconsciente que conduce los afectos y distribuye valores entre los personajes del escenario social. La posición del patriarca es, por lo tanto, una posición en el campo 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 autorreproducción y, como tal, su plan emerge de un escrutinio, de una “escucha” etnográfica demorada y sensible a las relaciones de poder y su, a veces, inmensamente sutil 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 fluidez, los tránsitos, las circulaciones, las ambivalencias y las formas de vivencia de género que resisten a ser encuadradas en la matriz heterosexual hegemónica están y siempre estuvieron presentes en todos los contextos como parte de la interacción social y sexual. Sin embargo, el control del patriarcado y su coacción se ejercen como censura en el ámbito de la simbolización de esa fluidez —el ámbito discursivo—, en el cual los significantes son disciplinados y organizados por categorías que corresponden al régimen simbólico patriarcal. El discurso cultural sobre el género restringe, limita, encuadra las prácticas. Y, 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 enyesa la sexualidad, la personalidad y los papeles sociales en el dimorfismo anatómico de manera mucho más esquemática que otras culturas no occidentales.

Para llegar a estos postulados, el texto aborda la ideología de género y los *impasses* y paradojas 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 alcanza para revelar la naturaleza jerárquica y la estructura de poder subyacente e inherente a las relaciones de género, que no son ni cuerpos de hombres ni cuerpos de mujeres, sino posiciones en relación jerárquicamente dispuestas. La trama de los afectos e investimentos libidinales sustentada por esa 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 los 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 detrás de la inmensa variedad de los tipos de organización familiar y de uniones conyugales.

Basándose en evidencia etnográfica de una cultura particular, este ensayo propone una salida para la trampa estática y ahistórica del estructuralismo —lacaniano o lévi-straussiano— para las relaciones de género y el bastidor simbólico que parece dominarlas. La solución que postula 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 dimorfismo anatómico serán cada vez más percibidas como lugares de pasaje, abiertas al tránsito de los sujetos. Pero para que esto resulte en una transformación efectiva del mundo, será importantísimo hacer proliferar formas de simbolización 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 prehistoria patriarcal. Posiblemente esto también traiga aparejadas soluciones para la violencia inherente a la reproducción de todos los regímenes marcados por el estatus.

El capítulo 3 –“La célula violenta que Lacan no vio: un diálogo (tenso) entre la antropología y el psicoanálisis”–, trata de las posibilidades y las imposibilidades del trabajo conjunto entre la antropología y el psicoanálisis, ofrece pautas 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 Baruya de Nueva Guinea, etnografiados por Godelier durante aproximadamente 30 años, nos ayudan a entender que la proposición lacaniana de que “la mujer es el falo mientras que el hombre *tiene* el falo” hace referencia a un acto de apropiación que, aunque instalado en la cultura de la especie a lo largo de una historia que se confunde con el tiempo filogenético, está lejos de ser pacífico, y que ese acto de apropiación es compelido a reproducirse por medios violentos regular y cotidianamente.

Propongo, también, en este ensayo, una “antropología del sujeto” –diferenciada 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 posicionamientos, distancias y mutualidades entre interlocutores en el campo de la interacción social varían, por el hecho de resultar 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 continuación en el capítulo 6 –“La economía del deseo en el espacio virtual: hablando 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 cibernético, da origen a un sentimiento de omnipotencia y multiplica la agresividad de los sujetos.

Utilizando conceptos psicoanalíticos, el argumento pretende mostrar que este “síntoma” contemporáneo resulta de la pretensión de los interlocutores del ciberespacio 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, afín a

cierto tipo de tecnologías –tanto de comunicación como bélicas– 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 ajenos–. 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 forcluido –y esta forclusión 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 completud y de la negativa a reconocerse castrado, limitado por la materialidad, índice mismo de la finitud.

En el capítulo 4 –“La argamasa jerárquica: violencia moral, reproducción del mundo y la eficacia simbólica del Derecho”–, la violencia moral –psicológica– es colocada en el centro de la escena de la reproducción del régimen de estatus, tanto en el caso del orden de género como en del orden racial. Se enfatiza aquí el carácter “normal” y “normativo” 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 –o de cualquier orden de estatus– sino como inherente y esencial. Por lo tanto, no se prioriza 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 como usina que recicla diariamente el orden de estatus y que, en condiciones “normales”, se basta para hacerlo.

Combatir esas formas rutinarias 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 autorrestauradora. El objetivo es la construcción de una *sociedad* –por el momento y a falta de una perspectiva utópica más clara y convincente– *post-patriarcal*.

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 inmune 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 nombres que permite constituir la ley como un

campo en disputa, como una arena política. La eficiencia simbólica del Derecho es entendida como la eficiencia de un sistema de nominación que crea realidad y permite comprobar la naturaleza histórica, mutable, del mundo.

Es también en este capítulo, homónimo del título de la obra, donde aparece una primera síntesis de la tesis central, que hace residir en un procedimiento descrito como *exacción del tributo de género* la condición indispensable para el credenciamiento de los que aspiran al estatus masculino y esperan poder competir o aliarse 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 que también 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 toda mi posterior comprensión del tema fue posible porque tuve la oportunidad de abordarlo desde la perspectiva que adquirí durante mi prolongada inmersión en la tradición religiosa afrobrasileña de Recife, en el nordeste 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 psicoanalítica lacaniana.

En ese texto describo, a partir de los datos obtenidos durante un extenso trabajo de campo, una sociedad andrógina, donde en verdad no tiene sentido hablar de heterosexualidad u homosexualidad ya que se trata de una visión del mundo que obedece a patrones de género distintos de los occidentales. Vinculo esta *otra* manera de “inventar la naturaleza”, radicalmente antiesencialista y antideterminista en lo biológico, con la experiencia de la esclavitud, que rompió el canon patriarcal africano y creó otro estatuto de la familia, de la descendencia, de la sexualidad, de la personalidad y de la división sexual del trabajo.

Fue, como dije, de la mano de los miembros del culto Xangô de Recife que inicié 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 inicial de ser *otro pueblo, pueblo subalterno*, en el interior de la nación, elaboró un conjunto de enunciados que operan, por medio de un discurso irónico y críptico, nada más y nada menos que la deconstrucción del horizonte patriarcal hegemónico en la sociedad circundante. A partir de esta iniciación desconstructiva e irónica a la ley del género, me resultó más sencillo atravesar con una mirada crítica los efectos del patriarcado simbólico en la interacción social.

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

desventajas y las privaciones impuestas por la esclavitud, la capacidad de la civilización diaspórica yoruba para difundirse e imponer sus sistemas de creencia y convivencia en sociedades distantes —como Cuba y el Brasil durante la colonia y, en una onda expansiva más reciente, los Estados Unidos y los países de la cuenca del Río de la Plata— está estrechamente vinculada con la maleabilidad, la androginia y la ausencia de determinismo biológico de su concepción de género. También muestra que la manera en que tres estudiosos distintos —una yoruba radicada en los Estados Unidos de Norteamérica, un estadounidense y la autora del texto, latinoamericana— formulan y ecuacionan las particularidades de los patrones de género yoruba depende estrechamente 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 exponer la economía política del discurso etnográfico. Sin embargo, se comprueba que los tres autores, a pesar de sus diferencias, apuntan de forma inconfundible para el carácter radicalmente antiesencialista de las concepciones de género en esa cultura, lo que parecería 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, tanto en el período postesclavitud como en el nuevo período de expansión que viven actualmente las religiones afrobrasileñas de origen yoruba. En el caso particular de la versión 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 desconstrucción de las ideas de conyugalidad, primogenitura, autoridad y herencia, acaba por desestabilizar la propia estructura y minar las bases de la matriz heterosexual propia del patriarcado. Es a través de un “mal uso”, de una “mala práctica” del patriarcado mitológicamente fundamentada, que los miembros del culto se ríen del orden de estatus, del Estado brasileño con su traición permanente a los afrodescendientes y del patriarcado simbólico cuyos mandatos son, en realidad, destinados al desacato. Es por medio de esta desestabilización y una corrosión irreverente que el orden cambia dentro del universo de las religiones afrobrasileñas.

Finalmente, dedico el capítulo 9 —“Los principios de la violencia”— a exponer de forma sintética las tesis centrales que atraviesan toda la obra. Éstas se refieren al papel de la violencia en la reproducción del orden de género y a la interdependencia entre violencia y género, para afirmar que la articulación violenta es paradigmática de la economía simbólica de todos los regímenes de estatus. También se indica, ejemplificando con el discurso híbrido, desestabilizador e irónico del *código religioso afrobrasileño*, entendido como una forma efectiva de reflexividad, una posible salida de la humanidad en dirección a una época pospatriarcal.

1. LA ESTRUCTURA DE GÉNERO Y EL MANDATO DE VIOLACIÓN*

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 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 enmarca con más facilidad en la categoría de delito. A diferencia de otras formas de violencia de género, es mínima su ambigüedad como 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 representa 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,¹ no utilizaré aquí la noción de violación en ninguna de sus

* Con excepción del capítulo 2, la traducción es de Horacio Pons.

¹ En el Brasil, el Código Penal define la violación como un delito de acción privada y la encuadra en el artículo 213 (leyes 8069/90, 8072/90 y 8930/94); se la considera –de manera muy significativa, como demostraré– un delito contra las costumbres y no contra las personas. Está restringida al sexo vaginal entre un hombre y una mujer, contra la voluntad de ésta, concretado debido al uso de la violencia o una grave amenaza. En esta legislación, por lo tanto, sólo hay violación cuando hay penetración del pene en la vagina. De acuerdo con la *Guia dos Direitos da Mulher* (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 y ésta queda inerte, sin posibilidades de reaccionar, [o] con amenaza, cuando el violador amenaza causar algún mal a la mujer o a otra persona de su interés”. Los actos libidinosos distintos de la conjunción carnal, como el hecho de obligar, mediante violencia o grave amenaza, a practicar sexo anal u oral, o imponer, a través de la coacción 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. Prefiero referirme a la violación como *el uso y abuso del cuerpo del otro, sin que éste participe con intención o voluntad comparables*.

La significación de la “violación cruenta”

La violación cruenta es el tipo de delito con menor representación cuantitativa entre las formas de violencia sexual. Como es sabido, la violencia doméstica y los abusos cometidos en la intimidad del hogar entre personas emparentadas son las formas más comunes y frecuentes de esos 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 consistente en 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 incidencia relativamente baja, me gustaría concentrarme en ella con el interés de comprenderla, en la convicción de que no sólo nos proporciona una de las claves de la inteligibilidad de las agresiones de género en términos globales y de la naturaleza estructuralmente conflictiva de esas relaciones, sino que ofrece pistas valiosas para la comprensión del fenómeno de la violencia en general. Esto se debe a la destilada irracionalidad del delito de violación. Como intentaré argumentar, ésta se presenta como un acto violento casi en estado puro, vale decir, despojado de finalidades instrumentales.

Tal como se desprende de innumerables relatos de presos condenados por violadores, podríamos decir, para parafrasear aquella expresión clásica 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

realización de otras formas de contacto de naturaleza sexual a quien no las quiere ni las desea, se incluyen en la categoría de “atentado violento al pudor”, definido por el Código Penal como delito de acción pública en su artículo 214 (ley 8069/90, artículo 263; ley 8072/90, artículo 6, y ley 8930/94).

“agresión por la agresión”, sin finalidad ulterior en términos pragmáticos. Y aun cuando se disfraza con alguna supuesta finalidad, en última instancia se revela como el surgimiento de una estructura sin sujeto, una estructura en la cual la posibilidad de consumir el ser del otro a través del usufructo de su cuerpo es la caución 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 tuve la certeza de que, si contáramos con la oportunidad y la disposición de escuchar atentamente lo que pueden decirnos los hombres que fueron capaces de cometer este delito, nos aproximaríamos al enigma que representa, tanto para ellos como para nosotros, el impulso agresivo propio y característico del *sujeto masculino* hacia quien muestra los *signos y gestos de la femineidad*. Hablar de ello, en estos párrafos iniciales, no resulta sencillo: me veo obligada, tan prematuramente, a hacer referencia a un “sujeto masculino” en contraste con “quien exhibe significantes 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 una práctica exclusiva de los hombres ni son siempre las mujeres quienes la padecen. No podemos conformarnos ni por un instante con lo literal o lo que parece evidente por sí mismo; si lo hiciéramos, nos alejaríamos 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 hombre, también es estadísticamente más probable que los significantes de la femineidad estén asociados a la mujer.

Esta digresión cobra especial –pero no exclusiva– pertinencia cuando trabajamos, por ejemplo, en el ambiente de la prisión, donde, pese a estar en un medio poblado por anatomías de *hombres*, la estructura de género reaparece como *estructura de poder*, y con ella el uso y abuso del cuerpo de unos 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 declaraciones

² En Schifter (1999) se encontrará un extraordinario y revelador análisis, apoyado por el informe de numerosos casos rigurosamente documentados, de la vida sexual de los sujetos encarcelados en prisiones de Costa Rica.

de violadores.³ Se trata de testimonios de hombres encarcelados que, aunque temerosos, están casi siempre dispuestos a hablar y ansiosos por ser escuchados. Hombres que, como después comprobaríamos, elaboran incansablemente, a lo largo de sus años de encierro, el hecho y las circunstancias de sus delitos, haciendo uso de los escasos 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 protagónicos 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 índole de ese destino y gracias a sus confesiones podemos empezar a vislumbrar el mandato que el género nos impone. De este modo hacemos un aporte a un 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

³ Un grupo de estudiantes de antropología bajo mi coordinación leyó los prontuarios de los ochenta y dos internos confinados en abril de 1994 en la cárcel de Papuda, complejo penitenciario del Distrito Federal, Brasil, por delitos sancionados en los artículos 213 y 214 del Código Penal, es decir, "delitos contra la libertad sexual", aunque a veces combinados con otros como lesión corporal o delitos 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 dieciséis internos y resultantes en alrededor de cinco horas de grabación cada una, cómodamente efectuadas a lo largo de varias sesiones semanales. Los diálogos con los internos se realizaron cara a cara, en salas privadas, sin esposas, sin rejas ni vidrios que separaran a entrevistador y entrevistado y sin agentes penitenciarios dentro del recinto. Las entrevistas fueron abiertas y su principal objetivo era permitir al sujeto reflexionar y explayarse sobre las circunstancias de los delitos cometidos, así como rememorar el paisaje mental de esos momentos y los datos biográficos que creyese relacionados. Este primer análisis de esos materiales, aquí publicado, puede considerarse todavía programático, porque no utilicé de manera exhaustiva las entrevistas grabadas e intento, en cambio, hacer un primer esbozo de los temas centrales que surgieron en ellas a la luz de una perspectiva histórica y cultural abarcativa.

tuvieron noticias. Por debajo de este nivel meramente fáctico 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—, habló aquí de una fenomenología.

En el plano étnico, 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 sociedades donde el acto es “raro”, y en un artículo más reciente señala lo siguiente:

Al hablar de sociedad libre de violación no pretendo decir que ésta esté totalmente ausente. En Sumatra Occidental, por ejemplo, durante 1981, dos informes policiales enumeraron veintiocho violaciones en una población de tres millones de habitantes. Esta cifra puede compararse con los más de ochenta y dos mil casos “fundados” de violación registrados en los informes de delitos habituales de Estados Unidos en 1982. Trabajos de campo en ambas sociedades confirman la clasificación de Sumatra 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 africanas, 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 contar o haber perdido la protección del padre o los hermanos o por no usar una prenda de la vestimenta indicativa de que tiene esa protección o acata 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, prescripta dentro de determinadas condiciones, y no reviste el carácter de desvío o delito que tiene para nuestro sentido común.

Con todo, también en nuestras sociedades la violación puede practicarse en bandas y, según revelan nuestros datos, con una intención punitiva. De hecho, tanto en la dimensión histórica como en sus variantes culturales, es posible que las diferencias aparentes del fenómeno se deriven de variaciones en la manifestación de una misma estructura jerárquica, como puede ser la estructura de género. A decir verdad, es menester preguntarse si la cuestión territorial y de estado en la cual se inscribe la violación en las sociedades premodernas, o el carácter de domesticación 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 definida, ambos componentes resuenan, de algún modo, en los relatos de los violadores entrevistados. De tal modo, podría tratarse de una conducta referida a una estructura que, a despecho de la variación de sus manifestaciones históricas, se reproduce en un tiempo “monumental” (Kristeva, 1981), filogenético. Una estructura anclada en el terreno de lo simbólico y cuyo epifenómeno son las relaciones sociales, las interacciones concretas entre hombres y mujeres históricos (Segato, 1998).

En el plano 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 Susan Brownmiller (1975) acumula pruebas de ello, que también ha sido tema de otros autores (Shorter, 1975, 1977). La gran divisoria de aguas, no obstante, es la existente entre sociedades premodernas y modernas. En las primeras, la violación tiende a ser una cuestión de estado (Tomaselli, 1992, pp. 19-21), una extensión de la cuestión de la soberanía territorial, puesto que, como territorio, la mujer y, más exactamente, el acceso sexual a ella, es un patrimonio, un bien por el cual los hombres compiten entre sí. En una ampliación interesante de este 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 prácticas anteriores al encuentro de ambos) el lenguaje del género estaba asociado al proceso de subordinación por la guerra. En la bibliografía brasileña (Baines, 1991; Ramos, 1995) hay asimismo evidencias de la feminización del indio - o de su infantilización -, lo cual, una vez más, plantea la equivalencia de los términos “conquistado”, “dominado”, “sometido” y “femenino”.

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 deja 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 como un delito contra la persona de ésta. En rigor, podríamos decir que la violación sólo se convierte en un delito en el sentido estricto del término con el advenimiento de la modernidad. Antes, puede considerársela como un acto regulado por las relaciones sociales, cuya aparición se asocia a determinadas circunstancias del orden social.

Al mantener la idea de “delito contra las costumbres” y no “contra la persona”, la ley brasileña prolonga la noción premoderna de una agresión que, *a través* del cuerpo de la mujer, se dirige a otro y, en éste, amenaza la sociedad en su conjunto, al poner en riesgo derechos y prerrogativas de su padre 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 honra”, 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 honra 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 así se advierte que la ley contra la violación no pretende proteger a la víctima en su individualidad y su derecho ciudadano, sino el orden social, la “costumbre”. La exclusividad de la violación vaginal y la exclusión 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. También se advierte la extraordinaria lentitud del tiempo de género, el cristal casi inerte de sus estructuras.

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

Perpetradores masculinos se apropiaron de las mujeres simultáneamente como objetos de violencia sexual y símbolos en una contienda con hombres rivales que reprodujo las formas tradicionales del patriarcado en los Balcanes, donde la incapacidad de los hombres de proteger a “sus” mujeres y controlar su sexualidad y poderes procreativos se percibe como un síntoma

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

Este resurgimiento o simultaneidad de lo premoderno y lo moderno nos recuerda la tesis de Carole Pateman que, en discrepancia con Freud, Lévi-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 patriarca. 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 hembras de su horda por parte del macho-padre-patriarca 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 (u hombres), la mujer queda protegida en cuanto está puesta bajo el dominio 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 gesticulando 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 fugaz que se establece en la prostitución, mostrarían 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 éste. 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 “incluyente”, 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. En el plano 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 *Tótem y tabú*— la que instaura la primera ley, el orden del estatus, y esa ley, por lo tanto, se restaura y revitaliza cíclicamente 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 lento, yo agregaría la 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 un pensamiento regido por el estatus.

En realidad, sólo en la sociedad contractual la mujer queda protegida 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. En el caso particular de 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 afloramiento 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 desconfiar de este tipo de afirmación o ignorarla, debemos entender lo que significa, sobre

todo en una ciudad como Brasilia: se trata del lado perverso de la supervivencia de un sistema premoderno, ordenado por el régimen jerárquico de estatus, para el cual la apropiación del cuerpo femenino, en determinadas condiciones, no constituye necesariamente un delito. Esa apropiación, en el medio tradicional del cual se liberaron en el escaso plazo de una generación la mayoría de los violadores entrevistados, era regulada por la comunidad, que vigilaba con diligencia la articulación del estatus con el contrato de no agresión y respeto mutuo entre patriarcas. Y aun cuando la apropiación del cuerpo femenino (o feminizado por el acto mismo de su subordinación) se dé en un marco de supuesta modernidad plena, como no es infrecuente, se produce en la superposición de dos sistemas: uno que eleva a la mujer a un estatus de individualidad y ciudadanía igual al del hombre, y otro que le impone su tutela. Este último, como comprueba Lloyd Vogelmann 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 excluyente) son percibidas como propiedad de todos los hombres. En esencia, pierden su autonomía física y sexual" (Vogelman, 1991, p. 178). Esta norma tiene su origen en un sistema de estatus, que rige el género y sigue apareciendo y demostrando su vitalidad inalterada.

Es necesario escuchar e intentar entender lo que se dice en las reiteradas alegaciones de ignorancia previa de la ley por parte de los condenados de Brasilia. Sólo esa comprensión puede conducirnos a estrategias eficaces de prevención. Dichas afirmaciones pueden indicar la existencia de un tipo de sujeto desorientado ante el enfrentamiento trágico y agonístico entre dos órdenes normativos cuya competencia no se resolvió en el tránsito abrupto y confuso del mundo tradicional a la modernidad. Esto sugeriría que, en un contexto como éste, el delito de violación se produce en el pasaje 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 vínculo con una formulación discursiva 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 comunidad, constituye el caldo de cultivo ideal para ese delito.

Por lo antedicho, podría afirmarse que, cuanto más repentino y abarcativo 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 desregulación 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 afloramiento de un estado de naturaleza.

El carácter responsivo del acto y sus interpelaciones

Justamente aquí, en el contexto de esta evaluación de la relación siempre tensa entre estatus y contrato, por un lado, y del suelo arcaico en el cual se anclan 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 salió de su lugar, esto es, de su posición subordinada y ostensiblemente tutelada en un sistema de estatus. Y ese abandono de su lugar alude a mostrar los signos de una socialidad y una sexualidad gobernadas de manera autónoma o bien, 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 posición 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, como el género, el polo jerárquico se constituye y realiza justamente a expensas de la subordinación del otro. Como si dijéramos: el poder no existe sin la subordinación, ambos son subproductos de un mismo proceso, 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 acto canibalístico, en el cual lo femenino es obligado a ponerse en el lugar de dador: 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 conminación fuerte e ineludible. Por eso la violación es además un castigo y el violador, en su concepción, un moralizador. “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 rígidamente moral es susceptible de violación”. Pesa sobre la mujer una sospecha que el violador no logra soportar, pues se vuelve contra él, contra su incapacidad de poseer el derecho viril y la capacidad de ejercer con-

trol 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, indico 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. 392). La mujer genérica a la cual hago 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 también genérico, cuyo poder es desafiado y su patrimonio usurpado 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*. “*Aimer selon l'autre*” es la expresión de René Girard (1961); *Between Men* es el título del libro de Eve Sedgwick (1985). Todas estas expresiones sugieren *por qué* los hombres violan; también se refieren a *qué* es una violación: un acto semiótico público. Además de ser violencia física 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, Vogelmann, 1991, p. 135). 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 patriarca blanco en el sistema de estatus. La autora advierte que podría no ser así y, de hecho, afirma haber

conocido a hombres que buscaron otras soluciones 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 desmonta lo que podríamos llamar la hipótesis de la determinación funcional y homeostática (en 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 afirmar con ese fin la posibilidad de otras soluciones más felices para las relaciones de género. En otras palabras, con su lúcida y ya clásica reflexión sobre la sexualidad del hombre negro, bell hooks nos señala que no debemos ver la reparación del estatus masculino mediante la subordinación violenta de la mujer como una salida inevitable y previsible al “problema” de la masculinidad 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. Como una demostración de fuerza y virilidad *ante* una comunidad de pares, con el objetivo de garantizar o preservar un lugar entre ellos probándoles que uno tiene competencia sexual y fuerza física. Esto es característico de las violaciones cometidas por pandillas, por lo común de jóvenes y habitualmente las más crueles. Sin embargo, en muchos de los testimonios escuchados, aunque se trate de un delito solitario, persiste la intención de hacerlo *con*, *para* o *ante* una comunidad de interlocutores masculinos capaces de otorgar un estatus igual al perpetrador. Aunque la pandilla 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 servicio sexual que, de acuerdo con la norma, debería contratarse en la forma de una relación matrimonial o en el mercado de la prostitución. 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 contenida en un trama de racionalidad que la hace inteligible en cuanto 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 maneras de practicarlo varíen ampliamente entre extremos que parecerían no tener relación entre sí. Los desempeños del acto pueden variar entre una búsqueda del límite, en la cual la muerte de la víctima es la única resolución posible, y el montaje de una escena por parte del violador, en que la víctima es tratada con cuidado, como ocurre en los casos en los cuales el victimario cubre el suelo donde la obligará a tenderse o modifica el tipo de relación sexual

después de enterarse de que es virgen, ambos registrados en los prontuarios y los testimonios recogidos. Estas modalidades, estilos o escenas no cambian la racionalidad general del acto *ante otros*. En su fantasía –aquí representada de manera performativa–, el violador intenta presentarse como más seductor o más violento, pero siempre frente a otros, sean éstos sus competidores y pares en la escena bélica entre hombres que es el horizonte de sentido de la violación, o la mujer transgresora que lo emascula y lo hace sufrir.

En 1971, en su estudio estadístico detallado de los patrones de violación en la ciudad de Filadelfia, Menachem Amir pone 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 simplemente 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 los patrones diferenciales del delito y de quienes lo cometen, no en términos de motivaciones individuales y procesos mentales no reproducibles que puedan inducir a cometerlo, sino en términos de variaciones entre grupos y sus normas culturales y condiciones sociales. Como los más altos índices de las transgresiones estudiadas se dieron en grupos relativamente homogéneos, se supone, por lo tanto, que esos grupos se sitúan 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 soledad (Amir, 1971, p. 337).

En la obra que inicia la discusión de la violación en la forma como hoy la conocemos, Susan Brownmiller (1975) valora el descubrimiento estadístico de Amir y amplía sus conclusiones y consecuencias, destacando la importancia de la refutación del mito de que “el violador es un ofensor reservado y solitario”, amén de no tener “ninguna patología identificable al margen 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 espectro histórico, cultural y social. Como señalaré más adelante, esa “normalidad” del violador se ampliará aún 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 trasladaríamos la sospecha de un “tipo” psicológico a un “tipo” social, sin englobar en ella a las sociedades en su conjunto y valores vastamente compartidos 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, aun cuando actúa solo, podríamos describir como “acompañado” por su conciencia como un paisaje mental “con otras presencias”, y a un acto íntimamente ligado al mandato de interlocutores presentes en el horizonte mental, el ámbito discursivo en que se realiza. Por consiguiente, mi modelo presupone una estructura dialógica, en el sentido bajtiniano, entre el violador y *otros* genéricos, pobladores del imaginario, en la cual encuentra su sentido la violación, entendida como un acto expresivo revelador de significados.

El enunciado está lleno de ecos y recuerdos de otros enunciados [...] [y] debe considerarse, sobre todo, como una respuesta a enunciados anteriores dentro de una esfera dada [...]: los refuta, los confirma, los completa, se basa en ellos [...]. Por esta razón, el enunciado está lleno de reacciones-respuestas a otros enunciados en una esfera dada de la comunicación verbal [...]. La expresividad de un enunciado siempre es, en mayor o menor medida, una *respuesta*; en otras palabras: manifiesta no sólo su propia relación con el objeto del enunciado, sino también la relación del locutor con los enunciados del otro (Bajtin, 1992, pp. 316-317).

El enunciado siempre tiene un destinatario (con características variables, puede ser más o menos próximo, concreto, percibido con mayor o menor conciencia) de quien el autor de la producción verbal espera y presume una comprensión responsiva. Este destinatario es el *segundo* [...]. No obstante, al margen de ese destinatario (o segundo), el autor del enunciado, de modo más o menos consciente, presupone un *superdestinatario* superior (o tercero), cuya comprensión responsiva absolutamente exacta se sitúa sea en un espacio metafísico, sea en un tiempo histórico alejado [...]. Todo diálogo se desenvuelve como si fuera presenciado por un tercero invisible, dotado de una comprensión responsiva y situado por encima de todos los participantes del diálogo (los interlocutores) (*ibid.*, p. 356).

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

Decir que la violación debe comprenderse como un acto en compañía implica hacer hincapié en su dimensión intersubjetiva. La galería de “acompañantes” o 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 confirmada. Se trata de una aprehensión de los otros marcada por una comprensión de la centralidad y la estructura de la diferencia de género, así como una hipersensibilidad, trabajada por la socialización, a las exigencias que esa diferencia plantea al sujeto masculino para que éste sea y tenga identidad como tal. Esas “compañías” 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 otro me lo hacía 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 *verdadero* autor del delito, con nombre y apellido, que según el prontuario fue inventado por el reo. Con estas coartadas, el violador no trata simplemente de mentir o eludir 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 escucha rigurosa de las palabras es fundamental para comprender un tipo de delito cuyo sentido escapa a la racionalidad no sólo del investigador sino también de sus propios autores, justamente porque su razón de ser no se agota en el individuo sino que procede de un campo intersubjetivo que debe tomarse en cuenta para hacer que su acto, su “burrada”, como dicen en algunas ocasiones, sea inteligible.

Sin embargo, esa misma característica aquí mencionada puede allanar el camino para la transformación del sujeto y su rehabilitación, siempre y cuando, en una perspectiva más fenomenológica que estructuralista, aceptemos que “esa experiencia de sí mismo, o de sí mismo en relación con el otro, se ajusta continuamente a ciertos fines 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 le hacen demandas, para abrirse e incorporar un mundo de *otros* transformados: una mujer cuya libertad no lo amenace, unos compañeros que no le impongan condiciones para pertenecer y unos antagonistas que no muestren a sus mujeres como extensión de sus posesiones y su honra.

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 coincide 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 carcelario. “Presiones” es el nombre dado a este tipo de maltrato sexualizado infligido y padecido en la prisión. Y si bien el término puede ser un eufemismo, es posible que también sea la señal de una coacción para doblegarse y aceptar una posición afín con la propia naturaleza en la estructura de relaciones fuertemente marcada por una concepción de los lugares y atributos de género. No se trataría meramente de un “castigo” como lo caracteriza popularmente el folclore de las cárceles, sino de algo más profundo: enunciado, hecho público y constatación de la escasa virilidad del violador, de su masculinidad frágil. Un ejemplo más de la sociología profunda que suelen contener 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 comienzan a aprender en la primera infancia. Si este núcleo de control desaparece o se pone en duda, puede producirse una reacción a esa vulnerabilidad. [...] Esta crisis en el rol masculino puede ser la dinámica central que es preciso 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 éste el que debe investigarse si se pretende resolver algún día el primero” (*ibid.*, p. 53). Lo cual significa, justamente, comprender al hombre a quien aludo en este trabajo, y las tramas de sentido en las que se entrelazan la masculinidad y el fenómeno de la violación.

De tal modo, la violación puede comprenderse como una forma de restaurar el estatus masculino dañado, aflorando aquí la sospecha de una afrenta 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 *puede* violar, sino de una

inversión de esta hipótesis: *debe* violar, si no por las vías del hecho, sí al menos de manera alegórica, metafórica o en la fantasía. Este abuso estructuralmente previsto, esta usurpación del ser, acto vampírico perpetrado *para ser hombre*, rehacerse como hombre en detrimento del otro, a expensas de la mujer, en un horizonte de pares, tiene lugar dentro de un doble doble vínculo: el doble vínculo de los mensajes contradictorios del orden del estatus y el orden contractual, y el doble vínculo inherente a la naturaleza del patriarca, que debe ser autoridad moral y poder al mismo tiempo.

El estatus masculino, como lo demuestran en un tiempo filogenético los rituales de iniciación de los hombres y las formas tradicionales de acceso a él, debe conquistarse por medio de pruebas y la superación de desafíos que, muchas veces, exigen incluso contemplar la posibilidad de la muerte. Como este 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 femineidad es un lenguaje performativo, dramático, el de la masculinidad es un lenguaje violento de conquista y preservación activa de un valor. La violación debe comprenderse en el marco de esta diferencia y como movimiento de restauración de un estatus siempre a punto de perderse e instaurado, a su vez, a expensas y en desmedro de otro, femenino, de cuya subordinación se vuelve dependiente.

Como coronación de sus investigaciones durante más de tres décadas entre los baruyas de Nueva Guinea, Godelier cuenta que llegó a descubrir el secreto más sorprendente y mejor guardado del grupo: la flauta ritual de la casa de los hombres, símbolo y secreto de la masculinidad, es, en verdad, *de las mujeres y fue robada por ellos, quienes, desde entonces, se benefician con su utilización* (Godelier, 1996, p. 182). La expoliación de lo femenino—por la fuerza, por el robo—se expresa aquí de una manera asombrosamente cercana a la máxima lacaniana según la cual “la mujer es el falo”, mientras que “el hombre *tiene* el falo” (Lacan, 1977, p. 289). De este modo se señala también lo que circula desde la mujer hacia el hombre como exacción, condición *sine qua non* de la masculinidad. Pero si esto forma parte de una estructura identificable en universos tan distantes, significa que la “fragilidad” masculina y su dependencia de una “sustancia” que chupa o roba lo femenino no es una condición excepcional, la “enfermedad” de algunos individuos o de los integrantes masculinos de algunas categorías sociales, sino parte constitutiva de la propia estructura y la naturaleza de sus posiciones.

La atribución de un sentimiento de inferioridad y una “masculinidad dañada” como fundamento que da sentido a la violación es bastante recurrente en la literatura (véanse, entre otros, Bromberg, 1948, y West, Roy y Nichols, 1978). Como afirman Heleith Saffioti y Suely de Almeida: “el poder [...] por

tener una eficacia relativa y porosa, no puede prescindir de la fuerza. Por lo tanto, esta forma de violencia delata la impotencia de quien alcanza la supremacía en ese juego, para mantener al otro bajo su dominio absoluto" (1995, p. 218). 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 la explicación por un supuesto poder que formaría parte de la naturaleza del hombre. No se trata de un problema limitado a la esfera del individuo ni es la consecuencia directa y espontánea del ejercicio del poder del hombre sobre la mujer.

Diana Scully, en un exhaustivo e inteligente análisis de un corpus de entrevistas con ciento catorce violadores condenados, postula el antagonismo de las dos tesis:

En contraste con el modelo psicopatológico, este libro se basa en una perspectiva feminista y en el supuesto previo de que la violencia sexual tiene un origen sociocultural: los hombres aprenden a violar. Por consiguiente, en vez de examinar las historias clínicas de hombres sexualmente violentos en busca de las pruebas de una patología (en la literatura tradicional, a menudo acusatoria de sus madres o esposas) o de motivos individuales, utilicé colectivamente a los violadores condenados como expertos capacitados para informar sobre una cultura sexualmente violenta (Scully, 1994, p. 162).

La autora expone de manera convincente las razones que la apartan de las explicaciones psicopatológicas, al señalar que éstas separan "la violencia sexual del reino del mundo 'normal' o cotidiano y la sitúan en la categoría de comportamiento 'especial'", eliminando "cualquier conexión o amenaza a los hombres 'normales'". De este modo, el abordaje "nunca va más allá del ofensor individual", "unos pocos hombres 'enfermos' [...] Así, el modelo psicopatológico o médico legal de la violación prescinde de la necesidad de indagar o modificar los elementos de una sociedad que pueden precipitar la violencia sexual contra las mujeres" (Scully, 1994, p. 46). Por otra parte, la tesis feminista "ve la violación como una extensión de la conducta normativa masculina, el resultado de la adaptación a los valores y prerrogativas 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, orientada hacia lo que podríamos describir como un "mandato" de violación. Este mandato, planteado por la sociedad, rige 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 éste adquiere

re su pleno sentido. Y el mandato expresa el precepto social de que ese hombre debe ser capaz de demostrar su virilidad, en cuanto compuesto indiscernible de masculinidad y subjetividad, mediante la exacción de la dádiva de lo femenino. Ante la imposibilidad de obtenerla por conducto de procedimientos amparados por la ley, aquellas presencias fuerzan al hombre a arrancarla por 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 viola porque *tiene* poder o para demostrar que lo tiene, sino porque debe *obtenerlo*.

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 y le dé concreción. Como señala Kaja Silverman (1992) con respecto a la estructura de género, la violación participa del horizonte de lo simbólico, y sólo por esa razón ciertas escenas no exactamente sexuales pueden ser leídas como emanaciones 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 indeseada del otro. Imaginemos la escena de una película en la cual un violador asuela un vecindario, aterrorizando a las mujeres que viven en él. 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 hacer arrodillar a la aterrada víctima, tras lo cual, al modo de un bautismo perverso, el victimario arroja agua sobre la cabeza de la mujer humillada. Imaginemos que el trauma de la humillación se dramatiza como devastador, pero al parecer no ha habido ningún contacto sexual. Éste es el ejemplo paradigmático de lo que denomino 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 cruenta. 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, permite 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 “vejamen” o “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 convenido” (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 convenidas durante la relación sexual. Todas estas y otras formas de ruptura del contrato preestablecido entre la prostituta y el cliente son denominadas “violación” por las trabajadoras sexuales.

No obstante, la alegoría por excelencia es, a mi juicio, la constituida por la *male gaze* o mirada fija masculina, en su depredación simbólica del cuerpo femenino fragmentado. La mirada fija, en oposición al mirar, fue teorizada por Lacan y examinada de manera esclarecedora en su mecánica por Kaja Silverman (1996). Este tipo de intervención visual procede al escrutinio de su objeto sin que pueda deducirse la conmutabilidad de posiciones entre observador y observado, y en esta característica se diferencia del mirar: éste se intercambia, mientras que la mirada fija es imperativa, sobrevuela 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 fija en nosotros, nos sentimos fotográficamente ‘encuadrados’ [...] cuando una cámara real se vuelve hacia nosotros, nos sentimos constituidos subjetivamente, como si la fotografía resultante pudiese de algún modo determinar «quiénes» somos” (Silverman, 1996, p. 135). La mirada fija, como la violación, captura y encierra a su blanco, forzándolo 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 relación. La *gaze* 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 estas formas alegóricas y metafóricas de la violación resultantes en actos de sentido y valor equivalentes, y en qué estriba exactamente su equivalencia. En su interpretación de una

serie de representaciones pictóricas de la violación de Lucrecia, Mieke Bal, en la obra ya citada, afirma que “la violación no puede visualizarse porque la experiencia, tanto en su dimensión física como psicológica, es *interna*. La violación ocurre adentro. En este sentido, es imaginada por definición y sólo puede existir como experiencia y memoria, como *imagen* traducida en signos, nunca adecuadamente objetivable” (Bal, 1991, p. 68). Siendo así, una serie de conductas que expresan transposiciones de una relación simbólica de abuso y usurpación unilateral pueden entenderse como equivalentes y poner en marcha un mismo tipo de experiencia.

Por otro lado, sería posible afirmar que la violación, aun cuando incluye sin lugar a dudas la conjunción carnal, nunca es en realidad un acto consumado sino la escenificación de una consumación, inevitablemente atrapada en la esfera de la fantasía. En otras palabras, si para la víctima sólo se consume como violación en su interioridad, para el violador es la irrupción de una fantasía. Esto hace inteligible, en las emociones que desata, la proximidad entre sus formas alegóricas y violentas. La violación siempre es una metáfora, una representación de una escena anterior, ya producida y a la cual se intenta infructuosamente regresar. Es una tentativa de retorno nunca consumada. Fantasía de consumación que, en rigor, acaba en una consumición. Consumición que pone en escena la saciedad pero no la alcanza. De allí su serialidad característica, su ciclo habitual de repeticiones. Y de allí, también, su asociación preferencial con sociedades de gran inclinación consumista como Estados Unidos, donde la escenificación fugaz, recurrente y serial de la saciedad es más típica.

La racionalidad de la violación

De los dichos de los violadores condenados surge de manera reiterada la opacidad del acto para la conciencia de quien lo cometió. Así, cuando comparamos la violación con otros delitos, comprobamos que carece de la dimensión instrumental propia de éstos. El robo es motivado por el deseo de apropiarse de los bienes de la víctima. El homicidio, por su parte, puede originarse en un deseo de venganza, en el miedo y para defenderse de una posible acusación o delación, o en un encargo a cambio de una suma de dinero. Algunos testimonios aluden a la oportunidad brindada por un latrocinio exitoso para apoderarse de algo más, y dejan 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 huidizo, perecedero en alto grado. Se trata,

como dijimos, de la exacción de lo femenino en el ciclo confirmatorio de la masculinidad. Y en las declaraciones reaparece la perplejidad por la irracionalidad del acto. Porque, en última instancia, con la violación no se gana nada. Es pura pérdida, incluso desde el punto de vista del violador.

Podríamos decir que es un acto ininteligible, percibido a posteriori como irracional, carente de sentido. Se parecería, en principio, a lo que Jonathan Fletcher, en su exégesis de la obra de Norbert Elias, llama “violencia expresiva”, que constituye un “fin emocionalmente satisfactorio en sí mismo”, en contraste con la “violencia instrumental”, como “medio racionalmente escogido para alcanzar un objetivo determinado” (Fletcher, 1997, p. 52). Sin embargo, las cosas no ocurren del todo así, porque de hecho la violación responde dialógicamente a la interpelación de personajes que pueblan el imaginario del perpetrador, figuras genéricas que lo apremian y exigen restaurar un orden dañado. En última instancia, están en juego la virilidad y el prestigio personal que la violación confiere como valor. Podría 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 su aparente falta de finalidad racional reaparece como perplejidad en el discurso de los entrevistados. A los ojos de éstos, el deseo o la intención que impulsa al acto de violación cruenta, callejera, carece casi por completo de instrumentalidad. Si este delito, cuando se comete contra una persona conocida, puede pensarse como un intento de satisfacer el deseo sexual referido a una persona en particular, en el caso de la violación anónima perpetrada en la calle la situación no parece darse de ese modo. En el discurso de los violadores se reitera la idea de que se trata de cualquier cuerpo y —lo cual es más sorprendente— muchas veces de un cuerpo considerado abominable o, por lo menos, no especialmente deseable. Por eso, aunque la sexualidad proporcione el arma o instrumento para perpetrar la agresión, el ataque no es propiamente del orden de lo sexual. Para poder extendernos sobre este aspecto, fundamental pero evanescente, deberíamos consagrarnos a la compleja tarea de investigar las relaciones entre sexualidad y agresividad y preguntarnos si es posible, de hecho, separar estos dos campos. En otras palabras, deberíamos examinar en detalle las posibilidades de definir —o no— la sexualidad como campo perfectamente aislable de la experiencia humana. Por el momento, sólo es posible atenerse, como hemos hecho en este análisis, a las percepciones de los mismos actores.

Esta ambigüedad de registros, esta superposición de los ámbitos de la sexualidad y el poder, tiene como consecuencia la apariencia opaca e irracional 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 prevalecer el aspecto irracional, pues la pregunta reaparece con otra forma: ¿cómo se puede agredir y hasta eliminar a quien un instante antes era objeto de deseo? Quiero destacar que esta cuestión de difícil solución no constituye un problema inquietante exclusivamente para nosotros, sino que muchas veces lo es para el propio violador.

Con 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 hecho; 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 marca 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 cruenta habla más alto una estructura que lo disuelve y lo destruye en esa palabra como un juguete percedero de su lógica inexorable. 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 nuestros interlocutores en la sombra a los cuales intenta dirigirse el discurso de la violación, los procesos que ahora examinaré señalan una racionalidad que debemos ver en las tensiones intrapsíquicas capaces de explicar la compulsión y la repetición de un tipo de acto que, en última instancia, es autodestructivo y no proporciona a su perpetrador ganancia o salida algunas al margen de un alivio extremadamente 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 universo 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. Menachem Amir, en la obra ya citada, probó exhaustivamente lo infructuoso de la búsqueda de este tipo de causalidad en las psicopatologías individuales. Nuestra tarea es mostrar cómo irrumpe el universo social en la dimensión intrapsíquica para, a través de ella, encauzar las acciones individuales.

Enumeraré rápidamente algunos conceptos psicoanalíticos que pueden servir para identificar ciertas estructuras 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 describí hasta aquí, y el estado interno en torno de su delito. Narcisismo masculino, en el sentido, elaborado por Kaja Silverman (1992), de la escenificación, por parte del sujeto masculino, de una no castración, la negación performativa de su falta. Se trata de un montaje en el cual el sujeto representa el papel de no castrado, 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 llenar ese vacío. 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, ni el deseo ni el sufrimiento de la víctima quedan registrados en la conciencia del violador durante el lapso en que éste está bajo los efectos de la escena narcisista, cautivo de su derrotero.

2. Una de las tramas más frecuentes que pueden captarse en las palabras de los violadores diseña un tipo particular de *self-fulfilling prophecy*. 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 cualidad moral previa a él. El acto que espera e incluso busca un castigo está, al parecer, dictado por una autoabominación preexistente. Detrás de algunos testimonios 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 causa de una masculinidad bajo sospecha que Freud leerá en la personalidad de Dostoievski.

En efecto, en “Dostoievski y el parricidio”, Freud interpreta de esta forma la elección de sus protagonistas –violentos, homicidas y egoístas–, así como su adicción al juego y su posible confesión de un ataque sexual a una chica; un padre punitivo y cruel (que en nuestro caso podemos reemplazar por un orden punitivo y cruel) que le inocular la duda sobre su propio valor y virilidad, y la vida bajo amenaza, instalan una culpa que sólo descansa brevemente en el castigo. En sus crímenes, ficcionales o reales, sugiere Freud: “En vez de auto-castigarse, logró hacerse castigar por el representante paterno. Tenemos aquí un indicio de la justificación psicológica de las puniciones aplicadas por la sociedad. Es sabido que grandes grupos de delincuentes desean ser castigados. Su superyó lo exige; así se ahorran a sí mismos la necesidad de infligirse el castigo” (Freud, 1980, p. 215). En la escucha de los testimonios advertí 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 procura su reconocimiento y su castigo. El reconocimiento de ese superyó autoritario y punitivo, que alcanza a otros para obtener la propia destrucción del yo, se

ajusta muy bien a la idea de que el violador se aferra a una norma moral extremadamente (yo diría: patológicamente) rigurosa, como ya señalamos.

3. Muchos de los dichos de los violadores revelan un notorio impulso autodestructivo asociado a la violación, una especie de suicidio consumado en el cuerpo del otro. La violación surge como agresión autorreferida 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 compruebo en el habla de los violadores. Si la noción de *acting out*, planteada por Lacan en estrecha relación con aquel concepto 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 irrupción 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, por carecer ya de un elemento de mostración para el otro” (Gauguin, 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 abolida de un solo golpe la subjetividad del propio violador, ya que ésta está construida 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 incorporarlo —o incorporar la orden—, escenifica el abuso en un otro femenino. Con la destrucción de su 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 había desencadenado el proceso se destruye con la destrucción del sujeto, aportándole un alivio fugaz. Si invertimos la lectura podemos decir, por lo tanto, que el sujeto se autoelimina en la violación para destruir el abuso sufrido y, con él, al padre —o la orden— en cuya imagen se apoyaba ese abuso. La implosión del propio poder con la muerte —imaginaria o real— de su razón de ser —la víctima— equivale, por un momento, a la implosión de la estructura simbólica, lo cual da un breve respiro al sujeto masculino/violento preso de ella. La compulsión de repetición se debe a que la estructura aflora, a través del sujeto, para ser desactivada únicamente 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 puro vacío. El vacío de lo abolido, donde ya no hay diferencia entre víctima y agresor. El vacío de la falta, del “objeto *a*”.

4. Por último, la violación se presenta en ocasiones 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 reconquista y castigo, en el cual predomina el aspecto punitivo en función de la pretensión de que no hay falta y en concordancia con el protagonismo de un sujeto que se construye como no castrado y, para ello, monta 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 exacción 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 del 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 violento? ¿En qué circunstancias cae 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 proporcionados a lo largo del artículo. Pero corresponde destacar aquí la importancia de la pregunta para la cuestión de la prevención.

Al examinarla con mayor detenimiento, advertimos que, de algún modo, la prevención pragmática de la violación cruenta podría significar, de manera un tanto cínica, el respaldo del régimen de expoliación 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 indisociable 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 inmersión 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 estimulan la investigación. En “La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica”, Walter Benjamin ya decía, al hablar del “inconsciente óptico”:

[...] esta misma tecnización abrió la posibilidad de una inmunización contra esas psicosis de masas a través de ciertas películas, capaces de impedir, gracias al desarrollo artificial de fantasías sadomasoquistas, su maduración natural y peligrosa [...] La enorme cantidad de episodios grotescos actualmente consumidos en el cine constituyen un índice impresionante de los peligros que amenazan a la humanidad, resultantes de las represiones que la civilización acarrea consigo [...] los filmes grotescos producen una explosión terapéutica del inconsciente (Benjamin, 1987, p. 190).

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 visibilidad. Cabe preguntarse, sin embargo, cuándo funciona esta visibilidad como reflexión para permitir el reconocimiento y, con él, el autoconocimiento, y cuándo se procede a una identificación ciega, en la cual el sujeto queda preso de la imagen y la fantasía asume el papel dominante, dejando el mundo sin lado 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 Helms, que impide la financiación con fondos estatales de artistas como Robert Mapplethorpe, sobre la base de la transgresión de la moralidad establecida que exhiben sus trabajos, con la ley MacKinnon/Dworkin, resultante de las luchas feministas contra la pornografía. Para analizar los peligros de una convergencia subrepticia entre la nueva derecha y el feminismo en un moralismo reaccionario, Butler desglosa de forma deslumbrante el papel ambiguo de la fantasía en la vida social:

La fantasía se postula como realidad, establece la realidad por medio de la impostura repetida y persistente, pero también abarca la posibilidad de suspender e interrogar su propia pretensión ontológica, rever sus propias producciones, por decirlo así, e impugnar su pretensión de constituir la realidad (Butler, 1990, p. 108).

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

[...] se confunde la construcción fantasmática de lo real con un vínculo

temporal entre fantasía y realidad, como si la primera pudiera transmutarse de improviso en acción y ambas fueran en principio separables. Yo diría, no obstante, que la fantasía es una acción física, y lo que se invoca como “acción física” en esa formulación causal es precisamente la condensación y la forclusión de la fantasía [...] el punto de vista de que la fantasía motiva la acción elimina la posibilidad de que la primera sea la escena misma que *suspende* la segunda y, en su suspensión, propicia la indagación crítica de lo que constituye la acción (Butler, 1990, p. 113).

Al continuar con su análisis, Butler concluye que “las prohibiciones invariablemente *producen y hacen proliferar* las representaciones que procuran controlar; por lo tanto, la tarea política consiste en promover la proliferación de las representaciones, los espacios de producción de discursos que puedan, a la sazón, cuestionar la producción autoritativa resultante de la prohibición legal” (*ibid.*, p. 119). Para la autora, la prohibición produce pornografía, ya que la reconoce pero impide la circulación de discursos y formas de representación que permitan su superación reflexiva. Del mismo modo, la verdadera causa de la violencia sería 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. En 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 violación es el problema del autoconocimiento: poner al alcance de las personas un vocabulario que permita un camino de interiorización, exponer y hacer accesibles a la mirada y la comprensión las estructuras que movilizan nuestro deseo y nos hacen actuar, significa, estoy segura, abrir y mantener en buen estado las vías de acceso al bien. Nada menos radical que esto podrá garantizar una prevención eficaz en términos duraderos.

Bibliografía

Amir, Menachem (1971), *Patterns in Forcible Rape*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press.

Almeida, Tânia, Danielli J. França, Heber R. Gracio, Renata Weber y Thania Arruda (1995), *Relatório Parcial da Pesquisa sobre Estupradores Internos na Papuda*, Brasília, NEPEM.

Baines, Stephen Grant (1991), *“É a FUNAI que Sabe”: A Frente de Atração Waimiri-Atroari*, Belém (Pará), Museu Paraense Emílio Goeldi/CNPq/SCT.

Bajtín, Mijail (1992) [1979], *Estética da Criação Verbal*, San Pablo, Martins Fontes [traducción castellana: *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI, 1980].

Bal, Mieke (1991), *Reading Rembrandt. Beyond the Word-Image Opposition*, Cambridge, Cambridge University Press.

Benjamin, Walter (1987), “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica (primeira versão)”, en *Obras Escolhidas*, vol. 1, *Magia e Técnica, Arte e Política*, 3ª ed., San Pablo Brasiliense [traducción castellana: “La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica”, en *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973].

Bromberg, Walter (1948), *Crime and the Mind*, Nueva York, Lippincott.

Brownmiller, Susan (1975), *Against Our Will: Men, Women, and Rape*, Nueva York, Simon & Schuster [traducción castellana: *Contra nuestra voluntad. Hombres, mujeres y violación*, Barcelona, Planeta, 1981].

Butler, Judith (1990), “The force of fantasy: feminism, Mapplethorpe, and discursive excess”, *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 2(2), pp. 105-125.

Day, Sophie (1994), “What counts as rape? Physical assault and broken contracts: contrasting views of rape among London sex workers”, en Penelope Harvey y Peter Gow (comps.), *Sex and Violence*, Londres, Routledge.

Denich, Bette (1995), “Of arms, men, and ethnic war in (former) Yugoslavia”, en Constance R. Sutton (comp.), *Feminism, Nationalism, and Militarism*, Arling-

ton, VA, American Anthropological Association/Association for Feminist Anthropology.

Fletcher, Jonathan (1997), *Violence and Civilization. An Introduction to the Work of Norbert Elias*, Cambridge, Polity Press.

Freud, Sigmund (1980) [1928], "Dostoievski e o parricidio", en *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*, vol. xiv, Rio de Janeiro, Imago [traducción castellana: "Dostoievski y el parricidio", en *Obras completas*, vol. 21, Buenos Aires, Amorrortu, 1979].

Gauguin, Michael (1987), "El *acting out*, el pasaje al acto y la transferencia analítica", en Juan David Nasio (comp.), *En los límites de la transferencia*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Girard, René (1961), *Mensonge romantique et vérité romanesque*, París, Grasset [traducción castellana, *Mentira romántica y verdad novelesca*, Barcelona: Anagrama, 1985].

Godelier, Maurice (1996), *L'Énigme du don*, París, Fayard [traducción castellana, *El enigma del don*, Barcelona, Paidós, 1998].

Guia dos Direitos da Mulher (1994), Brasília, CFEMEA, Centro Feminista de Estudos e Assessoria.

hooks, bell (1992), "Reconstructing black masculinity", en *Black Looks. Race and Representation*, Boston, South End Press.

Jackson, Michael (1996), "Introduction: phenomenology, radical empiricism, and anthropological critique", en Michael Jackson (comp.), *Things as They Are. New Directions in Phenomenological Anthropology*, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press.

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*, Nueva York y Londres, W. W. Norton & Company/Tavistock Publications [traducción castellana: "La significación del falo", en *Escritos*, 10ª ed., vol. 2, México, Siglo XXI, 1984].

— (1978), "Seminario x. La angustia, primera parte", mimeografiado, Buenos Aires, Escuela Freudiana de Buenos Aires.

- Laraia, Roque (s.f.), "Violência sexual nas sociedades indígenas", mimeografiado.
- Marcus, Sharon (1992), "Fighting bodies, fighting words", en Judith Butler y Joan Scott (comps.), *Feminist Theorize the Political*, Nueva York, Routledge.
- Nasio, Juan David (comp.) (1987), *En los límites de la transferencia*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Pateman, Carole (1993), *O Contrato Sexual*, San Pablo: Paz e Terra [traducción castellana: *El contrato sexual*, Barcelona y México, Anthropos/UNAM, 1995].
- Plummer, Ken (1984), "The social uses of sexuality: symbolic interaction, power and rape", en June Hopkins (comp.), *Perspectives on Rape and Sexual Assault*, Londres, Harper and Row.
- Ramos, Alcida Rita (1998), "Seduced and abandoned", en *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Saffioti, Heleieth y Suely Souza de Almeida (1995), *Violência de Gênero. Poder e Impotência*, Rio de Janeiro, Revinter.
- Sanday, Peggy Reeves (1981), "The socio-cultural context of rape: a cross-cultural study", *Journal of Social Issues* 37(4).
- (1992), "Estupro como forma de silenciar o feminino", en Sylvana Tomaselli y Roy Porter (comps.), *Estupro*, Rio de Janeiro, Editora Rio Fundo.
- Schifter, Jacobo (1999), *Macho Love. Sex Behind Bars in Central America*, Nueva York, Londres y Oxford, Haworth Press.
- Scully, Diana (1994) [1990], *Understanding Sexual Violence. A Study of Convicted Rapists*, Nueva York y Londres, Routledge.
- Sedgwick, Eve Kossofsky (1985), *Between Men: Homosocial Desire and the English Novel*, Nueva York, Columbia University Press.
- Segato, Rita Laura (1998), "Os percursos do gênero na antropologia e para além dela", *Sociedade e Estado* 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, Crea, 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.

Stimpson, Catherine R. (1980), "Shakespeare and the soil of rape", en Carolyn Ruth Swift Lenz *et al.* (comps.), *The Woman's Part: Feminist Criticism of Shakespeare*, Urbana, The University of Illinois Press.

Tomaselli, Sylvana (1992), "Introdução", en Sylvana Tomaselli y Roy Porter (comps.), *Estupro*, Rio de Janeiro, Editora Rio Fundo.

Trexler, 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 Face of Violence. Rapists on Rape*, Johannesburg, Ravan Press.

West, D. J., C. Roy 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*

*"Ninguna sociedad trata a sus mujeres
tan bien como a sus hombres."***

Introducción

Pretendo 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 itinerario 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 nudo central de esa apertura.

Por otro lado, y de manera correlativa, los debates feministas y la reflexión sobre género prestan 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, toma la jerarquía de género, la subordinación femenina, como un prototipo a partir del cual se puede comprender mejor el fenómeno del poder y de la sujeción en general. Por lo tanto, es un rasgo 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 cuyos personajes permiten entender y formular los procesos inherentes a toda subordinación, a toda subalternidad. Confluyen en esa propuesta hallazgos de la antropología, del psicoanálisis y de la teoría gramsciana de la hegemonía. Autoras que considero paradigmáticas en la encrucijada de las áreas y de los abordajes son, entre otras, Gayatri Spivak, principalmente con su texto *Can the Subaltern Speak?* (1988) (véase

* Traducción de Alicia Novizki.

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

también 1985, entre una bibliografía extremadamente prolífica), y Judith Butler, especialmente con su obra *The Psychic 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 estructura 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 periféricas.

Mi propósito no es reseñar, 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 podrá 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., mas 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 Heritier, 1979), en la discontinuidad presente en el mundo biológico. El género sería, así, una categoría que —cualquiera que venga 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 noción dumontiana 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 constituye en una categoría abstracta, permite postular una "equidistancia valorativa entre las categorías" o "acoplada a la teoría de la jerarquía, la vigencia de un principio onto-asimétrico" (*ibid.*, p. 105).

A pesar de coincidir en el reconocimiento de la abstracción constitutiva del género, ese abordaje diverge de mi análisis actual pues, invirtiendo los términos de las autoras citadas, éste 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 discontinua 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 Lévi-Strauss para la antropología y por Lacan para el psicoanálisis, es siempre, en última instancia, jerárquica. Puede contener la posibilidad de inversiones y permutas pero nunca 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 míticos, los géneros constituyen una emanación 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 simiente de las relaciones de poder en la sociedad. Los géneros constituirían, desde este punto de vista, transposiciones del orden cognitivo al orden empírico. Podría decirse que la estructura, a partir de la primera escena en que participamos (la escena familiar—o sustituta— primigenia, no importa la cultura de que se trate o el grado de desvío en relación con el patrón social vigente en una cultura particular), se reviste de género, emerge en caracterizaciones secundarias 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.

Sólo cuando comprendemos esto podemos reformar la manera en que el sentido común aprehende lo que es ser mujer y ser hombre, para poder captar, en nuestras representaciones, la capacidad de ellos de circular por las posiciones que la estructura presupone. Esa circulación es, en verdad, como argumen-

taré, un hecho usual en cualquier sociedad, pero un hecho enmascarado por una ideología que presenta los géneros como condenados a reproducir los papeles relativos previstos para ellos en la "ficción dominante" o escena original, y fijados, adheridos, grampeados a lo que en verdad son nada 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 no lugares marcados para ser ocupados por anatomías preestablecidas, 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 "dimensión funcional 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 garantizó una reforma de los afectos. De hecho, como muchos han señalado, el ingreso de la mujer en el registro de las interacciones afectivas, calcada aún en la experiencia de su entrada en la escena original, se ha modificado poco. La salida que apunto para el *impasse* jerárquico instituido por la estructura que rige las relaciones de género es lo que llamaré, al final, de circulación entre posiciones. Se trata de un tránsito que implica no una androginia como situación de indiferenciación de géneros o de su neutralización en un nuevo mundo formado por seres híbridos, como Elizabeth Badinter sugiere para la sociedad futura (1988), sino de una androginia como posibilidad abierta de permuta de posiciones en el registro afectivo. Esto es así porque, aun en un mundo de significantes indiferenciados desde el punto de vista del género, como marca anatómica y sociológica, la estructura de la cual los géneros no constituyen sino un reflejo o personificación continuaría pulsando.

Es por esto mismo que afirmo que los géneros no son precisamente observables ni siquiera en el orden empírico, pues ellos son, en última 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 establemente representadas por las anatomías de hombres y mujeres en la vida social en cuanto signos de esa diferencia estructurada. Pero no necesariamente. De hecho, en el seno de las instituciones totales, como cárceles y conventos, estas posiciones relativas resurgen —y no me refiero solamente a su reedición en el campo de la sexualidad sino que también apunto al universo más amplio de las relaciones afectivas—, ahora reencarnadas en anatomías uniformes (véase, por ejemplo, Schifter, 1999).

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

a la concepción del género en las religiones afrobrasileñas (véase capítulo 6). El estilo de sociabilidad que se forma en torno de las tradiciones afrobrasileñas es —como se sabe y como consta en innumerables etnografías— uno de los más igualitarios del mundo en relación con el género (Landes, 1940; Silverstein, 1979). En el mundo afrobrasileño, la mujer tiene un acceso inusual, y pocas veces registrado en otras culturas o épocas históricas, a una posición de dominio en su comunidad. Y es por eso que se constituye en un laboratorio fértil para el análisis de la cuestión de la universalidad 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 a un mismo sujeto social la posibilidad de circular por los registros afectivos del masculino y el femenino. Se desconstruye, así, por medio de una utilización muy compleja y sofisticada de las categorías de género, la atadura o fijación de esos registros a anatomías particulares, tan fuerte en las concepciones de género del mundo occidental (esa “propuesta” ha sido uno de los atractivos de esas tradiciones para su expansión en la Argentina y el Uruguay, como afirmo en el último ensayo de este volumen).

En la exposición siguiente me apoyo en la literatura en lengua inglesa inicialmente bien delimitada dentro de las fronteras disciplinarias de las ciencias sociales, especialmente la antropología, pero que fue abriéndose, a partir del estructuralismo de Lévi-Strauss, a un diálogo con el psicoanálisis lacaniano. El artículo de Gayle Rubin que cito más abajo se sitúa precisamente en el punto de mutación de ese pasaje, a pesar de que el psicoanálisis ha estado ya presente en el abordaje de Nancy Chodorow y el estructuralismo en el de Sherry Ortner, a los que también me referiré brevemente. Esta apertura a Lacan también se encuentra inevitablemente presente en el pensamiento feminista francés, que parte de él para intentar rechazar o ultrapasar su modelo, pero sin conseguir evitar mantenerse tributario y derivado del mismo. De este proceso de crecientes intercambios entre la contribución anglófona y la francófona es representativo un número de la revista *Signs* dedicado a la “Teoría feminista francesa”, representada en él por artículos de Julia Kristeva (1981), Hélène Cixous (1981), Luce Irigaray (1981) y Christine Fauré (1981). Es a partir del diálogo con el feminismo francés que la antigua perspectiva meramente antropológica se abre al psicoanálisis y al estructuralismo, incluso para debatir con él, y esto es lo que permitirá, en un momento todavía posterior, que el género se muestre apto para pensar, como ya mencioné, el poder y la sujeción en otras trincheras de la vida social.

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

La noción de género transita 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 y temperamento 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 mantiene hasta el presente. Se trata del conjunto de asuntos que habitualmente llamamos “construcción cultural del género” y que tiene 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 casos particulares, a diseñar un mapa general de las maneras con que los géneros toman forma en los diversos grupos humanos. Ese primer momento se caracterizó 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 camino viene perdiendo aliento últimamente, consumido lentamente por la irrupción de temas y perspectivas nuevos. Estos nuevos análisis tienden a ser cada vez más transdisciplinarios y a ultrapasar la mirada típicamente relativista y etnográfica de la antropología.

La contrapartida 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 negó las estrategias singulares de las mujeres para participar del poder o situarse en posiciones de autoridad, pero afirmó que, en las más diversas sociedades, la ideología de género, aun 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, dio origen a una serie de trabajos hoy clásicos. Gayle Rubin, Sherry Ortner, Nancy Chodorow, Louise Lamphere, Michelle Rosaldo, Rayna Reiter son autoras que instalaron esa cuestión, y con ello instituyeron la antropología del género como un área de estudios específica. 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: *Woman, Culture and Society*, de 1974, *Toward an Anthropology of Women*, de 1975, y, más tarde, *Sexual Meanings. 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, teniendo en cuenta 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 acentúa en las sociedades modernas). En opinión de Rosaldo, sociedades como los Ilongot 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 psicoanálisis con la antropología, explica la subordinación femenina en las más diversas sociedades por el fenómeno de la socialización en proximidad con la madre, por el cual la mujer emerge como un ser social sin llegar a quebrar completamente esa identificación primaria y, por esto mismo, sin transformarse jamás en un ser autónomo. Si en el hombre el proceso de identificación secundaria se da por medio de la ruptura —muchas veces abrupta y bastante 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 autoimagen materna, que le impide emerger como un ser plenamente separado. Hereda así, también, la desvalorización que pesa sobre la

madre y sobre el trabajo materno, contaminado 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 (1974), que examina el género a partir del presupuesto estructuralista de la oposición entre cultura y naturaleza. La autora propone como centro de su modelo la oposición lévi-straussiana entre cultura y naturaleza y la asociación entre mujer y naturaleza, por un lado, y hombre y cultura, por el otro. De esa ideología de oposiciones derivaría la tendencia bastante generalizada en las sociedades humanas de representar a la mujer asociada con la naturaleza/objeto y al hombre como parte de la cultura/acción transformadora, par de asociaciones que configuraría 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 humana construiría su noción 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, sustentada a partir de la asociación de ésta con una naturaleza objeto del trabajo transformador de la cultura, propio del hombre. A pesar de sus posibles invalidaciones a partir de trabajos etnográficos 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 constantemente a este texto histórico porque contiene, si no afirmaciones y proposiciones perennes, por lo menos una formulación constantemente abierta al debate y a las nuevas reflexiones.

En la colección de estudios organizada más tarde por Sherry Ortner y Harry Whitehead (1981), las autoras sustentan 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 *locus* o significativo del prestigio, capaz de contaminar con su estatus todas las tareas y los campos de actuación que se encuentren 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 él contaminaría con 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 nuestros estereotipos nos llevarían a pensar, la mujer tendría más poder y más prestigio social en las sociedades premodernas. Dada la importancia y la autonomía 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 ámbito de prestigio, que a partir del dominio de ese espacio le permite competir con la jerarquía masculina. Debido al fuerte 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 exclusivamente 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 (Warner, 1990, 1992).

Sin embargo, considero que el texto teórico de mayor vigencia entre los publicados en ese período es el de Gayle Rubin (1975), ya que hizo converger la perspectiva antropológica estructuralista con la psicoanalítica de forma sofisticada, conjugando el constructivismo relativista y la universalidad de la estructura. Rubin enuncia la conocida “matriz sexo-género”, como una matriz heterosexual del pensamiento universal. Con todo, a pesar de su universalidad, en primer lugar ella separa la dimensión biológica del “sexo” orgánico, anatómico, de la dimensión “simbólica”, en que los términos toman su valor del lugar que ocupan en una estructura de relaciones en la cual, generalmente, mas no siempre, los significantes anatómicos representan las posiciones, que sin embargo no pueden ser consideradas fijas o 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 tradición.

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

y la posición señalada a cada uno de ellos en una estructura de sentido eminentemente abstracta, que se encuentra por detrás de toda organización social, por otro; y, aun, la construcción variable, cultural e histórica, del conjunto de comportamientos y predisposiciones ideológicamente 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 traduce 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/sujeción en la experiencia social y en la vida del sujeto: cristal o *imprinting* inoculado a partir de la entrada en la vida social a través de una “primera escena”, familiar y patriarcal, que también obedece a esta estructura, independientemente del 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 léxicos que organiza son ilimitadas. Cualquiera que sea el conjunto de trazos que vengan 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 masculino/femenino, donde el primero se comporta como sujeto de habla y entra activamente en el ámbito público de los trueques de signos y objetos, y el segundo participa como objeto/signo, permanece en el nudo central de la ideología que organiza las relaciones de género como relaciones de poder. En este modelo lévi-straussiano la mujer, como significante habitual de la posición femenina, tiene la particularidad de comportarse ambigüamente, participando de la estructura como un verdadero anfibio: parte sujeto, parte objeto; parte hablante, parte signo. Y ello es así aun cuando, en la práctica, las posiciones femenina y masculina experimenten la inflexión de la convergencia de otras dimensiones sociales, como clase, raza o nacionalidad.

Mucho se ha insistido en hacer notar que no se trata de una única identidad femenina, sino de una multiplicidad de entradas de la femineidad en el mundo y de tipos diversificados 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 autocontradictoria [...] 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 deleuziana— se ha llamado la atención

sobre las sexualidades nómades que modifican el paisaje de género en el mundo contemporáneo, con lo cual se intenta romper, por otro camino, con la inherencia inherente a la formulación lacaniana de la estructuración simbólica y pensar el género de una forma más pluralista 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 mismos 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 dimorfismo anatómico por un polimorfismo de marcas corporales, gestuales y de vestuario, es decir que los significantes acaban en general fijándose 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 Néstor Perlongher (1987). El mismo énfasis se ha colocado en la existencia de identidades masculinas en plural, donde la articulación de género, raza y clase resulta en una gran variedad de identidades y en una mayor complejidad de las relaciones de poder que las previstas por el esquema básico del género (Connel, 1995; Cornwall y Lindisfarne, 1994). Pero todas estas críticas, 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 anatomías que la representen, a no ser que exista una desconstrucción esclarecida, activa y deliberada de su estructura –como la que analizo en el último capítulo de esta obra– y, aun así, la tentativa de desconstrucción puede fallar.

El artículo de Rubin, que ya anticipaba los elementos de este 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 núcleo donde las teorías de Lévi-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 trueques, en que se divorcian los términos de quien troca y quien es trocado, el masculino y lo femenino, calcados (pero no inseparables) en los significantes 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 del sujeto y la pasividad del objeto y accede, por tanto, a una amplitud existencial mayor, que puede ser la base del “otro goce”, no fálico, el “goce más allá del falo” que Lacan le atribuye.

Con la regla del incesto, la sociedad irrumpe en la trama familiar y, con ella, el régimen de la ley que separa lo que por naturaleza permanecería 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 trueque (ver un esclarecedor análisis del encuentro de los modelos de Lacan y Lévi-Strauss sobre el incesto en Tavares, n/d).

Del psicoanálisis, autoras como Juliet Mitchell y Jacqueline Rose (1974) y Mitchell y Rose (1982), y de la filosofía, autoras como Ragland-Sullivan (1986) y Judith Butler (1990, 1993), entre muchas otras en un campo de estudios extremadamente desarrollado, convergen para encontrarse en este 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 que ya no puede ser ignorado.

Con todo, trabajos como los de Henrietta Moore (1994 a y b) y sus tentativas de combinar antropología y psicoanálisis dejan a la vista las dificultades que obstaculizan un cruzamiento satisfactorio entre el abordaje empírico habitual del etnógrafo, que coloca su foco en las relaciones observables entre sujetos sociales y registra sus discursos, y el abordaje en última instancia estructural del psicoanálisis, para el cual las relaciones que cuentan son de un orden abstracto, y se encuentran más acá y por debajo del plano que las descripciones que el etnógrafo capta.

La generación de estudios que desemboca 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 cuál sea la sociedad, formas de compensación del dominio masculino por algún tipo de ejercicio de poder femenino, y se habla, así, de sociedades *más* igualitarias o *menos* jerárquicas; no obstante, no se habla de sociedades totalmente igualitarias. Un rarísimo ejemplo de una afirmación de este tipo puede encontrarse en la obra de María Lepowesky sobre los Vanatinai de Nueva Guinea (1993). Ya clásicos, dentro de esta 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, vinculando 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 propiedad, tenderían también a serlo en el campo de las relaciones de género (Leacock, 1981).

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

contribución diferenciada a los feminismos: a) la generación de estudios que acabo de mencionar y que, pese a afirmar la variabilidad de las lecturas culturales del dimorfismo 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, relativa, de los géneros, derribando la premisa del determinismo natural y, con ella, la del esencialismo biológico. El apuntar hacia la relatividad y la variabilidad de los contenidos asociados con las categorías “mujer” y “hombre” a través de los tiempos y de las culturas, probó que ellas son productos histórico-culturales y no hechos de la naturaleza. De esta manera, instaló las bases del discurso crítico contra el sexismo, es decir, contra las formas de discriminación que encuentran su soporte en la afirmación de las determinaciones biológicas sexuales sobre nuestras facultades y comportamientos.

No obstante, siguiendo a rajatabla el programa propuesto por esta visión constructivista de los géneros llegaríamos, como en algunos casos se llegó, prácticamente a desmontar la categoría mujer y, con eso, a invalidar las propuestas feministas que cortan a través de naciones 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 indeterminación biológica del destino humano. Se establece ahí una paradoja porque el feminismo, como movimiento social de alcance universal en su reivindicación de los derechos humanos de las mujeres, necesita afirmar la existencia de alguna entidad o categoría social, una forma estable de “mujer” y de lo femenino que atravesase las sociedades, un conjunto de experiencias específicas expresadas en el significante anatómico del cuerpo femenino. Esta vertiente, que se constituye en la primera generación de las investigaciones antropológicas de género en tiempos de Margaret Mead, en verdad dificulta la posibilidad de hablar de “la mujer”, porque afirma 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 desesencializadora de esa vertiente para poder demostrar que no existe un determinismo biológico por detrás de ese papel subordinado que nos está destinado, por otro lado, dicha premisa también desestabiliza la consolidación de una “plataforma 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, incomodándonos. Iremos hasta las últimas consecuencias en el análisis desesencializador, erradicador de todo determinismo, para poder decir que, como mujeres, podemos exhibir todo y cualquier comportamiento y tenemos apertura a todas las capacidades mentales y físicas. Sin embargo, al mismo tiempo necesitamos esencializar para dar unidad al movimiento social en torno de los problemas de “la mujer”. Queda así configurado, por lo tanto, el *impasse* 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 esencialismo. Del descubrimiento inicial de 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 pasaje de la biología a la cultura no es del orden del instinto, o sea, no es del orden de las determinaciones ineludibles. Permanece por lo tanto aquí la paradoja frente a la cual hasta hoy nos rendimos: si el pasaje del dato biológico a los comportamientos sociales depende de una lectura mediatizada por la cultura, ¿cómo se explica la tendencia universal a la subordinación, aun cuando consideremos variaciones de grado, matices en la jerarquía? ¿Cómo conciliar 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 probó ser tan extendida y persistente hasta el momento, a lo largo del tiempo y a través culturas humanas?

La Ley: el masculino invisible

Como mencioné, en tensión con la segunda de esas líneas de pensamiento, cuyo foco 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 Joana Overing, “Man control women? ‘The catch 22’ in analysis of gender” (1986), representa en mi opinión

uno de los momentos más fértiles de esa discusión, pues deja al descubierto su dificultad y la necesidad de esclarecer mejor los parámetros que puedan permitir su dilucidación. La autora aplica la cuestión de la jerarquía a un grupo indígena de Venezuela—los Piaroa— para, a partir de un mito, 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. Surgen 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 reviste de significantes perceptibles, pero que no se reduce ni se fija a éstos.

Actualmente la gran cuestión de la disciplina es la siguiente: si desenciamos el género, retirando a la biología de su lugar determinante—que es la contribución antropológica por excelencia— pero continuamos constatando la jerarquía del género, sólo nos queda la alternativa de intentar identificar modelos explicativos que sustituyan a la biología en la determinación de la universalidad de esa jerarquía. Por ese camino podemos 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 este 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 o 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, lo masculino y lo femenino, si ellos constituyen sólo un ancla ideal de sustentación a partir de la cual los sujetos sostienen sus identidades, y *nunca* son realidades sociales concretas y plenamente estables, nunca están totalmente encarnados, nunca se reducen a una realidad física? Si es verdad que los personajes de la “escena originaria” (Silverman, *op. cit.*), usualmente una escena familiar, constituyen la referencia inicial para la aprehensión de lo que son las

posiciones relativas y los rasgos de los géneros, ellos no son más que representaciones ejemplares, significantes finalmente transitorios en una cadena de sustituciones a las que el sujeto será expuesto a lo largo de su vida. Considero, en oposición a la propia autora, que el texto de Joana Overing da las pautas para entender esta cuestión a partir de un mito que resumiré en seguida. A partir de este mito y de su contexto, el artículo citado propone una conclusión, mientras yo llego a la conclusión opuesta. Considero que, aun cuando permita esta discordancia, el artículo es del mayor interés para mostrar lo que estoy describiendo como la dificultad de observar el género.

El mito Piaroa relatado por la autora habla de un dios llamado Wahari, de sus varias mujeres y de su hermano llamado Buok'a, 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 paradisiaco de satisfacción irrestricta, interrumpida finalmente cuando Wahari decide poner límite a la relación entre su hermano y sus mujeres. Vestido de mujer, sorprende a su hermano y le corta el pene, dejándolo de dimensiones normales. A partir de ese acto de castración Buok'a sangra y dice que menstrúa. Las mujeres lo visitan una última vez y de esa manera adquieren, por contagio, su menstruación, con todas las restricciones y la reclusión obligatoria asociadas con ella. A partir de ese momento, se instituyen en la sociedad Piaroa los límites de la actuación de hombres y mujeres. El hombre pasa a tener limitado el ejercicio de su sexualidad y la mujer se somete, desde entonces, a las imposiciones derivadas de su período menstrual.

En su interpretación, Joana Overing identifica varios principios de igualdad vigentes en el contexto de la sociedad Piaroa: el hombre y la mujer sufren prohibiciones simétricas y equivalentes, originadas en un mismo acto. Ambos, descriptos como seres que aspiran al placer sexual de la misma forma y en la misma medida, acaban castrados, sometidos 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 etnógrafo como bastante equilibrados en la práctica.

Ocorre que, en ese análisis, en su conjunto muy informado por el conocimiento profundo que la autora tiene de la vida social y de la cultura del grupo, queda afuera un elemento de la narrativa que me parece esencial. Me refiero a ese ser trascendente que viene a separar los derechos y las obligaciones de los miembros del grupo, que asigna sus roles, distribuye identidades y coloca límites. El portador de la norma. El gran legislador. Ese agente regulador, normalizador y disciplinador, pese a ser trascendente, no es una entidad neutra sino un ser masculino, encarnado en el dios Wahari como emblemático del papel masculino en la sociedad. Es particularmente interesante y revelador aquí el

hecho de que el resto, hasta el propio ejercicio de la sexualidad, se presenta como secundario en la narrativa: en determinado momento Wahari se disfraza de mujer para aproximarse a su hermano y poder castrarlo, pero esa fluctuación de los significantes no perjudica su posición masculina en la estructura de relaciones. También es su hermano, y no él, quien exhibe la sexualidad más activa. Pero ninguno de estos aspectos aparentes que asume importan, pues el papel de instituir la ley, distribuir identidades y definir responsabilidades en la vida social no es cedido a nadie y permanece fuertemente asociado con la virilidad ideológica y trascendente del dios. La autoridad, por lo tanto, no es neutra, no está encarnada en una figura andrógina, sino radicada en una divinidad que exhibe los atributos de la masculinidad. De este modo, esa figura, esa posición en el discurso, aunque no actuante ni observable en el contexto social, constituye, de hecho, la llave 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 fálica de la interdicción, de la separación, del límite y del orden.

En el ejemplo paradigmático de este mito y de su relación con una sociedad que la etnógrafa describe como igualitaria es posible comprobar lo que en este ensayo he llamado la “no observabilidad del género”. A los ojos del antropólogo en el trabajo de campo, las interacciones sociales y la distribución de derechos y deberes se presentan como equivalentes, pero el soporte ideológico que sustenta la jerarquía de prestigio de las tareas y la estructura que se trasunta en la narrativa mítica son claramente patriarcales. En este sentido, podemos afirmar que el patriarcado es simbólico y sus huellas sólo pueden ser identificadas mediante una “escucha” adecuada y advertida. Lo que hace pensar que si queremos erradicar la orientación patriarcal de nuestra afectividad y de acuerdo con lo que sugerí anteriormente al señalar el carácter superficial e inocuo de una transformación que se restringa exclusivamente a la “dimensión funcional del género”, no se trata simplemente de modificar los comportamientos y los roles en la división sexual del trabajo, sino de minar, desgastar y desestabilizar sus cimientos y la ideología que de ellos emana.

El paralelo con el proceso de la emergencia del sujeto en el modelo lacaniano es claro. A partir de una situación de indiferenciación original, en que la criatura humana se percibe en contigüidad indisoluble con el cuerpo de la madre —que representa la *función o posición materna*, la función de lo femenino, cualquiera sea la persona que venga a cumplir esta posición y cualquiera sea su sexo— y en que los ojos de la madre otorgan al niño la certeza de su existencia, la función fálica del padre —o *función o posición paterna*, de lo masculino, cualquiera sea la persona o el sexo de quien venga a ocupar este

lugar— es justamente la de hacerse presente capturando una parte del deseo *materno* y sustrayéndolo, por lo tanto, de la criatura. La función fálica, por lo tanto, intercepta e interdicta la fusión original entre el sujeto, que así se ve exigido de 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 desarmada, abolida; lo paterno, o fálico, por la apropiación del falo al captar para sí 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 ésta 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, formándose. Por su parte, lo masculino, la figura paterna, fálica y poderosa porque capturó una parte del deseo de la madre, permite la satisfacción pero también sabe cortarla, interdictarla, en nombre de la ley que instaura: es el legislador, el discernidor, y también el teórico, el filósofo y el ideólogo, por ser capaz de otorgar los nombres, lugares y papeles, creando el mundo con sus objetos y personas imbuídos 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 introyectar los límites, a acatar la castración (Lacan, 1977). “El sujeto —dice Judith Butler— se constituye por medio de operaciones de exclusión” (Butler, 1992, p. 14), emergiendo de un mar de negaciones. En su proceso constante y reiterado 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 acción, de la ley, del ejercicio del poder. Al constituirse por la ley del padre, él es siempre fálico, siempre masculino. Femenino será el exceso en él, el otro de él que, sin embargo, permanece en él y que él debe negar y expurgar de por vida para diferenciarse. Aquello que él viene a silenciar de sí. Pero femenino es, también, su origen, el universo completo, enteramente placentero y satisfactorio del cual él proviene.

Inmediatamente 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 revestirse de la apariencia del principio femenino, que lo contenía, o del principio masculino, que lo separó, transformándose, así, en una mujer o en un hombre, es decir, en alguien que expone su castración, haciendo de ella 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 femineidad, 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 Joan Rivière (1929). Según Judith Butler, “en el caso que ella (Joan Rivière) examina, que algunos consideran autobiográfico, la rivalidad con el padre no reside en el deseo por la madre, como uno esperaría, sino en el deseo por el lugar del 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 “falo” que ella *es* pero el hombre *tiene*, atribuida a la mujer en el estructuralismo lacaniano-lévi-straussiano—Butler, 1990, p. 51—). Es en este sentido que, aun cuando exhibe activamente los signos asociados con la femineidad, la mujer lo hace como mascarada, es decir, como sujeto activo, enunciator de signos, y, por lo tanto, mascarada de sujeto y dentro del registro de la masculinidad. Son clarificadoras las palabras de Lacan al contraponer la mascarada inherente a la actuación femenina en la escena social —su performance como sujeto dramático— a la posición de la mujer en la economía del deseo: “Por paradójica que esta formulación pueda parecer, estoy diciendo que para ser el falo, es decir, el significante del deseo del Otro, la mujer va a rechazar una parte esencial de su femineidad, 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 ocultación de la castración y la dramatización narcisista de un nada-falta— implica la conquista de ese estatus a través de pruebas de coraje y completud que le imponen al aspirante (a hombre) el desafío de confrontarse con la posibilidad de la muerte. Esto encuentra ecos en las más diversas fuentes, desde *La dialéctica del amo y el esclavo* en Hegel, a los nativos de Nueva Guinea (Herdt, 1982, 1987; Herdt y Stoller, 1990). Esta proliferación de la escena inicial, transpuesta y ampliada *ad infinitum* en la experiencia acumulativa del sujeto a través de los cánones que la cultura prescribe, es nada más y nada menos que la constante profundización de su proceso de identificación secundaria, la reafirmación, a lo largo de la vida, de cómo debe calcarse y fijarse siempre de forma renovada en una de las

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

Por lo tanto, contrariando el análisis de Joana Overing, considero que sería posible traer el psicoanálisis lacaniano (no exactamente como se aplica en la clínica, sino como es reciclado en los estudios sobre subalternidad) para comprender los elementos de esa escena fundadora, *narrativa-maestra* donde la figura instauradora de la ley es simultáneamente abstracta y masculina. Llegamos, así, a la formulación de la pregunta que me parece central sobre lo que es el género: ¿una dualidad empírica, observable, de papeles, atribuciones, derechos y deberes, o una estructura de relaciones cuyos términos se revisten del ropaje de los actores de cada escena social, pero donde, en el fondo, la relación entre actores y papeles dramáticos es siempre fluida y hasta cierto punto alcatoria? ¿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 verosimilitudes, de una escena-maestra, primaria, original, mítica, muy próxima a la estructura del simbólico, la “ficción dominante” formulada por Kaja Silverman? (*op. cit.*). Si los géneros fuesen simplemente lo que los hombres y las mujeres hacen de forma diferenciada, ¿cómo podríamos explicar, por ejemplo, el resurgimiento de la estructura del género en el interior de instituciones totales como cárceles y conventos, pero escenificada allí por actores de anatomías idénticas?

Crítica del patriarcado e imperialismo moral

En un texto brillante, Chandra Mohanty expone las falacias teóricas y la maniobra político-ideológica que se esconde detrás de la universalización de la categoría social que llamamos “mujer” por parte de observadoras occidentales (feministas y académicas). Al establecer esa equivalencia universal de las mujeres, se establece, también, su comparabilidad fáctica y, pese a que no es el caso 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 supuestamente humanitario en dirección al Otro, configurándose, entonces, un clásico pensamiento circular—. En verdad, aun cuando otra sociedad emerja de este ejercicio como una sociedad igualitaria, como quiere Overing, los parámetros y los valores implícitos en la comparación estarán fijados por el patrón occidental.

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

términos abstractos, que daría origen a la categoría “mujer” o a lo que yo llamé “lo femenino” en una estructura relacional, sino de la crítica a la observabilidad y comparabilidad de la situación de las mujeres en su concreción, sin problematizar el pasaje de la Mujer genérica, de la posición de lo femenino 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):

[...] algunos autores confunden el uso del género como categoría supraordenada de análisis organizacional con una prueba e instanciación universalista de esta categoría.

En otras palabras, confunden los estudios empíricos de las diferencias de género con la organización analítica del trabajo de comparación transcultural. La reseña que Beverley Brown dedicó al libro *Nature, Culture and Gender* (1980) ilustra bien este punto. Brown sugiere que los pares relacionales *naturaleza: cultura* y *mujer: hombre* son categorías supraordenadas que organizan y localizan categorías subordinadas (como *salvaje / doméstica* y *biología / tecnología*) dentro de su lógica. Estas categorías son universales en el sentido de que organizan el universo de un sistema de representaciones. Esta relación es totalmente independiente de las formas de sustanciación universal de cualquier categoría particular. Su crítica apunta al hecho de que [...] la obra en cuestión construye la universalidad de esta ecuación como reposando en el nivel de la verdad empírica, que puede ser investigada por medio de trabajo de campo [...]. Aquí se asume un universalismo metodológico sobre la base de la reducción de las categorías analíticas *naturaleza : cultura :: masculino: femenino* a la demanda por pruebas empíricas de su existencia en culturas diferentes. Discursos de representación son confundidos con realidades empíricas, y la distinción entre “Mujer” y “mujer” se pierde (Mohanty, 1994, p. 211).

En mis propios términos, entonces, lo que nuestras etnografías pueden observar es cómo lo femenino y lo masculino, en cuanto posiciones en una estructura relacional, se instancian en cada interacción social, vivida o relatada, de lo cotidiano o del mito, inicialmente esa estructura se revela (y se oculta), como ya dije, por verosimilitud, en las relaciones entre los actores de la escena original. Esta escena, a pesar de ser constituida por los papeles prescritos por la estructura, es siempre diferente y peculiar para cada nuevo ser que emerge a la vida en sociedad. Por lo tanto, sería posible afirmar que si el género, en cuanto categoría, forma parte de un modelo estable, es extremadamente inestable y huidizo en sus procesos de instanciación.

Solamente de esta manera podrían explicarse los rígidos mecanismos de coacción social que rigen la identificación secundaria a través de diversas culturas, constriñendo a los sujetos a encuadrarse y a fijarse de forma estable y previsible a personajes donde siempre acaba por reconocerse la escena original. *Nuestra política, sin embargo, debe dirigirse a develar los procesos de tránsito y de circulación que ocurren constantemente, pero permanecen ocultos por el peso de las representaciones que prescriben y presionan para reproducir la adhesión de los sujetos a posiciones establecidas como determinantes y originarias. Esto no significa, de forma alguna, patrullar las fantasías que, muchas veces, por la búsqueda del placer que es inherente a la economía libidinal del sujeto nos condenan, sino indagar lo que las sustenta.*

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 un plano ideológico, las constantes experiencias de circulación de los sujetos-actores por los registros del género, es decir, la androginia y la fluidez inherente a la vida humana que, con todo, raramente obtiene visibilidad y permanece enmascarada por la inercia conservadora del lenguaje y otras formas de coerción oriundas del campo ideológico.

Cuando, dentro de un programa 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 enmascarados por las representaciones (ideológicas) 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 capaces de comportar los tránsitos contenidos e, implícitamente, ya previstos en la composición de género de los sujetos. El primero de ellos se tornó perceptible para mí a partir de mis hallazgos etnográficos sobre los modos de sociabilidad y de sexualidad propios de las tradiciones religiosas 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 imperceptibles y carentes de un vocabulario específico en Occidente–. El segundo aspecto que garantiza la fluidez del género resulta de la forma, siempre mutante, en que su

estructura relacional se introduce y articula por debajo de los universos de interacción.

El primero de esos aspectos devela el hecho de que el género se transpone, tornándose concreto, en estratos varios de la experiencia del sujeto. De manera que éste tiene, usualmente desde el punto de vista del género, una composición mixta, plural, en la variedad de los ámbitos de experiencia que constituyen su interioridad. Se constituye, así, lo que podríamos considerar como *un compuesto de género* y no el ser monolítico, unisémico, que las representaciones imponen, sobre todo en Occidente. Los estratos que intento definir a continuación fueron inspirados en mi etnografía de la tradición religiosa afrobrasileña de Recife, 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, cuando las ilumina a partir de las categorías de sus nativos y les revela así dimensiones no discursivas de la experiencia a las que, por sí solas, no podrían acceder. En verdad, categorías como “fetiche”, “tabú” o “mana”, 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, 1995) o que Boaventura de Souza Santos ha descrito, más recientemente, como “hermenéutica diatópica” (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 0, 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 inversiones afectivas, valorativas y cognitivas propias que la cultura induce. El nivel 1, a su vez, está representado por las categorías de “hombre” y “mujer” acatadas 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 “ficción dominante” 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 las vicisitudes 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 (Herdt 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, esto

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

2) En esta tentativa de discriminar las maneras variadas en que cada sujeto se inscribe en el complejo mapa del género, un segundo estrato podría denominarse el "género de la personalidad". Esta denominación sigue de cerca la noción de "santo" u "orixa de la cabeza" de los cultos afrobrasileños, donde el género del santo atribuido a la persona como su entidad tutelar ("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 femineidad y de la masculinidad tal como se expresan en las actitudes y en el temperamento de la persona; pero también de su disposición afectiva, del modo en que el sujeto se posiciona frente al otro en las interacciones de su vida afectiva.

3) A su vez, la orientación sexual habla respecto del objeto preferencial de la inversión libidinal, advirtiéndose, sin embargo, que las categorías de homosexualidad 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 amplio campo de las orientaciones y disposiciones afectivo-sexuales. Es importante resaltar que la orientación sexual debe ser discriminada del género de la personalidad, y textos como los de Michael Pollak (1986) y Philippe Aries (1986) sobre la historia de la homosexualidad en Occidente aportan evidencias a este respecto. La orientación sexual está usualmente indicada por un repertorio de signos más o menos estereotipados, verdaderos gestos codificados, que los incautos confunden muchas veces con indicadores de aquello que llamo personalidad o "disposición afectiva" masculina o femenina.

4) Debemos separar aún la disposición sexual de la persona, o sea, 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 estrato no necesariamente guarda una relación lineal con la orientación sexual.

5) Finalmente, el ámbito más reconocido de los papeles 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 habitualmente de género abarcamos de forma imprecisa todos estos niveles. Pese a todo, y según cuál sea la cultura de que se trate, ellos serán representados como más o menos fijamente vinculados entre sí, y su articulación en una única identidad de géne-

ro estará sometida a un mayor o menor grado de vigilancia y coerción. Con todo, el psicoanálisis tiene dificultades en concebir como desvinculadas estas capas que componen la experiencia de género del sujeto. Efectivamente, el psicoanálisis maniatada en un chaleco de fuerza la orientación sexual, la disposición sexual y la disposición afectiva o personalidad a cada uno de los términos del dimorfismo anatómico —como la misma Nancy Chodorow llega a reconocer, a pesar de la deuda que su propio modelo mantiene con esa disciplina (1978, 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 composición de género ocurren deslices constantes e intromisiones de un estrato en otro, como consecuencia de la inercia —y el consecuente conservadurismo— inherente a las representaciones hegemónicas oriundas del sistema occidental y al lenguaje en general. Como Jane Gallop demostró, hasta el más prevenido, aquel que desencializó la propia idea de falo separándolo de su soporte o significante anatómico y sentó, con esto, las bases de una noción de patriarcado antes simbólico que fáctico —el mismísimo Lacan— ha visto su prosa caer, eventualmente, en la trampa de esta inercia (Gallop, 1992, especialmente el capítulo “Sobre el falo”).

El otro aspecto, tal vez mas fácil de reconocer, es la propia circulación del sujeto, a lo largo del tiempo y de las relaciones afectivas en que se involucra, entre disposiciones o registros diferentes de género frente a sus otros. De hecho, a pesar de la inercia propia de los procesos de construcción de identidad, este tránsito ocurre, y la madurez, así como las posiciones institucionales que ocupamos, tienen incidencia en este fenómeno de transformación de la manera en que nos posicionamos frente a los otros en las relaciones de que participamos. Aquí también podemos aprender del material etnográfico, y tomar prestado, por ejemplo, del vocabulario de diversas sociedades africanas, como los Igbo de Nigeria, la categoría de mujer-hombre, como la mujer que alcanza la senioridad, traducida como estatus *masculino*, con la vejez.

Bibliografía

Ariès, Philippe (1986), “Reflexões sobre a História da Homossexualidade”, en *Sexualidades Ocidentais*, San Pablo, Brasiliense.

Badinter, Elisabeth (1988), *Um é o outro*, Río de Janeiro, Nova Fronteira.

Beauvoir, Simone de (1970) [1949], *O Segundo Sexo*, San Pablo, Difusão Européia do Livro.

Brennan, Teresa (1997) [1989], "Introdução", en *Para Além do Falo. Uma Crítica a Lacan do Ponto de Vista da Mulher*, Rio de Janeiro, Editora Rosa dos Tempos

Brown, Beverley (1983), "Displacing the Difference", en *Nature, Culture and Gender*, 8.

Butler, Judith (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge.

— (1992), "Introduction" y "Contingent Foundations: Feminism and the Question of 'Postmodernism'", en Butler, Judith y Joan W. Scott (eds.), *Feminists Theorize 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.

Chodorow, Nancy (1974), "Family Structure and Feminine Personality", en Rosaldo, Michelle 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.

Connell, R. W. (1995), *Masculinities*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press.

Cornwall, Andrea y Nancy Lindisfarne (1994), "Dislocating Masculinity: Gender, Power and Anthropology", en Cornwall, Andrea y Nancy Lindisfarne (eds.), *Dislocating Masculinity. Comparative Ethnographies*, Londres y Nueva York, Routledge.

De Lauretis, Teresa (1986), *Feminist Studies / Critical Studies*, Londres, Macmillan.

Fauré, Christine (1981), "Absent from History", *Signs* 7/1, otoño, pp. 71-80.

Gallop, Jane (1992), *Lendo Lacan*, Rio de Janeiro, Imago.

Heilborn, Maria Luiza (1992), "Fazendo Gênero? A Antropologia da Mulher no Brasil", en Oliveira Costa, Albertina de y Cristina Bruschini, *Uma Questão de Gênero*, Rio de Janeiro, Editora Rosa dos Ventos / Fundação Carlos Chagas, pp. 93-126.

Herdt, Gilbert (ed.) (1982), *Rituals of Manhood. Male Initiation in Papua New Guinea*, Berkeley/Los Angeles/ Londres, University of California Press.

— (1987), *Guardians of the Flutes. Idioms of Masculinity*, Nueva York, Columbia University Press.

Herdt, Gilbert y Robert J. Stoller (1990), *Intimate Communications. 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. Smith (eds.), *La Fonction Symbolique*, Paris. Gallimard, pp. 209-243.

Irigaray, Luce (1981), "And the One Doesn't Stir 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-Culturally*, Nueva York, Monthly Review Press.

Lepowsky, Maria (1993), *Fruit of the Motherland. Gender in an Egalitarian Society*, Nueva York, Columbia University Press.

MacCormack, 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 (1975), *Psychoanalysis and Feminism*, Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books.

Mitchell, Juliet y Jacqueline Rose (1982), *Feminine Sexuality. Jacques Lacan and the école freudienne*, Londres, Macmillan.

Mohanty, Chandra Talpade (1994), "Under Western Eyes: feminist Scholarship and Colonial Discourses", en Williams, Patrick y Laura Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*, Nueva York, Columbia University Press.

Moore, Henrietta (1994a), "Gendered Persons. Dialogues between Anthropology and Psychoanalysis", en Heald, Suzette y Arianne 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*.

Issues in Representation and Experience, en Harvey, Penelope y Peter Gow (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 Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge, Cambridge University Press.

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

Perlongher, Néstor (1987), *Negocio do michê: Prostituição Viril em São Paulo*, San Pablo, Brasiliense.

Pollak, Michael (1986), "A homossexualidade masculina, ou: a felicidade no gueto?", en *Sexualidades Ocidentais*, San Pablo, Brasiliense.

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

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, Michelle (1974), "Women, Culture, and Society: A Theoretical Overview", en Rosaldo, Michelle 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-Truyol, Berta Esperanza (ed.), *Moral Imperialism. A Critical Anthology*, Nueva York, New York University Press.

Segato, Rita Laura (1995), *Santos e Daimones. O Politeísmo Afro-Brasileiro e a Tradição Arquetipal*, 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).

Schifter, Jacobo (1999), *Macho Love. Sex behind bars in Central America*, Nueva York, Londres, Oxford, Haworth Press.

Silverman, Kaja. 1992. *Male Subjectivity at the Margins*. New York/London: Routledge. Silverstein, Leni (1979), "Mãe de todo mundo: modos de sobrevivência nas comunidades de candomblé da Bahia", *Religião e Sociedade* 4, pp. 143-175.

Slocum, Sally (1975), "Woman the Gatherer: Male Bias in Anthropology", en Reiter, Rayna (org.), *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1985), "Three Woman's Texts and a Critique of Imperialism", *Critical Inquiry* 12/1, pp. 262-280.

— (1994) [1988], "Can the Subaltern Speak?", en Williams, Patrick y Laura Chrisman (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), *Troca de Mulheres (em Lévi-Strauss e Lacan)*, Rio de Janeiro, Hólon Editorial.

Warner, Michael (1990), *The Letters of the Republic: Publication 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 Ondina Pena Pereira

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 disciplinares, cruzar áreas, leer extensamente lo que se escribe en los otros campos.

No será con facilidad que vamos a conseguirlo, porque abrir 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 todas 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 mutua fertilización de los campos nace la teoría y es en la transgresión de las fronteras disciplinares que nos 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 sufrido recientemente, en sus cátedras y en su orientación académica en general, el mayor repliegue hacia lo que ya oí describir como una vuelta virtuosa a un “fundamentalismo disciplinar”. Académicos muy serios y superciliosos fruncen el ceño y sacuden la cabeza, en actitud condenatoria, al comentar el desvío peligroso de la disciplina en la década de 1980, afirmando la necesidad de re-disciplinarla. Estos verdaderos restauradores de la disciplina intentan expurgar la contaminación introducida por la así llamada antropología posmoderna e intentan retomar sus orígenes conservadores. Para velar por la identidad disciplinar —que temen severamente amenazada— son obligados a volverse reaccionarios, en el sentido estricto de reaccionar contra cualquier infiltración de otros campos. Su lema, francamente *fundamentalista en espíritu por los engaños que contiene*, es la vuelta al supuesto legado de los padres fundadores de la disciplina, copiando su método, que de esta forma se vuelve más ahistórico de lo que ya fue.

Este “retorno” no considera, en primer lugar, que el objeto ha cambiado, que no existen sociedades no expuestas a la administración actuante de estados nacionales modernos y no atravesadas por la globalización y que, en muchos casos, no desean ni necesitan más portavoces, analistas, representantes eruditos para dar al mundo una versión siempre parcial de lo que son. Ya que su interés particular no reside en que se entienda *cómo* son, sino en pasar el recado de *lo que quieren* y dejar claro *lo que no quieren* —en este último aspecto de procurar entender y representar lo que las sociedades *desean para sí*, los antropólogos, por lo menos en el Brasil, hemos contribuido poco—.

En segundo lugar, en su reacción defensiva y purista de los supuestos “pilares” de la profesión de etnógrafo, los antropólogos olvidan que la antropología clásica sentó sus bases con obras que respondían a preguntas formuladas por otras disciplinas en la época. El encapsulamiento fundamentalista que algunos hoy recomiendan nunca existió y mucho menos en el período fundacional. La lectura de filósofos, teólogos, lingüistas y psicoanalistas fue parte del proceso creativo de Malinowski, Leenhardt, Evans-Pritchard, Mauss, Lévi-Strauss y muchos otros. Freud y Durkheim publicaron solamente con un año de diferencia sus modelos teóricos —*Tótem y tabú* y *Las formas elementales de la vida religiosa*—, ambos utilizando las sociedades totémicas como clave para conjeturar acerca de las bases que hacen posible la convivencia humana y la organización societaria. Esto no puede haber sido casualidad, sino una consecuencia de que eran autores de su tiempo, inmersos en las preguntas de la época, en la que los conocimientos etnográficos existentes circulaban entre áreas y la exposición de unos discursos académicos a los otros era intensa.

Malinowski se preguntó e indagó en su material de las islas Trobriands si

el complejo de Edipo es universal, y respondió con lo que creyó que era otra triangulación, en lugar de padre/madre/niño, como en el triángulo freudiano, apuntó el triángulo madre/hermano de la madre/hijo, para la sociedad de *avunculado* que estaba describiendo. En ésta, como es sabido, se separan la paternidad biológica de la paternidad jurídica, el padre del *pater*, el afecto del linaje.

Pero hoy se nos dice que no, que recorrer estos campos inciertos envuelve peligros innumrables para la salud disciplinar. La sobrevivencia de la propia profesión puede estar implicada, después del gran susto de la crítica posmoderna a la representación etnográfica, que amenazó con inviabilizar la fe en nuestros bien intencionados "hallazgos" en el campo. Era necesario devolver el crédito a las genealogías, los mapas de aldea, los gráficos de parentesco y otras categorías nativas anotadas por el antropólogo en su calidad de conocimiento contundente sobre la realidad.

Sin embargo, si este conocimiento contundente, si estos *datos duros* no responden a preguntas epocales, no dialogan con las grandes cuestiones abiertas y en circulación por el mundo actual, ocurre lo que nos está sucediendo como disciplina: escribimos y publicamos para especialistas, independientemente de que puedan entrevistarnos los medios con cierta asiduidad trayéndonos a la presencia del gran público. Pero las otras disciplinas nos leen poco, tenemos poco tránsito transdisciplinar: basta entrar en las grandes librerías del mundo, Barnes and Noble, Borders, Fenac, y veremos en crecimiento permanente los estantes de filosofía, historia, psicoanálisis, estudios culturales y poscoloniales, comunicación, estudios de género, y muy reducidos los estantes de antropología, que nunca fue un campo masivo pero cuyo público de lectores extradisciplinarios —y éste es un criterio muy importante de evaluación del impacto de una ciencia en el mundo— es cada vez menor. La verdad es que nuestra producción para el público de las humanidades en general se ha reducido peligrosamente. Y éste es el verdadero riesgo —y no, como se insiste, la pérdida del rigor que significaría para el antropólogo acercarse al estilo de la comunicación o al así considerado diletantismo de los estudios culturales que, según se comenta en los círculos antropológicos, carecen de método o identidad—. Malas prácticas interpretativas han existido siempre, en terrenos disciplinares abiertos o cerrados.

Es por mi profundo desagrado con este repliegue medroso y conservador de los últimos tiempos, por mi profundo desagrado con una antropología que se quiere técnica, que quiero referirme 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 varias razones prácticas y teóricas. Todos cuantos nos hemos formado en ciencias sociales escuchamos alguna vez de boca

de nuestros maestros la advertencia, un tanto amedrentadora, 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 incuestionable lo que, dicho así, sentaba las bases claras de los ejidos disciplinares, con sus poderes propios. Nos hacía olvidar que, muchas veces, esos mismos profesores, intentando ir 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, tendrían que recordarles a esos mismos alumnos, en una relectura de Weber, que sólo el albedrío individual y millares de decisiones cotidianas de sus miembros 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*, por donde la voz del padre, o de los deberes colectivamente sancionados, 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 disciplinares y de las negociaciones de sentido posibles entre las categorías de ambas disciplinas, varias otras dificultades permanecerían.

Dicho de una manera un poco torpe 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 conmensurable 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, invistiéndolo 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 periplo hermenéutico por un proceso de contratransferencia en el nativo: la proyección de expectativas del observador en su observado seguida de procedimientos de autocorrección y reencaminamiento de sus presupuestos o preconocimientos, hasta llegar a una reflexión sobre los presupuestos de su propio suelo cultural.

Vincent Crapanzano, en su ensayo “Text, transference, and Indexicality” (1992b), enfatiza que tanto el encuentro etnográfico como el analítico son transferenciales, 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 deíctico 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 he argumentado en otro lugar con el auxilio de la noción de dialogía en Bajtin, todo enunciado es responsivo y no existe neutralidad alguna en las informaciones que recogemos en campo: son dadas indéxicamente a nosotros por alguien indéxicamente posicionado; tanto el antropólogo como su nativo son indexes de lugares sociales relativos cuyo registro queda impreso en las narrativas recogidas. La mutualidad de ambos aparecerá sin duda impresa en el relato anotado (Segato, 1996).

Pero la comparación que intento articular es, en realidad, bastante más compleja de lo que aparenta ser, e interesa recordar aquí que, al mismo tiempo que existen antropólogos que, pese a no ser etnógrafos, trabajan interpretando, contextualizando o 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 (Juranville, 1984; Gallop, 1985; Ragland-Sullivan, 1986; Goux, 1993; Alemán y Larriera, 1996; Pena 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-

rente de la que tenía hasta hace veinte años —aunque no he visto estudios, por cierto muy pertinentes, de la historia de las transformaciones sufridas por la noción y las prácticas de lo que los antropólogos llamamos “campo”. En los últimos tres meses de 2002 tuve una experiencia etnográfica que transgrede e invierte todos mis hábitos anteriores: un grupo de mujeres indígenas solicitaron a la autoridad indigenista brasileña —la Fundación Nacional del Índio (FUNAI)— ser “escuchadas” para construir, a partir de esa consulta, una propuesta de políticas públicas específicamente destinadas a ellas. En ese caso, las anotaciones etnográficas fueron a pedido del nativo y para servir a sus intereses. Ejemplos como éste indican que la relación habitual etnógrafo-nativo, estructuradora del “campo” antropológico, está cambiando.

Sin embargo, es necesario mencionar en este punto que ninguno de los dos campos, hasta el momento —y en esto son semejantes— invierte (o subvierte) la relación jerárquica entre observador-observado, y en ninguno está prevista la posibilidad de la *devolución de la mirada*, es decir, que el analizado pueda, eventualmente, analizar al analista, o que el nativo se transforme en el etnógrafo de su antropólogo.

Difieren, por otro lado, la antropología y el psicoanálisis en la manera en que la teoría participa en sus respectivas prácticas. En el psicoanálisis, categorías previamente enunciadas dan los hitos que orientan la escucha y su interpretación. Los antropólogos ven el psicoanálisis como un método cautivo de su teoría y se ven a sí mismos como investigadores de la teoría del otro, de la teoría nativa. En otras palabras, el psicoanalista sabe desde el comienzo adónde se dirige, cuál es su puerto de anclaje, pues la teoría ya indica lo que busca, aunque no dónde lo encontrará —es decir, bajo qué significantes son revividos los personajes de la escena originaria y fundante de la triangulación edípica—.

La teoría antropológica determina justamente la abstención teórica o suspensión de las categorías del antropólogo durante el tiempo de la investigación etnográfica, ya que lo que se busca es, justamente, la teoría del otro sobre el mundo: la perspectiva, las creencias y los modelos del nativo, aunque éstos se encuentren en contradicción con los nuestros. Sin embargo, yo misma argumenté años atrás, en mi artículo “Una paradoja del relativismo: el discurso racional de la antropología frente a lo sagrado” (Segato, 1992), que, al imponer nuestra racionalidad sociológica a las creencias religiosas estábamos dejando de cumplir la premisa relativista de suspensión del juicio. Esto sin duda cuestiona la idea del método cautivo del psicoanálisis en oposición al método “libre” de la antropología.

Por otro lado, la materia prima del psicoanálisis es el texto verbal, el habla, mientras que la materia de la antropología es el texto vivido, la interacción

social y su contexto discursivo verbal. Así, mientras que el psicoanalista “escucha” a su paciente, el etnógrafo observa la vida cotidiana de sus nativos oyendo sus conversaciones y haciéndoles las preguntas necesarias para dotar de sentido a las acciones observadas. Una vez más, si el paciente va al diván, el antropólogo sale al campo y observa su objeto *in situ*.

A esto se suma otra diferencia que deseo enfatizar: el psicoanálisis tiene más clara la “sospecha” ricoeuriana, y administra un método más preciso para llegar a lo que la conciencia de su paciente oculta. Su escucha va dirigida a las inconsistencias, los actos no voluntarios del habla, a lo que el sujeto enmascara cuando pretende contar. No duda de la opacidad de la conciencia de su paciente que, al mismo tiempo que revela, positivamente esconde, no puede saber sobre sí —si los sujetos pudieran saber e informar sobre sí, si su conciencia fuese lúcida, las ciencias humanas no tendrían contribución para ofrecer—. Desgraciadamente la antropología deriva muchas veces en una mala práctica consistente en la transcripción editada del habla nativa y en el abandono de la sospecha. Son cada vez menos los antropólogos que hoy ejercitan algún tipo de análisis del discurso capaz de atravesar la opacidad de la conciencia nativa, y los procedimientos antropológicos de desvendamiento, por el hecho de ser menos formalizados que los del psicoanálisis, terminan muchas veces siendo dejados de lado. La salida etnográfica para la correcta “escucha” del discurso nativo es correlacionar el texto verbal con el texto de la interacción social, correlacionar el habla con las prácticas, así como comparar los enunciados nativos entre sí. El psicoanalista escucha en las fisuras y fallas del habla; el antropólogo debe escuchar en las articulaciones entre acción y palabra así como en las inconsistencias entre los discursos diferentemente situados de los diversos actores sociales.

En ese contexto de las “escuchas” psicoanalítica y antropológica, la mayor tarea en colaboración que posiblemente compartimos es una tarea ya inaugurada por el propio Freud en textos como *El malestar en la cultura*, *El futuro de una ilusión* o su análisis de la sonrisa de la Gioconda: la lectura psicoanalítica de textos culturales. Si la etnografía es la inscripción hecha por el antropólogo de la interacción social y de los valores y las categorías culturales que la orientan, su interpretación podría valerse también de la “escucha” psicoanalítica del discurso así inscripto por el antropólogo.

Intenté hacer concurrir el psicoanálisis y la anotación etnográfica para interpretar el texto social, por ejemplo, en mi lectura de la interacción de interlocutores por Internet, que incluyo en este volumen. En ella, para comprender el carácter beligerante y la postura omnipotente de los frequentadores de los *chatrooms*, independientemente del tema de que traten, resalto el hecho de que éstos asumen la prescindibilidad del cuerpo material, que pasa a ser sustituido

por un cuerpo ideal, virtualmente construido a través de una narrativa (no me refiero aquí a aquellos casos en que el cuerpo interviene, filmado 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 forclusa 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 vinculadas, 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 indisoluble. Por lo tanto, la obliteración de la materialidad del cuerpo en Internet le permite al sujeto hablar como si estuviese entero, simulando, para todos los efectos, su propia completud. Con esto, inevitablemente, él cae prisionero de su propia fantasía, que lo totaliza. Y con esto, también, el otro en la pantalla es percibido como un muñeco, un *dummy*, 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 sola que, ante la menor contrariedad del interlocutor virtual, puede eliminarlo, anularlo, abandonando la escena con un simple clic de mouse.

Este tipo de análisis del sujeto contemporáneo como sujeto omnipotente paradigmático 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 conmutable con la de su otro, en este caso el sujeto iraquí y es, en mis propios términos, un sujeto omnipotente y solipsista en cuya fantasía el otro deja de constituir un riesgo (Butler, 1992). El sujeto telescópico y el de Internet, posiblemente el mismo, forcluyen su propia finitud, ya que, mientras eliminan al otro, permanecen fuera del alcance del poder de muerte del otro. Este sujeto belicista es particular, civilizacional, histórica y sociológicamente situado, y escolarizado. De lo que es posible deducir que, si existe una forma culturalizada de ser sujeto, en dependencia del ambiente o, en otras palabras, del orden discursivo que lo articule y atraviese (Foucault, 1971), es posible la producción o emergencia de un sujeto omnipotente, como éste, o de sujetos dialógicos capaces de admitir la con-

mutabilidad de las posiciones 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 psicoanalítico es el que realicé 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 atenerme al paradigma durkheiminiano, que establece que el diseño de lo sagrado reproduce, metaforiza, el diseño del mundo, opté por colocar al sujeto religioso, al sujeto creyente, en el centro de la escena. Al hacerlo, sustituí el procedimiento de la metáfora, propio de los análisis simbólicos de corte sociológico habituales, y propuse el procedimiento de la metonimia, que implica trazar el itinerario de este sujeto de significante en significante, a través de una cadena transcultural que él articula en dirección ascensional a lo sagrado, inspirado por una aspiración muy próxima a la del deseo amoroso. Así, utilizando la cadena metonímica de significantes como referencia para la lectura del comportamiento del sujeto que cree y que se somete a la experiencia de la conversión religiosa, se vuelve más accesible comprender las vicisitudes de la fe de sujetos que abrazan credos diferentes, transitando entre repertorios de símbolos 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 contenidos constitutivos del *ego*, que sustentan la identidad del sujeto y son del orden de lo imaginario (Lacan, 1977a), sino a la manera que pronunciamos, de forma tácita o explícita, la primera persona del singular.

Clásicamente, desde que Marcel Mauss introdujo en 1938 la categoría *persona* como tema interesante para ser abordado desde una perspectiva relativista, es decir, antropológica, los antropólogos hemos pensado en la noción de persona como la arquitectura —y aquí la metáfora espacial 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 sugiero 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 colocándose a distancias rela-

tivas 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 sí es trazable e identificable como una posición en el discurso. Constituye una función relacional. Es el punto de articulación entre el yo y la máquina de la comunicación. El lugar donde instalo 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 denota mi actitud, mi disposición afectiva hacia los otros así como el lugar que les asigno en mi paisaje mental. En este sentido, el sujeto es un índice, un déictico vacío, sin sustancia, una pura posición frente a otros.

Esto es diferente que hablar de la construcción de la persona *à la* Mauss, o que hablar del “sí mismo en su ambiente comportamental” *à la* Irving Hallowsell (1955). Tampoco equivale a los contenidos de subjetividad del sí mismo que el sujeto encuentra en su vuelta reflexiva cuando, interpelado, es llevado a reconocerse y a identificarse, teorizados ampliamente por Vincent Crapanzano (1992a), ni a la formación de nociones de identidad a través de las fronteras étnicas de que nos habla Barth (1969), ni a la producción de identidad por el proceso activo y deliberado de identificación como adhesión a predicados emblemáticos del que nos habla Stuart Hall (1996).

Se trata, alternativamente, de etnografiar y relativizar al sujeto, en su acto de emergencia frente a otros, como puro índice, déictico lingüístico o pura posición vacía de contenidos. Mientras Lacan vincula la subjetividad con el plano del imaginario, con sus contenidos informados por la fantasía, al 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. Introduciríamos, así, en el análisis antropológico –tal como lo he intentado hacer en los ejemplos que acabo de presentar– una noción que culturaliza lo que el psicoanálisis considera universal: la estructura de relaciones que sustenta lo simbólico, mostrando que un sujeto como el que Internet expresa y potencializa en la sociedad contemporánea, o el navegador interreligioso característico de la intensificación de los encuentros interculturales característicos del mundo de hoy, o el sujeto telescópico de la invasión de Irak descrito por Judith Butler, se vuelven 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 –o 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 sus

interlocutores y los construye en su discurso, presenten regularidades a partir de afinidades con los modos específicos en que cada sociedad o época diseña al “otro” en su oposición al “nosotros”. Como muchos han notado, si bien la oposición individuo-sociedad no tiene la universalidad que Durkheim le atribuyó, los diseños relativos del 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 diseño fundante. Boaventura de Souza Santos, en una propuesta que me parece que resignifica y relanza el proyecto antropológico de la comunicación intercultural a una tarea de gran relevancia en el mundo contemporáneo, propone la reforma de la concepción imperialista y occidental de derechos humanos a través de lo que define como *hermenéutica diatópica* —un método próximo al que he llamado de *exégesis recíproca* (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 “ampliar al máximo la conciencia de la incompletud mutua 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 Dharma en la India y la Umma en el mundo islámico, Boaventura de Souza identifica, basándose en analistas nativos de las respectivas civilizaciones, que si la noción occidental de derechos humanos falla por su individualismo, la *Sharia* islámica, por el contrario, cierra la noción de fraternidad en la colectividad religiosa, excluyendo a los no islámicos y resultando en una construcción restrictiva del “Otro”, 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 diatópica corregiría justamente los excesos de cada uno que emergen cuando son abordados desde la perspectiva de los otros. Miradas a partir de la manera que propongo, me parece que cada una de ellas forma un horizonte que impulsa al sujeto a posicionarse frente a otros de una manera específica y que la afirmación de su contemporaneidad por el modelo diatópico así como el énfasis en el intercambio de las miradas propuesto por Boaventura de Souza apunta precisamente a la posibilidad de una reforma del sujeto, en sus hábitos interlocucionarios.

El mito lacaniano en perspectiva transcultural: una exégesis recíproca² 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 usina 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 criatura humana es regida por su programa biológico y, por lo tanto, no es todavía humana. Sólo la primera ley no biológica, nos dice persuasivamente Lévi-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 biológica es, por tanto, en ambas, la que expulsa al sujeto de su nido biológico y lo propulsa haciéndolo emerger humano, reglado, entre humanos.

Los mitos de creación del mundo replican esta tesis en las más diversas culturas, hablando de otra forma de una triangulación en la cual el sujeto es expulsado o, alternativamente, secuestrado de un estado paradisíaco y fusional de satisfacción originaria por un gran legislador omnipotente que, con su poder ilimitado para fundar la ley que inaugura el mundo, corta 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 Ricoeur (1969), es una alegoría general de la satisfacción y el estado de plenitud perdidos después de que una infracción humana ocasiona el reglamento del mundo y la restricción de la felicidad.

Lo vemos, por ejemplo, paradigmáticamente, en el gran mito Piaroa, donde, a pesar del régimen marcadamente igualitario de derechos, deberes, libertades sexuales y atribuciones que caracteriza sus relaciones de género, es una figura anatómicamente masculina la que representa el primer legislador. Así, la

² Utilizo aquí el método de "exégesis recíproca" o "diálogo intercultural" que formulé en mi libro *Santos e Daimones* (Segato, 1995). El procedimiento consiste en producir e intermediar un diálogo, casi una confrontación, entre dos textos culturales oriundos de tradiciones diferentes y, haciéndolos hablar el uno al otro, identificar a través de qué afinidades conversan y qué los distancia. El antropólogo cumple aquí un papel de mediador entre dos mundos que se encuentran y dialogan gracias a su intervención.

igualdad aparente de las relaciones de género confunde a su etnógrafa. Joanna Overing (1986), que reporta cómo, inclusive en el mito originario, las mujeres del dios Wahari y el hermano de éste gozaban por igual de irrestricta libertad sexual hasta que incurrieron en excesos, entregándose abusivamente al sexo y aun en esto, transgredieron en la misma medida—. Wahari, alarmado y desagradado frente a esta conducta desreglada, los castiga, cortando el larguísimo pene de su hermano y dándoles la menstruación a sus mujeres, lo que las obliga a un resguardo de un número de días cada mes. La etnógrafa, entonces, señala esta igualdad también en la distribución de puniciones —ambos pierden en función de la misma ley, ambos se benefician con 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 olvida el aspecto masculino, viril, del gran legislador originario, lo que en el plano de la ideología introduce, de forma fundacional, el simbólico de corte patriarcal.

Encontramos, también, esta narrativa de un crimen primigenio y la consecuente expulsión del paraíso originario por obra y gracia de un interventor viril —benigno o riguroso— investido de la autoridad instauradora de la ley grupal en otros numerosos casos provenientes, por ejemplo, de sociedades australianas, como los Aranda o los Murimbata, analizados por L. R. Hiatt (1994). Y no necesitamos recurrir 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 legislador 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 xvi, ha representado esta dimensión erótica del estado de plenitud, fusión e indiferenciación inherente al simbolismo adánico. Uno de sus xilogramados muestra “una naturaleza exuberante que estalla por todas partes. Los cabellos de Eva se enredan y mezclan con las ramas de los árboles y las hojas mientras los rulos 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, le 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). Traza, así, la equivalencia entre el pecho femenino y la manzana como duplicación erótica prohibida de la fuente originaria de nutrición y placer. Esta equivalencia irá en breve, instantes después de la escena retratada por Baldung, a romperse y quedará impedida de entrar en la conciencia, permaneciendo como una memoria inaprehensible, vaga. Ésa es la equivalencia e indefinición que será la interdicción

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

La emergencia del sujeto es también dramatizada por los rituales de iniciación masculina a través del mundo, como muestran 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 útero doméstico, y la entrada reglada en el mundo regido por las normas de la masculinidad. Un ejemplo impresionante es el relatado por Gilbert Herdt (1987) en *The Guardians of the flutes*, 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 *felatio*, en un claro destierro del mundo materno, donde el alimento material es totalmente sustituido por el alimento viril, con sus reglas jerárquicas y su estructura de autoridad. Este destierro masculino es también descripto de forma inequívoca por Suzette Heald (1994) para el mundo africano en su etnografía de la iniciación masculina entre los Gisu de Uganda.

Se trata de verdaderas escenificaciones 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 reingreso en la vida social de los adolescentes duplica y amplifica, ahora transpuesta en símbolos de la cultura colectivamente compartidos, su primera emergencia infantil de la fase edípica. Es el camino guerrero de la reemergencia en el mundo como sujeto masculino, la duplicación de la emergencia del ciclo edípico para dar lugar al segundo nacimiento de un sujeto ahora inequívocamente marcado como sujeto masculino. Su marca es el estatus adquirido como resultado de haber sobrevivido 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. “Desensitización” y lo que estoy llamando aquí “segunda emergencia” del hombre en el mundo son procesos concomitantes, ya que para adquirir el estatus masculino es necesario expurgar la sensibilidad y el acomodamiento al bienestar del contacto materno. Ser hombre, a la manera en que estos procesos y procedimientos de producción de masculinidad lo narran, es siempre un poco ser soldado: duro ante el dolor propio o ajeno, poco sensible ante la pérdida.

Mitos de creación y rituales de iniciación masculina narran y dramatizan una y otra vez la escena primordial: fusión, intervención de una fuerza externa

normativa acatada por al menos uno de los elementos de la fusión, expulsión del sujeto de su paraíso originario. *Desde esa perspectiva, podemos entender la narrativa freudiano-lacaniana como un mito más, que culturaliza con las narrativas particulares de la familia nuclear occidental aquella escena originaria*, esquema —o estructura— último de lo que llamamos “simbólico”, una relación entre posiciones: lo materno —no importa quién lo encarne—, lo filial —apegado a este estado edénico y que solamente acatará su autonomía y las reglas de la vida en sociedad a partir de la entrada siempre cruenta e interventora de un agente legislador masculinamente representado, lo paterno— este legislador que irrumpe para retirarle 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 raciales, coloniales, de género y todas las demás que replican la estructura desigual del patriarcado simbólico, con su pedagogía del deseo.

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

En su libro de la década de 1990, *El enigma del Don*, Maurice Godelier expone una de las reservas clásicas de los etnógrafos al estructuralismo de Lévi-Strauss y de Lacan: tanto Lacan como Lévi-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 constituirse por tal razón en punto de partida de todos los análisis” (cita Lacan, *Écrits*: “lo que denominamos simbólico domina a lo imaginario”) (Godelier, 1998, pp. 43-44). Pero Godelier se resiste a aceptar esta idea: “no compartimos esa idea”, afirma.

Tales fórmulas, a pesar de su poder de fascinación (o más bien a causa de éste), constituyen verdaderos abusos teóricos que arrojan al pensamiento a callejones sin salida en los que queda preso. La fórmula de Lévi-Strauss hace desaparecer el papel activo del *contenido* de las relaciones históricas específicas en la producción del pensamiento mitológico (*op. cit.*, p. 45).

La historia pues, no es únicamente el despliegue inconsciente y puramente contingente de algunos de los posibles “letargos” en las estructuras profundas del espíritu humano, es decir, finalmente, de nuestro cerebro (*ibid.*, p. 46).

Y muestra brillantemente, a lo largo de la obra, cómo un ser humano al que llama “imaginario” (modificando considerablemente la idea de lo “imaginario” en Lacan, que cree equivocadamente comentar, lo que no debería importarnos demasiado pues es ampliamente compensado por el interés de su argumento).

un doble fantasmático del ser humano histórico y concreto, proyectado al tiempo del mito, retira del primero su capacidad real de producir historia y su sentimiento de potencia transformadora para hacerlo. De esta forma, el mito –y la religión en general–, según Godelier, expropian al ser humano encarnado e histórico de su agencia, proyectándola en sus dobles superhumanos habitantes de los tiempos originarios, que cuentan siempre con el apoyo crucial de diversas formas de ayuda sobrenatural para fundar y civilizar el mundo. Al colocar toda la potencia en los dioses, el mito convence al hombre de que no es él quien tiene la capacidad creadora y transformadora como para producir su propia historia.

[...] nos hallamos en presencia de universos producidos por el hombre que sin embargo se desgajan de él y se puebla de dobles fantasmáticos de sí mismo, dobles que a menudo le son benévolos y acuden en su ayuda, o que también a menudo lo aplastan, pero que, en cualquier caso, lo dominan siempre (*ibid.*, p. 107).

Sin embargo, a pesar de esta enfática defensa *contra Lacan* de la preeminencia y precedencia de las mistificaciones fantasiosas del imaginario como instaurador de la estructura, del poder, y la subordinación a la tradición con su reproducción simbólica de los sistemas de autoridad, es curiosamente el mismo Godelier quien, en el centro mismo de su libro, nos habla de la revelación nuclear de sus 30 años de trabajo etnográfico entre los Baruya de Nueva Guinea, el mayor secreto de los hombres: que el elemento más sagrado de la casa de los hombres, el que representa la masculinidad misma –las flautas bien guardadas e interdictas protegidas de la visión de las mujeres y los niños– fuera construido en tiempos originarios por las mujeres y perteneciera a éstas.

[...] y éste es el *secreto más secreto de los baruya*: en el objeto sagrado que manifiesta el poder de los hombres, se hallan los *poderes de las mujeres* que los hombres consiguieron apropiarse cuando les robaron las flautas. Desde esos tiempos primordiales, los hombres pueden reengendrar a los niños fuera del vientre de las mujeres, pero deben mantenerlas separadas permanentemente de sus propios poderes, diríamos que alienadas en relación a sí mismas” (*ibid.*, p. 182).

Relata, entonces, lo que le fue revelado: que en tiempos primordiales un baruya, aprovechándose de la ausencia de las mujeres de su casa comunal, se introduce en ella y, entre la ropa sucia de sangre menstrual, encuentra el precio-

so instrumento, que las mujeres crearon y saben tocar. Huye inmediatamente robando la flauta que, desde entonces, pasa a ser patrimonio de los hombres.

Godelier no parece reparar en que este episodio central en el gran mito fundacional baruya parafrasea aquel que es, a su vez, el motivo central de la narrativa –o mito– lacaniano: que la mujer *es* el falo mientras el hombre *tiene* el falo (Lacan, 1977b, p. 289). (Por mi parte, confieso que sólo llegué a comprender este hermético motivo en toda su densidad de sentido cuando fui expuesta a la narrativa baruya.) En el centro de gravedad de la estructura se encuentra el profundo *insight* del robo del falo, tanto en una como en la otra mitología. Pero lo que, prosiguiendo con este ejercicio de exégesis recíproca, el mito baruya explicita, clarificándonos, es que el poder es siempre, por naturaleza y por la propia ingeniería que lo constituye, una usurpación, un robo de plenitud y autonomía, una expropiación. Sería pertinente entonces cambiar una palabra en el texto lacaniano, y decir que “el hombre *usurpa* el falo” y no que simplemente lo “*tiene*”.

Es con este motivo central que se cierra el argumento de Godelier contra Lacan en favor de la preeminencia del imaginario sobre el simbólico. Pero su evidencia etnográfica acaba probando lo contrario, pues demuestra, sin lugar a dudas, que occidentales y baruya hablamos, con nuestras metáforas mitológicas, en el idioma cifrado del mito, de *lo mismo*: la estructura jerárquica y patriarcal del simbólico. Una estructura cuya profundidad histórica se confunde con el tiempo de la especie y se comporta como el cristal cultural más duro y de mayor permanencia histórica –un verdadero basamento cristalino de la civilización humana–.

Sin embargo, y es aquí donde vale la pena detenerse, los baruya revelan en su mito, textualizan, lo que la versión lacaniana encubre: la violencia que precede y origina el simbólico y la transgresión masculina (y no femenina, como en el génesis judeo-cristiano) que acaba por dar al mundo su orden patriarcal. No se trata de ser o de tener el falo, se trata de no tenerlo y de robarlo: el procedimiento violento y deshonesto que Lacan no revela. Usurpación, violencia fundante, y un masculino que, después de su producción inicial mediante expropiación y expurgo, permanece condenado para siempre a reproducirse sin descanso *a expensas y en detrimento* del femenino, que fuera antes –en tiempos pre-míticos– dueño de sí. *Ésta es la célula elemental de la violencia*. Se trata de una economía expropiadora única, instituida y en vigencia permanente, narrada *en ambos mitos*.

Y EN LA MEDIDA EN QUE ESE DERECHO DE USO NO FUE DONADO SINO ADQUIRIDO POR MEDIO DE LA VIOLENCIA, DEBE SER TAMBIÉN CONSTANTMENTE CONSERVADO POR MEDIO DE LA VIOLENCIA [...]. Y SI LOS HOMBRES SE CONCEDIERAN UN DESCAN-

SO, AUNQUE NO FUERA MÁS QUE POR UN SOLO DÍA, UN SOLO MES O UN SOLO AÑO, EN EL EJERCICIO DE ESA VIOLENCIA, DE ESA PRESIÓN QUE EJERCEN SOBRE LAS MUJERES, ESOS PODERES RETORNARÍAN A LAS MUJERES Y EL DESORDEN SURGIRÍA NUEVAMENTE, SUBVIERTIENDO LA SOCIEDAD Y EL COSMOS (*ibid.*, p. 190. El super énfasis es mío).

Sobre todo porque, como el mismo Godelier registra de boca de sus informantes baruya, 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 utilizar correctamente los productos de su extraordinaria creatividad: “el reconocimiento en los mitos de la superioridad originaria de las mujeres –alega Godelier– constituye también un pretexto, una ‘artimaña’, [...] un pretexto para la violencia”. Si no fuese así, cómo podría legitimarse “su subordinación en el ejercicio del poder político [...]?” (*ibid.*, pp. 184-185). Así, “esta violencia imaginaria, ideal, es la que legitima en primera instancia todas las violencias reales que se ejercen sobre las mujeres” (*ibid.*, p. 182).

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

[...] lo esencial estriba en el hecho de que los mitos constituyen una explicación del origen de las cosas que *legitima* el orden del universo y de la sociedad, al sustituir a los hombres³ reales que domesticaron a las plantas y a los animales e inventaron las herramientas y las armas, etc., por hombres imaginarios que no lo hicieron pero recibieron esos favores de manos de los dioses o de héroes fundadores. [...] como si la *sociedad* humana no pudiese existir sin hacer desaparecer de la conciencia la *presencia activa* del hombre en el origen de sí mismo [...] *sin arrojar al inconsciente colectivo e individual* a un espacio más allá de la conciencia, la *acción del hombre en el origen de sí mismo*. [...] Si todo esto tiene sentido, la cuestión del inconsciente puede plantearse entonces en otros términos. No es el *espíritu* humano el que, por el juego de sus estructuras inconscientes, universales y ahistóricas, estaría en el origen de esa desaparición del hombre real y de su sustitución por seres imaginarios [...] sería la *sociedad* (*ibid.*, pp. 246-247).

³ Aquí, Godelier, para ser fiel a su propio discurso, debería decir “seres humanos” y no “hombres”. Considerémoslo un desliz de lengua.

Y a pesar de que, aquí, Godelier parece recaer en Durkheim, en el modelo de la sociedad hipostasiada que sale de la manga como *deus ex machina* para explicar la inercia cultural de la historia, lo retomamos para señalar con él que si el mito baruya y el freudiano-lacaniano tienen por tema permanente el arrojar la subordinación femenina hacia fuera de las negociaciones y decisiones históricas, estamos, entonces, frente a otra estructura permanente, tan dura y cristalina como el patriarcalismo simbólico: la evacuación, la expulsión de la potencia humana al espacio y al tiempo del mito. Estamos así frente a otra estructura estable, intocable, ahistórica, atravesando las culturas y las épocas: la estructura del espíritu humano cuya *démarche* crea, inevitablemente, mitos para instituir el orden y la ley. Otra abstracción, otra geometría, otro simbólico que nos relaciona con la Ley de forma inescapable, pues la hace emanar del terreno del mito. De esta forma, el autor, que inicia su argumento con la queja habitual del etnógrafo contra el dominio psicoanalítico de lo simbólico, acaba sustituyendo un problema por otro, una estructura por otra, una ahistoricidad por otra, una inescapabilidad por otra.

La célula violenta que Lacan no vio

Para concluir, quiero enfatizar que, a pesar de sus coincidencias, la narrativa baruya y la psicoanalítica no son idénticas en lo que afirman sobre la escena fundacional del simbólico. Me parece que contradice a Godelier el hecho de que esto permite, justamente, *hacer pie en la historia*, independientemente de que ambas apunten a una estructura de corte jerárquico patriarcal.

En síntesis: *en el mito lacaniano, tanto la transgresión o crimen masculino que da inicio al tiempo actual, como el acto violento fundacional y la violencia permanente requerida para reproducir la ley, así como, sobre todo, la superioridad originaria de las mujeres en su capacidad creativa se encuentran forcluidos hasta, incluso, como mera posibilidad.* Por lo tanto es factible decir que la narrativa lacaniana, occidental, nos engaña más, es más neurótica. Inclusive, porque los Baruya guardan esas verdades en *secreto*, lo que vale decir que pesa una censura y una represión grupal sobre la enunciación de esas verdades que son, sin embargo, admitidas y hasta relatadas al etnógrafo, después de décadas de su presencia en campo, en la intimidad del grupo masculino. Pero no hay enunciación equivalente en el *corpus* lacaniano, ni siquiera como secreto bien guardado. *Como tampoco Lacan nos habla de la reproducción violenta del poder, ni sobre su reedición activa y constante.*

La exégesis recíproca de estos textos muestra, sí, la historicidad de la imaginación humana, pero revela que el terreno de lo simbólico es, si no defini-

tivo, el producto de un tiempo monumental y civilizatorio en la escala del tiempo de la especie. Un tiempo histórico tan largo que no nos es posible todavía vislumbrar ni su principio ni su fin, aunque éste, creo yo, se encuentre próximo. *Es solamente al ultrapasar la estructura simbólica patriarcal que la humanidad saldrá, finalmente, de su prehistoria.*

El poder, cuya célula es ésta, es el gran paradigma que ni la antropología, ni el psicoanálisis ni ninguna de las humanidades puede descuidar. El paradigma de la fuerza, definitivamente postweberiano, donde es imperativo recordar, muy especialmente en los tiempos que corren, el papel de la deshonestidad y de la astucia en la institución violenta de la Ley. Este paradigma de la fuerza bruta, que estoy denominando postweberiano, deja atrás nuestra ilusión de 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 Larriera (1996), *Lacan: Heidegger*, Buenos Aires, Ediciones del Cifrado.

Barth, Frederik (1969), *Ethnic Groups and Boundaries*, Boston, Little, Brown & Co.

Butler, Judith (1992), "Contingent Foundations: Feminism and the Question of 'Post-modernism'", en Butler, Judith y Joan Scott, *Feminists Theorize the Political*, Londres y Nueva York, Routledge.

Crapanzano, Vincent (1992a), "The Self, The Third, 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.

Foucault, Michel (1971), *L'ordre du discours*, París, Gallimard.

Gallop, Jane (1985), *Reading Lacan*, Ithaca, Cornell University Press.

Godelier, Maurice (1998), *El enigma del Don*, Barcelona, Buenos Aires, México, Paidós.

- Goux, Jean-Joseph (1993), *Oedipus, Philosopher*, Stanford, California, Stanford University Press.
- Hiatt, L. R. (1994), "Indulgent fathers and collective male violence", en Heald, Suzette y Ariane Deluz (eds.), *Anthropology and Psychoanalysis. An encounter through culture*, London 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.
- Hallowel, 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.
- Hiatt, 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.
- Juranville, Alain (1984), *Lacan et la Philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Lacan, Jacques (1977a) [1953], "The function and field of speech and language in psychoanalysis", en *Écrits. A Selection*, Londres, Tavistock.
- (1958b), "The signification of the phallus", en *Écrits. 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 Steven Lukes (eds.), *The Category of the Person*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Miles, Margaret R. (1991), *Carnal Knowing. Female Nakedness and Religious Meaning in the Christian West*, Nueva York, Vintage Books.
- Overing, 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 Outro. Uma etnografia da cena analítica na sociedade contemporânea*, Brasília, Univera.

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

Ricoeur, Paul (1969), *The Symbolism of Evil*, Boston, Beacon Press.

Santos, Boaventura de Souza (2002), "Toward a Multicultural Conception of Human Rights", en Hernández-Truyol, Berta Esperanza (eds.), *Moral Imperialism. A Critical Anthology*, Nueva York, New York University Press.

Segato, Rita Laura (1992), "Um Paradoxo do Relativismo: O discurso Racional da Antropologia frente ao Sagrado", *Religião e Sociedade* 16/1-2, Rio de Janeiro, ISER.

— (1995), *Santos e Daimones: O Politeísmo Afro-Brasileiro e a Tradição Arquetipal*, Brasília, Editora da Universidade de Brasília.

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

— (2003), "Religions In Transition: Changing Religious Adhesions In a Merging World. An Introduction", en Alvarsson, Jan-Ake y Rita Laura Segato (eds.), *Religions In Transition: Mobility, Merging and Globalization In Contemporary Religious Adhesions*, Uppsala, University of Uppsala Press (en prensa).

Spiro, Melford E. (1951), "Culture and Personality. The natural history of a false dichotomy", *Psychiatry* 14.

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

Al juez Baltasar Garzón

[...] Y si los hombres se concedieran un descanso, aunque no fuera más que por un solo día, un solo mes o un solo año, en el ejercicio de esa violencia, de esa presión que ejercen sobre las mujeres, esos poderes retornarían a las mujeres y el desorden surgiría nuevamente, subvirtiendo la sociedad y el cosmos [...] (Godelier, 1998, p. 190).

Si hay algo de artificioso e ilegítimo en el orden patriarcal, como revela el mito Baruya analizado en el capítulo anterior, ese algo es precisamente la maniobra que instauro su ley. Esta ilegitimidad originaria produce que, inevitablemente, los votos de obediencia a esa ley y al orden que ella establece deban renovarse diariamente. Ya sea que la ley surja de una usurpación como en la narrativa secreta de los Baruya o, como en la variante del mito lacaniano, el orden social dependa de que quien no tiene, en principio, el precioso órgano simbólico pase sin embargo a usufructuarlo (dejando aquí implícitas todas las narrativas sobre lo cotidiano que vendrían en nuestro auxilio para ilustrar este traspaso de poder de un género al otro, de un término al otro), en todos los casos el mantenimiento de esa ley dependerá de la repetición diaria, velada o manifiesta, de dosis homeopáticas pero reconocibles de la violencia instauradora. Cuanto más disimulada y sutil sea esta violencia, mayor será su eficiencia para mantener despierta y clara la memoria de la regla impuesta y, al mismo tiempo, podrá preservar en el olvido el carácter arbitrario y poco elegante de la violencia fundadora así como los placeres propios del mundo que ella negó.

Se diseña así el universo amplio y difuso de la violencia psicológica, que preferiré llamar aquí “violencia moral”, y que denomina el conjunto de mecanismos legitimados por la costumbre para garantizar el mantenimiento de los estatus relativos entre los términos 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 cómo, 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.

En un comienzo, según el reporte histórico 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 sólo era condenado 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 asimilados 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 simulado sólo es una violación [...] si es empleada la fuerza [...]. Mas *esa especie de violencia* no es de la competencia de los médicos” (Foderé, 1813, t. iv, p. 350, en Vigarello, *op. cit.*, p. 274). Por lo tanto,

[...] el horizonte del rapto de violencia designaba inmediatamente gestos materiales: obligar era imponer físicamente [...] coaccionar era asaltar. Pero esa certeza vacila en las primeras décadas del siglo, aunque el Código Penal no diga nada sobre eso. Un lento trabajo jurídico explora diferentes perfiles de coerción” (Vigarello, *op. cit.*, p. 133).

Tres casos en las cortes francesas parecen haber sido hitos significativos en la transformación de los conceptos legales: el episodio en el cual un tal “Gaume” “se aprovechó” del sueño de una mujer de nombre “Fallard”, llevado a la corte de Besançon 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 surgió, entonces, “otra violencia que sería necesario definir y estigmatizar” (*ibid.*, p. 136).

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 Nápoles publicadas en 1819 y las francesas a partir de 1832. Las primeras criminalizaron la violación aun sin violencia física cuando era perpetrada contra menores de 12 años, y las segundas, contra menores 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 comenta Vigarello, “revaluando 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 vinculaban aquí y dan testimonio de un desarrollo significativo de los conceptos y de la sensibilidad jurídicos. “El tema psicológico de la coacción se profundizó, el campo de la violencia moral se extendió [...]. El libre albedrío es analizado de otra forma, la coacción pasa a ser entendida de forma distinta” (*ibid.*, p. 139).

La extensión de esta noción de minoridad vulnerable a la coacción moral en el caso del niño y de la mujer se produjo, según el autor que comento, aún más tarde. Un caso de 1857 parece haber sido paradigmático: una joven “Mme. Laurent”, de conducta perfecta, es abusada a oscuras, en su alcoba, por un tal “Dubas”, 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 redefine el crimen para considerar la posibilidad de que “la falta de consentimiento resulte de una violencia física o moral” (*ibid.*, p. 140).

La autoridad sobre la mujer continúa inevitablemente reafirmada. Pero es la conciencia individual y sus fallas, el “abuso contra la voluntad” que, en compensación, son considerados de otra forma: el principio de un sujeto de derecho descrito por el Código Penal de 1791 [...]. Es a partir de ese sujeto de derecho, de sus fallas, de sus errores posibles, que comienzan a enunciarse los umbrales 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 por el feminismo. En este contexto, las nociones de presión moral y de coacción 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

niños—pasó a ser asociada con el menoscabo del ejercicio independiente de la voluntad y con la libertad de elección. Si reflexionamos, percibimos que el sufrir abuso sexual es sólo un caso particular del tema más general de la autonomía del individuo para elegir libremente su sexualidad y decidir sin coerción su comportamiento y sus interacciones sexuales.

Vemos, así, surgir la figura de la “violencia psicológica”, “moral” o “emocional” de los minorizados por el sistema de estatus y, en especial, de la mujer, en documentos y resoluciones de las Naciones Unidas y en los códigos jurídicos nacionales. Por ejemplo, en la *Minuta de declaración sobre la eliminación de la violencia contra la mujer* aprobada por la 43ª reunión plenaria del Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas (1993/10) del 27 de julio de 1993, se menciona la “violencia psicológica” cinco veces, aunque en ningún momento queda definido su significado:

Para el propósito de esta Declaración, el término “violencia contra la mujer” significa cualquier acto de violencia basada en el género que resulte en, o pueda resultar en, daño físico, sexual o psicológico o sufrimiento de mujeres, incluyendo amenazas de este tipo de actos, coerción o privación arbitraria de la libertad, sea en la vida pública como en la vida privada.

La 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 de sus víctimas respecto de sus derechos. Los índices reportados en los más variados países son altos, pero se calcula que representan no 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 revelador artículo publicado por María del Carmen Fernández (2001), los organismos internacionales consideran la violencia doméstica un problema de salud pública mundial de primer orden. En España, en una macroencuesta 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, sólo la tercera parte de ellas se consideraba a sí misma víctima de maltrato. *Estas diferencias entre los casos detectados a través de indicadores y la percepción subjetiva de violencia doméstica refleja la ‘tolerancia’ ante 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 divulga, también, datos sobre otros países: en Francia, una encuesta reciente revela que 10% de las mujeres sufrían violencia en el momento de la encuesta. En los Estados Unidos, las cifras son muy variables, pero un análisis epidemiológico del problema acusó que 32,7% de las mujeres sufren violencia doméstica en algún momento de su vida (Mc Cauley *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 30% 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 mueren por homicidio son asesinadas por sus maridos o novios actuales o anteriores”; la Sociedad Jurídica 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–, mientras un promedio de 100.000 hogares se rompen por causa de la violencia doméstica cada año (Tang 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 (Helpiness and Legal Aid Centre of the Delhi Commission for Women) registra un promedio de 222 casos de violencia doméstica cada seis meses y el número de problemas encaminados al servicio de apoyo psicológico (*counselling*) fue de 2.273 en el mismo período. En Mumbai, la oficina de Servicio Social creada por la policía en 1984 para proteger a las mujeres contra atrocidades listó 121 casos de abuso mental y físico relacionado con el pago de la dote entre el 1º octubre y el 31 de diciembre de 2001 (Iyer, Lalita, Hyderabad y Nistula Hebbar, 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 (*Convención de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer*, ratificada por el Brasil en 1984) 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 Perseu Abramo). Datos de la ONU, del Instituto de Derechos Humanos, afirman que el Brasil deja de aumentar un 10% su Producto Interno Bruto como consecuencia de la violencia contra la mujer. Las estadísticas disponibles y los registros en las comisarías especializadas en crímenes contra la mujer demuestran que 70% de los incidentes acontecen 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 nacionales respecto de la incidencia de la violencia contra mujeres y niñas”. Un documento elaborado por especialistas de las áreas de derecho y sociología, *Advocacia pro bono em defesa da mulher vítima de violência* (Quartim 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 punición de los agresores. Y la investigación antes mencionada de la Fundação Perseu Abramo también revela que mientras cada 15 segundos una mujer es golpeada, cada 12 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 Heleieth Saffioti 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 espiral de las agresiones, y Bárbara Musumeci (1999), que reseña 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 recae 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 fenómeno y manifiesta el estado de alarma por la irreversibilidad de los últimos escalones de esta progresión, con la muerte o la invalidez de la mujer. El tema de la violencia psicológica o 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 enmascara 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 primigenia, entiendo los procesos de violencia, a pesar de su variedad, como estrategias de reproducción del sistema, mediante su refundación permanente, la renovación de los votos de subordinación de los minorizados en el orden de estatus, y el permanente ocultamiento del acto instaurador. Sólo así es posible advertir que estamos en una historia, la profundísima historia de la erección del orden del género y de su conservación por medio de una mecánica que rehace 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, del tiempo de la especie, a partir de su fundación mítica secreta.

Lourdes Bandeira y Tânia Mara Campos de Almeida (1999) analizaron un caso paradigmático de violencia intrafamiliar útil para ilustrar el anclaje de la violencia diaria—que, en el caso particular examinado por las autoras, llega a ser francamente delictiva—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-nieto y en la condena del pastor, en Brasília, en 1996. De acuerdo con el análisis de las autoras citadas, las relaciones incestuosas se dieron en el ambiente religioso de la casa del pastor, entrelazadas en una trama cotidiana, afectiva, religiosa y doméstica, que tuvo por efecto eximir de responsabilidad a sus protagonistas frente a sí mismos.

[...] él tiene en la religión el horizonte organizador y clasificador de su propio mundo. Antes de la denuncia, 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 servil

de la esposa y de las hijas. En la segunda, desempeñaba cotidianamente el rol de pastor evangélico para su comunidad. [...] En el discurso del pastor, el “mal” tiene el poder de contaminación y está vinculado a todo lo que representa el “lado de afuera” o “lo profano”. [...] En contraposición, el “bien” se encuentra en lo que está asociado con el núcleo “de dentro”, o con lo “sagrado”, o, aun, con la propia familia. Por consiguiente, ese grupo de personas y de cosas le pertenecen. Son su extensión y es natural que detente el derecho de usufructuarlo como quiera, o como sus premisas religiosas le indiquen, una vez que ocupa la misma posición mítica y santa del Padre cristiano: padre-pastor, padre-creador, padre-proveedor y padre-abuelo (Bandeira y Campos de Almeida, 1999, pp. 167-169).

En ese episodio, los argumentos del pastor-padre-abusador se ampararon 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 explicando los deseos, las responsabilidades y los conflictos interiores vividos por el autor del crimen en su perspectiva netamente cristiana, que nunca necesitó abandonar. Este ejemplo impresionante revela cómo el abuso no es necesariamente ajeno a los discursos normativos del mundo familiar.

Creo, por lo tanto, necesario separar analíticamente la violencia moral de la física, pues la más notable de sus características no me parece ser aquella por la que se continúa y amplía en la violencia física, sino justamente la otra, aquella por la que se disemina difusamente e imprime un carácter jerárquico a los menores e imperceptibles gestos de las rutinas domésticas —la mayor parte de las veces lo hace sin necesitar de acciones rudas o agresiones delictivas, y es entonces cuando muestra su mayor eficiencia—. Los aspectos casi legítimos, casi morales y casi legales de la violencia psicológica son los que en mi opinión revisten el mayor interés, pues son ellos los que prestan la argamasa para la sustentación jerárquica del sistema. Si la violencia física tiene una incidencia incierta del 10, 20, 50 o 60%, la violencia moral se infiltra 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 el más eficiente de los mecanismos de control social y de reproducción de las desigualdades. La coacción de orden psicológico se constituye en el horizonte constante de las escenas cotidianas de sociabilidad y es la principal forma de control y de opresión social en todos los casos de dominación. Por su sutileza, su carácter difuso y su omnipresencia, su eficacia es máxima 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 maquinal, rutinaria e irreflexiva y, sin embargo, constituye el método más eficiente de subordinación e intimidación.

La eficiencia de la violencia psicológica en la reproducción de la desigualdad de género resulta de tres aspectos que la caracterizan: 1) su diseminación 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 u 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 denunciabiles, 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 autonomía 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 todos los intentos de librar a la mujer de su situación de opresión histórica.

En materia de definiciones, violencia moral es todo aquello que envuelve agresión emocional, aunque no sea ni consciente ni deliberada. Entran aquí la ridiculización, la coacción moral, la sospecha, la intimidación, la condenación 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, hermanos, 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 los programas de promoción de los derechos humanos de la mujer y menos focalizado por las campañas publicitarias de concientización 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 esas conductas, que inoculen, tanto en hombres

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 nociones capaces 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 documentos 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 jurisprudencia ya había comenzado a incorporar en el siglo XIX. Los medios masivos de información deberían colocar en circulación imágenes y discursos íntimos 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 indebido sufrimiento en las mujeres.

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

1. Control económico: la coacción 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 movilidad: cercenamiento de la libertad de circular, 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 inmoral 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 o ineptitud sexual.
7. Descalificación intelectual: depreciación de la capacidad intelectual de la mujer mediante la imposición de restricciones a su discurso.

8. Descalificación profesional: atribución explícita de capacidad inferior y falta de confiabilidad.

Una encuesta que realicé por internet en redes de mujeres vinculadas por amistad solicitando anécdotas y comentarios sobre instancias de violencia moral experimentadas personalmente por las mujeres destinatarias, presenciadas por éstas o escuchadas en confidencia, se amplió y alcanzó una extensión sorprendente, debido a que un número creciente de mujeres deseaban 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 asemeja a lo que los que militamos activamente en la crítica del orden racial llamamos “racismo automático”. Tanto el sexismo como el racismo automáticos no dependen de la intervención de la conciencia discursiva de sus actores y responden a la reproducción maquinal de la costumbre, amparada en una moral que ya no se revisa. Ambos forman parte de una tragedia que opera como un texto de larguísima vigencia en la cultura —en el caso del sexismo, 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 automático puede iluminar y exponer con más claridad las complejidades de la violencia moral que opera como expresión cotidiana y común del sexismo 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 ineludiblemente 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.

Me parece importante destacar la importancia de considerar el sexismo como una mentalidad discriminadora no sólo en relación con la mujer sino, sobre 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 las violencias que lo acompañan. Un caso revelador al respecto es el de algunas tradiciones brasileñas de homosexualidad, muy femeninas y deslumbradas por la gestualidad estereotipada de las mujeres, ricas en dramática e imaginativas en el cultivo de un estilo de parodia benigna y bienhumorada, que pasaron en los últimos años a ser patrulladas y expurgadas por la entrada al Brasil de una cultura gay global, calcada en la misoginia del movimiento gay anglosajón. Muchos hombres homosexuales brasileños sufren, por lo tanto, en la actualidad, la doble violencia moral de las manifestaciones de desprecio de la sociedad nacional que circunda su círculo íntimo de relaciones y de los estándares de la identidad política globalizada, que universalizan estéticas fijas y una fuerte aversión a los patrones femeninos del estilo homosexual local. La presión sexista y su agregado imperial (véase mi crítica a los efectos perversos de las identidades políticas globales sobre las formas de alteridad históricamente constituidas en Segato, 2002a).

En el caso del racismo, la falta de esclarecimiento lleva a que, en muchas ocasiones y en escenarios muy variados, a veces discriminemos, excluyamos o hasta maltratemos por motivos raciales sin ninguna percepción de que estamos perpetrando un acto de racismo. Si existen por lo menos cuatro tipos de acciones discriminadoras de cuño 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 contraponerlos a la tendencia espontánea de beneficiar al individuo de raza blanca en todos los ámbitos de la vida social.

Existe, así, en países de gran aporte poblacional de origen africano, como el Brasil, un racismo práctico, automático, irreflexivo, naturalizado, culturalmente establecido y que no llega a ser reconocido o explicado como atribución de valor o conjunto 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 media que no puede concebir que uno de sus propietarios tenga los rasgos raciales 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 racismo 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 predicados negativos o positivos a las personas en

función de su color. En este caso, como vemos, la actitud 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 automático y el axiológico queda expuesto el carácter escurridizo del primero y de los episodios de violencia moral que lo expresan en la vida cotidiana. Tal como ocurre con el sexismo automático, pese a que se presenta como la más inocente de las formas de discriminación, 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 defenderse, pues opera sin nombrar. La acción silenciosa del racismo automático que actúa por detrás de las modalidades rutinarias de discriminación hacen del racismo –tanto como del sexismo– un paisaje moral natural, costumbrista y difícilmente detectable. Sólo en el otro extremo de la línea, en el polo distante y macroscópico de las estadísticas, se torna visible el resultado social de los incontables gestos microscópicos y rutinarios de discriminación y maltrato moral.

Este racismo considerado ingenuo, 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 nos ayuda a acercarnos más lúcidamente a los aspectos de la violencia moral de corte sexista que estoy intentando exponer, pero que entraña la dificultad de distanciarse 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 automático y las prácticas de violencia moral que él ocasiona es apuntar, justamente, a las formas de maltrato que se encuentran en el punto ciego de las sensibilidades jurídicas y de los discursos de prevención y a las formas menos audibles de padecimiento psíquico e inseguridad impuestos a los minorizados.

Un caso entre muchos otros me parece particularmente paradigmático del carácter inasible 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 también 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:

La mamá de Juliana siempre que la dejaba en la escuela permanecía por algunos minutos mirando a través de la cerca [...], esperando la oración

matinal [...]. La maestra llega, [...] se inclina para conversar con los niños y le hace un cariño en la cabeza a 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 estira la cabeza intentando acercarse y colocarse al alcance de la mano de la maestra. Su gesto de expectativa es claro y evidente. La profesora se levanta y ni siquiera le dirige la palabra. Juliana se da vuelta con los ojos llenos de lágrimas buscando a la madre, que observa desde la reja. La madre de Juliana levanta la mano en señal de despedida, le sonríe, le manda un beso para darle fuerzas y se aparta para ocultarle que ella también llora. Al día siguiente lleva lo ocurrido a conocimiento de la coordinadora psicopedagógica de la escuela, que se justifica afirmando que se trata, ciertamente, de una distracción de la profesora (Gentil dos Santos, 2001, p. 43).

El relato impresiona por el carácter trivial de la escena que narra, por la sospecha 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 defenderse ni tampoco de detectar de forma consciente el motivo de su victimización, y por la marca indeleble de amargura 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 encuadrarlo 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-acontecimiento, 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 ceguera de la nación frente a su dolor específico y a su dilema. 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 Otro, contendiente legítimo por recursos y derechos en un mundo en disputa, así como también es impedido de

ser Nosotros en la caricia incluidora. Él no se encuentra en un juego de interlocuciones 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 *nulificadora, forcluidora*, fuertemente patogénica para todos los involucrados en este ciclo de interacciones. Ésta es la alegoría contenida en la respuesta de la escuela: la maestra “no la vio”.

Es por la inefabilidad 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, preferí llamarla “violencia moral” en lugar de “violencia psicológica”. La noción de violencia moral apunta al *oximoron* que se constituye cuando la continuidad de la comunidad moral, de la moral tradicional, reposa sobre la violencia rutinizada. Afirmo, así, que la normalidad del sistema es una normalidad violenta, que depende de la desmoralización cotidiana de los minorizados. Con esto, también, alejo el concepto de la acepción más fácilmente criminalizable del acto denominada, jurídicamente, “daño moral” o “abuso moral”. Sin embargo, hasta en el caso de “daño moral” en casos de racismo como categoría jurídica, autoras como María de Jesús Moura y Luciana de Araújo Costa (2001) enfatizan los aspectos evanescentes, inconscientes –“una repetición 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 automático y el sexismo automático, ambos sustentados por la rutinización de procedimientos de crueldad moral, que trabajan sin descanso la vulnerabilidad de los sujetos subalternos, impidiendo que se afirmen con seguridad frente al mundo y corroyendo 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, al 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. Es necesario percibir que todos estos campos se encuentran enhebrados por un hilo único que los atraviesa y los vincula en una única escala articulada como un sistema integrado de poderes, donde género, raza, etnia, región, nación, clase se interpenetran en una composición social de extrema complejidad. De arriba abajo, la lengua franca que mantiene el edificio en pie es el sutil dialecto de la violencia moral.

Esto se manifiesta claramente, por ejemplo, en los feminismos así llamados “étnicos”, 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 dominados 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 1999, pp. 277 y ss.). Por las venas de esas 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 relación 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 simbólico de corte patriarcal que organiza relaciones tensas e inevitablemente crueles. En la casi totalidad de estas interacciones, la crueldad es de orden sutil, moral. Y cuando la crueldad es física, no puede prescindir del correlato moral: sin desmoralización no hay subordinación posible. Y si fuera posible una crueldad puramente física, sus consecuencias serían inevitablemente también morales (sobre la imprescindibilidad de la crueldad psicológica y moral como complemento del tratamiento físico cruel, véanse los clásicos de la literatura sobre campos de concentración nazis, como Bettelheim, 1989, p. 78, entre otras; Levi, 1990, especialmente cap. v: “Violencia inútil”; Todorov, 1993, especialmente cap. 9: “Despersonalización”; y también Calveiro, 2001, pp. 59 y ss.).

Legislación, costumbres y la eficacia simbólica del Derecho

Llegamos así al problema de la legitimidad de la violencia moral de género. ¿Cómo sería posible encuadrar en la ilegalidad un conjunto de comportamientos que son el pan de cada día, la argamasa que sustenta la estructura jerárquica del mundo? ¿Cuán eficaces son o conseguirán ser las leyes que criminalizan actitudes fuertemente sustentadas por la moral dominante? ¿Cómo sería posible perseguir legalmente formas de violencia psicológica que responden y acompañan el racismo estructural y el sexismo estructural, reproducidos ambos por

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

Tocamos aquí, ineludiblemente, la cuestión de la legitimidad de la costumbre. Recientemente, en una consulta que realicé junto a un grupo de 41 mujeres representantes de diferentes sociedades indígenas del Brasil, una de las poquísimas abogadas indias del país y ciertamente la única entre los Caim-gang, de Rio 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. Ésta, 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 nativa no equivale a la ley moderna (Segato, 2002c). 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 encuentra en cuestión. Incluso porque el estatus debería, por definición, ser extraño al idioma moderno e igualitario de la ley y considerarse una infiltración de un régimen previo, bastante indeleble por cierto y resistente al cambio y a la modernización, pero extraño al fin a 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 Occidente moderno, patria de la legislación estatal, la ley se vuelve también contra la costumbre.

Drucilla Cornell ofrece una solución posible para este problema de lo que la ley puede o no puede reglamentar o, en otras palabras, de la eficacia o ineficacia de la ley para incidir en el ámbito de la moral. Para esto, introduce la idea de un “feminismo ético”:

Demandamos que los daños que eran tradicionalmente entendidos como parte del comportamiento inevitable que hacía que “los muchachos tienen que ser muchachos”, tales como la violación en una cita amorosa o el acoso sexual, sean reconocidos como serios actos lesivos contra la mujer. Para hacer que estos comportamientos parezcan actos lesivos, las feministas luchan para que “veamos” el mundo de forma diferente. *El debate sobre qué tipo de comportamiento constituye acoso sexual se vuelve sobre cómo el sistema legal “ve” a las mujeres y a los hombres. Debido a que el feminismo convoca a que re-imaginemos nuestra forma de vida de manera que podamos “ver” de otra forma, él necesariamente involucra apelar a la ética, incluyendo el llamado para que modifiquemos nuestra sensibilidad moral* (Cornell, 1995, p. 79, traducción y cursivas mías).

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”, a lo ajeno, y transformada en pivote del movimiento transformador.

[...] ética, 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 ampara, para definir ese Otro capaz de orientar la actitud ética, en las nociones de *falibilidad y asombro* del filósofo pragmatista norteamericano Charles Peirce, que implican una apertura, una exposición voluntaria al desafío y a la perplejidad 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 como negatividad sustantivada, en su materialidad contingente transformada en trascendente en el argumento dusselliano. Este Otro puede verse contenido en una lista de categorías constituida por “el obrero, el indio, el esclavo africano o el explotado asiático del mundo colonial, la mujer, las razas no-blancas, las generaciones futuras” (*ibid.*, parágrafo 210), entendiéndose que deben pasar a ser acogidos en un “nosotros” también sustantivo. El argumento de Dussell se centra en este acto de inclusión 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 alemán, al otro berlinés, al otro palestino, al otro iraquí 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 única 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 las concep-

ciones *primordialistas* de la nación (cuyo mapa construye, entre otros, Breuilly, 1996), de las cuales se desprendería 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 nación, donde la ley debe mediar y administrar la convivencia de costumbres diferentes, es decir, de moralidades diferentes. A pesar de originarse en un acto de fuerza por el cual la etnia usurpadora impone su código a las etnias dominadas y expropiadas, la ley así impuesta pasa a comportarse, a partir del momento mismo de su promulgación, en una arena de contiendas múltiples e interlocuciones tensas. La ley es un campo de lucha. Su legitimidad depende 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 nacionalizado*, aplicando al universo de la nación la misma crítica que llevó a Boaventura de Souza Santos a formular la categoría *localismo globalizado* para describir los valores locales que arbitrariamente se globalizan (Santos, 2002). Estamos prisioneros de un *colonialismo moral* intranacional, aplicando a la nación la crítica al *imperialismo moral* de los derechos humanos formulada por Hernández-Trujol (2002).

Por lo tanto, desde esta perspectiva, ley y moral, lejos de coincidir, se desconocen. La *Convención para la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer* de las Naciones Unidas (CEDAW) es clara a este respecto:

Artículo 5°.

Los Estados-Parte tomarán todas las medidas apropiadas para:

- a) modificar los patrones socioculturales de conducta de hombres y mujeres, con vistas a alcanzar la eliminación de los prejuicios y prácticas consuetudinarias, y de cualquier otra índole que estén basadas en la idea de la inferioridad o superioridad de cualquiera de los sexos o en funciones estereotipadas de hombres y mujeres; [...] (Protocolo da CEDAW, citado de AGENDA 2002, p. 29).

Aun 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 inasible 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 conjun-

to de normas discursivas debidamente elencadas, pueden ser impulsadas por el sentimiento ético en la dirección de un bien mayor entendido desde la perspectiva del otro minorizado y victimizado, sino que la ley también puede impulsar, informar, sensibilizar ese sentimiento ético y transformar la moral que sustenta 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 (1995), siempre y cuando introduzcamos una torsión en la tesis del autor. A partir de un análisis exhaustivo de los aspectos performativos, ilocucionarios y productores de realidad de todo discurso, y luego de hacer notar 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 nominación [...]” (*op. cit.*, p. 91). Examina, entonces, minuciosamente, lo que propone como “la eficacia simbólica” del Derecho, en oposición a su “eficacia instrumental”. En otras palabras, la verdadera eficacia de la ley residiría en su poder de representar la sociedad y del carácter persuasivo de las representaciones que ella emite.

La fuerza social del Derecho, entonces, no se limita a la imposición de un comportamiento o a la creación instrumental de un cierto estado de cosas. La fuerza del Derecho también se encuentra en su carácter de discurso legal y de discurso legítimo; en su capacidad para crear representaciones de las cuales se derive un respaldo político; en su aptitud para movilizar a los individuos en beneficio de una 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 nacional 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 afín 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 de Dussell.

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 insta 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 denuncias y las aspiraciones que el discurso legal publica hacen posible que las personas identifiquen sus problemas 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 agitación, 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 derrumba la visión burocrática 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 incide, de manera lenta y por momentos indirecta, en la moral, en las costumbres y en el sustrato prejuicioso del que emanan 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

AGENDE, “Ações em Gênero Cidadania e Desenvolvimento”, 2002, en *Direitos Humanos das Mulheres... Em outras palavras. Subsídios para capacitação legal de mulheres e organizações*, Brasília, AGENDE/SEDIM/UNIFEM.

Bandeira, Lourdes y Tânia Mara Campos de Almeida (1999), “O pai e Avô: o caso de estupro incestuoso do pastor”, en Suarez, Mireya y Lourdes Bandeira (orgs.), *Violência, Gênero e Crime no Distrito Federal*, Brasília, Paralelo 15/ EdUnB.

Bettelheim, Bruno (1989), *Sobrevivência e Outros Estudos*, Porto Alegre, Artes Médicas.

Breuilly, John (1996), “Approaches to Nationalism”, en Balakrishnan, Gopal (ed.), *Mapping the Nation*, Londres, Verso.

Calveiro, Pilar (2001), *Poder y desaparición. Los campos de concentración en la Argentina*, Buenos Aires, Colihue.

Cornell, Drucilla (1995), "What is Ethical Feminism?", en Benhabib, Seyla, Judith Butler, Drucilla Cornell, Nancy Fraser y Linda Nicholson, *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, Nueva York y Londres, Routledge.

Dussell, Enrique (1998), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, México, Trotta, UAM-Iztapalapa.

Fernández Alonso, María del Carmen (2001), "Violencia doméstica", *Atención Primaria. Recomendaciones*, publicación virtual del Grupo de Salud Mental del PAPPs-SEMFCY (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/menu.htm>.

Foderé, F. E. (1815), *Traité de médecine légale et d'hygiène publique ou de police de santé*, t. IV, París.

Fundação Perseo Abramo (2001), Pesquisa *A mulher brasileira nos espaços público e privado*, <http://www.fpabramo.org.br/nop/nop.htm>.

García Villegas, Mauricio (1995), *La eficacia simbólica del Derecho. Examen de situaciones colombianas*, Bogotá, Ediciones Uniandes.

Gentil dos Santos, Domingas *et al.* (2001), *A Reabilitação Psicossocial da População Negra no Brasil (Proposições para melhoria de suas condições de equidade)*, Dissertação de Pós-Graduação, *Latu Sensu* em Bioética, Brasília, Universidade de Brasília, Núcleo de Estudos e Pesquisas em Bioética.

Godelier, Maurice (1998), *El enigma del Don*, Barcelona, Buenos Aires, México, Paidós.

Gregori, Maria Filomena (1993), *Cenas e Queixas. Um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista*, San Pablo, Paz e Terra/ANPOCS.

Hernández-Truyol, Berta Esperanza & Christy Gleason (2002), "Introduction", en Hernández-Truyol, B. E. (ed.), *Moral Imperialism. A Critical Anthology*, Nueva York, Londres, New York University Press.

Iyer. Lalita. Hyderabad y Nistula Hebbar (2002), "Married to the mob", *The*

Week Magazine (*The Week Study*), Delhi, febrero 3rd. <http://www.the-week.com/22feb03/events1.htm>.

Levi, Primo (1990), *Os Afogados e os Sobreviventes*, San Pablo, Paz e Terra.

Mc Cauley J., D. E. Kern, 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. 737-746.

Ministério de Justiça (2002), *Relatório Nacional Brasileiro para a CEDAW – Resumo*. http://www.mj.gov.br/ACS/releases/2002/outubro/RESUMO_Cedaw.pdf.

Moura, Maria de Jesús y Luciana de Araújo Costa (2001), "Psicologia, Dano Moral e Racismo", en Pereira, Graciete Maria, Judith Karine Cavalcanti *et al.*, *Dano Moral nos Atos de Racismo*, Olinda, Pernambuco, sos Racismo.

Musumeci Soares, Bárbara (1999), *Mulheres Invisíveis. Violência Conjugal e ovas Políticas de Segurança*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

Pateman, Carole (1993), *O Contrato Sexual*, San Pablo, Paz e Terra.

Pierce, Paulette y Brackette Williams (1996), "'And Your Prayers Shall Be Answered Through the Womb of a Woman...'. Insurgent Masculine Redemption and the Nation of Islam", en Brackette 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 Brackette Williams (ed.), *Women Out of Place: the Gender of Agency and the Race of Nationality*, Londres, Routledge.

Quartim de Moraes, Maria Lygia y Rubens Naves (2002), *Advocacia Pro Bono em Defesa da Mulher Vítima de Violência*, San Pablo, IMESP.

Saffioti, Heleith I. B. y Souza de Almeida, Suely (1995), *Violência de Gênero. Poder e Impotência*, Rio de Janeiro, Revinter.

Santos, Boaventura de Souza (2002), "Toward a Multicultural Conception of Human Rights", en Hernández-Trujol, Berta Esperanza (ed.), *Moral Imperialism. A Critical Anthology*, Nueva York, New York University Press.

Segato, Rita Laura (2002^a), "Identidades políticas y alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global", *Nueva Sociedad*, Nº 178, "Transnacionalismo y transnacionalización", marzo-abril, pp. 104-125.

— y José Jorge de Carvalho (2002b), “Uma proposta de cotas para estudantes negros na Universidade de Brasília”, *Série Antropologia*, Nº 314, Brasília, Universidade de Brasília, Depto. de Antropologia.

— (2002c) *Uma agenda de ações afirmativas para as mulheres indígenas do Brasil*. Série Antropologia 326. 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 do estupro: violência sexual nos séculos XVI-XX*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

Tang Min (2002), “Domestic Violence Tackled”, *China Daily*, noviembre 26th http://www.unifem.undp.org/newsroom/clippings/021126_chinadaily.html.

Todorov, Tzvetan (1993), *Frente al limite*, México, Siglo xxi.

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

*A Miguel Sánchez y Joaquim Casals,
policías de Badalona contra la violencia de género.*

Cuando recibí la invitación para dar esta conferencia se me plantearon grandes dudas respecto de la posibilidad de comunicación entre una audiencia que imaginé formada mayoritariamente por personas cuyas profesiones priorizan la acción política, jurídica y social, y una antropóloga acostumbrada a hacer análisis eminentemente imprácticos y minuciosos. Pues es eso lo que hacemos: someter a escrutinio el universo de la sociabilidad en busca del 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 irracionales tienen sentido para sus agentes, obedecen 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 núcleo de sentido –siempre, en algún punto, colectivo, siempre anclado en un horizonte común de ideas socialmente 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, si, por ejemplo, el trabajo hermenéutico de comprender los significados de la violencia de género parece un trabajo perdido, demorado, bizantino, impráctico, creo yo que el reiterado fracaso de métodos supuestos como más eficientes y pragmáticos que la comprensión demorada de los hechos prueba lo contrario.

Estamos todos informados 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 de género dirigido por el magistrado Baltasar Garzón de la Audiencia Nacional de España en la sede de San Lorenzo del Escorial de la Universidad Complutense de Madrid.

imprecisos y dudosos por el tipo de realidad que indagan— y los relatos de casos: contamos con estadísticas mundiales y nacionales de violencia de género, conocemos los tipos —violencia física, psicológica y sexual, además de la violencia estructural reproducida por las vías de la discriminación en los campos económico y social— y sabemos de sus variantes idiosincráticas locales, de la imposibilidad de confiar en los números 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 los actores sociales para reconocer y reconocerse y, en especial, para nominar este tipo de violencia, articulada de una forma casi imposible de desentrañar 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 PNUD de 1997 y, al decir eso, no está hablando de la anomalía 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 mistificación de la mujer y de lo femenino, que no tenga algún tipo de culto a lo materno, o a lo femenino virginal, sagrado, deificado, que no lo tema en alguna de las variantes del motivo universal de la *vagina dentata* o que no cultive alguna de las formas del mito del matriarcado originario. Por lo tanto, la universalidad de esa fe en una mística femenina es un correlato indisoluble del maltrato inscripto en las estadísticas del PNUD, 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 reportado una y otra vez por todas las encuestas sobre violencia de género en el ámbito doméstico: cuando la pregunta es colocada en términos genéricos: “¿Usted sufre o ha sufrido violencia doméstica?”, la mayor parte de las entrevistadas responden negativamente. Pero cuando se cambian los términos de la pregunta nombrando tipos específicos de maltrato, el universo de las víctimas se duplica o triplica. Eso muestra claramente el carácter digerible del fenómeno, percibido y asimilado como parte de la “normalidad” o, lo que sería peor, como un fenómeno “normativo”, es decir, que participaría del conjunto de las reglas que crean y recrean esa normalidad.

Convencida como estoy de que es en la descripción de algunos ejemplos paradigmáticos que la intimidad de los fenómenos 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 Río 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 violenta inherente en la propia dinámica tradicional de género, prácticamente inseparable de la estructura misma, 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 internacionales, 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 éstos perciban claramente que *erradicar la violencia de género es inseparable de la reforma misma de los afectos constitutivos de las relaciones de género tal como las conocemos y en su aspecto percibido como "normal"*. Y esto, desgraciadamente, no puede modificarse por decreto, con un golpe de tinta, suscribiendo el contrato de la ley.

No es por decreto, infelizmente, que se puede deponer el universo de las fantasías culturalmente promovidas que finalmente conducen al resultado perverso de la violencia, ni es por decreto que podemos transformar las formas de desear y de alcanzar satisfacción constitutivas de un determinado orden socio-cultural, aunque al final se revelen engañosas para muchos.² Aquí el trabajo de la conciencia es lento pero indispensable. Es necesario removerlo, instigarlo, 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 –incluyo aquí la propaganda de la propia ley– deben ser en esto aliados 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 amenaza con producir una pesadilla”.³

¹ Comunicación oral de Marlene Libardoni, activista y presidenta de la ONG AGENTE (Ações em Gênero Cidadania e Desenvolvimento).

² Puede encontrarse un argumento crítico que nos advierte sobre los problemas y las consecuencias de legislar sobre sexo y sobre fantasías de orden sexual en un bello libro ya clásico y olvidado que relata las interfaces entre el socialismo y el feminismo británico en la década de 1970 (Phillips, 1983).

³ Paula Trichler, Conferencia de Durban de 2001, extraído de Ana Luisa Liguori: “Ciencias Sociales”, en la página www.sidalac.org.mx

Los avances de la legislación: el caso brasileño⁴

En el Brasil, para considerar este país como ejemplo ilustrativo de lo que estoy intentando decir, el panorama de las leyes relativas al género se encuentra hoy casi completo. En 1984, el gobierno brasileño ratificó 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. Este tratado considera la violencia contra las mujeres como parte del conjunto 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 las tareas domésticas; da a la unión estable garantías iguales a las que goza el matrimonio civil y abole la diferencia entre hijos legítimos e ilegítimos. En fin, prácticamente todas las formas de desigualdad que la costumbre instaura y reproduce se ausentan de la ley, apagándose su inscripción en los códigos que orientan los fallos de los jueces. Otras figuras antiguas que habían 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 conducta moral “deshonesta”, también son excluidas del texto de la ley en el nuevo Código Civil, en consonancia con el espíritu de la Constitución de 1988.

En 1995, el Brasil acató también la Convención Interamericana para Prevenir, Punir y Erradicar la Violencia contra la Mujer, conocida como “Convención de Belém de Pará”, aprobada por la Asamblea General de la Organización de los Estados Americanos en 1994. 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,

⁴ Las informaciones sobre legislación brasileña fueron extraídas de las compilaciones organizadas por la ONG AGENTE 2002, 2003a boletines electrónicos de la organización 2003b y 2003c e informe de evaluación del relatorio oficial de la CEDAW 2003d. Así como también del informe sobre la violencia contra la mujer de la Fundación Perseu Abramo y del Proyecto del Plan de Seguridad Pública del Gobierno del Partido de los Trabajadores.

entre otros, estupro, violación, malos tratos y abuso sexual; en el ámbito de la comunidad, entre otros, 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 cualquier otro lugar. Según la “Convención de Belém de Pará”, compete al Estado “modificar los patrones socioculturales de conducta de hombres y mujeres, incluyendo la construcción de programas de educación formales y no formales apropiados a todo nivel del proceso educativo, para contrabalancear preconceptos y costumbres 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”. Aquí 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 a 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 hayan agotado 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), serán llevados al Comité de la CEDAW, durante su 29ª sesión en Nueva York, un informe oficial del gobierno brasileño y un informe alternativo elaborado con informaciones recogidas por trece Redes y Articulaciones Nacionales de Mujeres, bajo la coordinación de la Organización no Gubernamental AGENDE.

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, éstas se traducen en políticas públicas; si se encuentran 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 captados 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 orientado 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 compete.

Coronando esta proliferación de leyes y procedimientos posibles, el actual secretario nacional de Seguridad Pública y también antropólogo Luiz Eduardo Soares 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 formadora de la gramática en que se forma la subjetividad masculina”. Señalando el carácter de escalada, es 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 criminalización y a el encarcelamiento, 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 la que prevé la incorporación de la “participación activa de mujeres sobrevivientes de situación de violencia en el Programa de Prevención y Reducción de la Violencia Doméstica y de Género, para estimular, con eso, 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 aisladas 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 mostrador 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, que también prevé la atención a hombres agresores, el factor información es considerado central.

Moralidad y legalidad: una relación contradictoria

Sin embargo, y a pesar de todas estas medidas, lo que vemos es una ley, un contrato jurídico que, inexorablemente, se deja infiltrar por el código de estatus de la moral, una modernidad 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, acompañando con esto la tendencia general de los índices mundiales) no muestran indicios de ceder ante la andanada legislativa. La ley se quiere igualitaria, una ley para ciudadanos iguales, pero percibimos la estructura jerárquica del género tomándola por asalto en sus fisuras. Por detrás del contrato igualitario transparece, vital, el sistema de estatus que ordena el mundo en géneros desiguales, así como en razas, minorías étnicas y naciones desiguales.

A pesar de estar ausente en el texto jurídico, la figura de la “legítima defensa de la honra” continúa 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 o de la esposa, en su uso habitual se aplica a la sexualidad de las mujeres. Las puniciones contempladas en el Código Penal de 1940 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 (JECRIMS) por tratarse de “lesión corporal”, considerada una infracción menor. Las penas alternativas dispensadas a ellos acaban en un acatamiento formular, como, por ejemplo, la entrega de un número de cestas básicas de alimentos a la víctima.

Pero quizás el verdadero termómetro de la ambivalencia de la ley, que se quiere moderna, contractual, igualitaria, mas permanece con los pies de barro profundamente hincados 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 cruenta, 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 varios 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 economía 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 incorpora todas las otras formas de violación no genitales, como el coito oral o anal forzado, a la figura jurídica de *atentado violento al pudor*. Al optar por este

foco en su acto de nominación, la ley revela, una vez más, que vela 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 *crímenes contra la persona*. Se comprueba aquí, en el discurso legal, la condición de la mujer como estatus-objeto, estatus-instrumento del linaje y de la herencia, estatus-dependiente y vinculado a la honra masculina. La ley tradicional del estatus se infiltra en la ley moderna del contrato jurídico.

Sólo para mostrar que esta tensión entre el sistema de estatus y el de contrato está inscripta también en los discursos de otras latitudes sobre la violación, vale la pena recordar la definición ampliada, inclusiva, 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 infracción del contrato de servicio acordado (Day, 1994). 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, anclada en la relación de estatus constitutiva del género tal como la moral y la costumbre lo reconocen. Esta relación entre posiciones jerárquicamente ordenadas desconoce —y posiblemente siempre desconocerá— 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. Se 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 crimen de violación o, más exactamente, la figura del violador la que introduce la mayor perplejidad cuando en sus enunciados comprobamos la extraña contradicción entre moralidad y legalidad. En el discurso de los violadores, tal como lo recogimos con un equipo de estudiantes de la Universidad de Brasilia, 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 ampara en el mandato de punir y retirarle su vitalidad a una mujer percibida como desacatando 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 punición, y el violador, en lugar de un criminal, muchas veces se percibe a sí mismo como un moralizador o un vengador de la moral. Un entrevistado nos dijo, de forma paradigmática: “solamente la mujer creyente (aquí en el sentido de *evangélica*) es decente”, queriendo decir, en el contexto en el que hablaba, que “solamente es crimen violar una mujer evangélica”. Lejos de ser una anomalía, este ejemplo nos hace una revelación paradigmática que contradice frontalmente lo que pensamos que, a partir de una mirada de sentido común, es la relación entre la moral y la ley. Alguien cuyo juicio moral recae sobre la mujer con total severidad es el mismo que comete lo que, en el lenguaje jurídico del Brasil, es un *crimen hediondo*.

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 moral sobre una mujer genérica –no precisamente aquella que tiene materialmente al alcance de la mano a la hora de su crimen– que se manifiesta cada día más autónoma y más irreverente con relación al sistema de estatus en cuyo nombre muchos violadores racionalizan su acto. El desacato de esa mujer genérica, individuo moderno, ciudadana autónoma, castra al violador, que restaura el poder masculino y su moral viril en el sistema colocándola en su lugar relativo mediante el acto criminal que comete. Ésa es la economía simbólica de la violación como *crimen moralizador*, aunque ilegal.

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 perplejidad lo 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 una frase del gran intelectual negro estadounidense W. E. B. Du Bois que me parece paradigmática del callejón sin salida 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 bien perdida causa, y por recordar esa lucha con tiernas lágrimas; le perdonaré lo que llaman ‘orgullo de la raza’, la pasión por su sangre caliente, y hasta su querido, viejo y risible

esnobismo y pose; pero una cosa no les perdonaré nunca, ni en este mundo ni en el que viene: su insulto lascivo, continuado y persistente a las mujeres negras, a quienes buscó y busca prostituir para su lujuria” (Dubois, 1969, p. 172). Encontré esta reveladora sentencia revisitada en un texto reciente de Paulette Pierce y Brackette Williams, cuyo comentario señala la manera en que el autor entiende que la “civilización depende de la cualidad de las mujeres de una nación 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 redomesticación de la mujer negra, su sumisión y su internación compulsiva en las tareas específicas del papel femenino tradicional es un trazo dominante de la comunidad.

Es en el cuerpo femenino y en su control por parte de la comunidad que los grupos étnicos inscriben 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 sujeción 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 castra al hombre y provoca la fragilidad del grupo. Comprobamos esa mecánica una y otra vez.

Una autora norteamericana de la década de 1940, Ruth Landes, percibía y señalaba ya entonces este curioso *impasse*, absurdo cuando es pensado desde la perspectiva de la legalidad moderna, pero verosímil cuando es abordado a partir de una emotividad 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 confrontación bélica, son los hombres del 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 nuestros 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 feminista occidental se encuentra con una frontera intransponible. Tuve esa experiencia más de una vez. Recientemente, a fines de 2002, por ejemplo, en ocasión de ser invitada por la Fundación Nacional del Indio para trabajar junto 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 hesitar, deliberar, retroceder y sacrificar 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, haciendo posible concluir una lección importante, que aquí apunto muy sucintamente: que los conjuntos de derechos, desafortunadamente, no se suman, sino que se encuentran en tensión, y que esta tensión es irreductible.

El derecho de las mujeres de los pueblos indígenas es un paradigma de estas dificultades múltiples. Después de iniciado el periodo de contacto intenso con la sociedad nacional, la mujer indígena pasa a padecer todos los problemas y desventajas de la mujer occidental, más uno: el imperativo inapelable e innegociable de lealtad al pueblo al que pertenece por el carácter vulnerable de ese pueblo. La mujer blanca, occidental, puede embestir con las consignas feministas contra el hombre blanco, que se encuentra en la cúspide de la pirámide social, pero la mujer indígena no puede hacerlo, a riesgo de fragmentar el frente de lucha que considera principal: la lucha por la defensa de los derechos étnicos. Si reclaman sus derechos basados en el orden individualista, 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 contraprestación 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 pleitos 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 repercusión mundial que puede ser citado para ilustrar el *impasse* entre los derechos humanos de las mujeres y el derecho consuetudinario de los pueblos es el de la escisión genital femenina—también llamada “mutilación genital”—practicada en los países del África islamizada. Se percibe allí claramente la tensión entre una práctica que victimiza y perjudica la salud de la mujer pero que, por otro lado, da origen a una marca corporal diacrítica fundamental de la pertenencia al grupo. Esta tensión paradójica 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 Babatunde, 1998, y Diniz, 2001), y es también digno de nota y de

reflexión la utilización subrepticia que se le da en Europa para, a través de la demonización de su práctica, consolidar los estereotipos “alterofóbicos” con respecto a los inmigrantes africanos y a los musulmanes (Álvarez Degregori, 2002).

La solución habitual de los antropólogos, que recurrimos frecuentemente al relativismo de forma un tanto impensada 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 cultura. Con lo cual no divisamos la parcialidad de puntos de vista y de grupos de interés en el interior de esos pueblos, lo que caracteriza sin excepción relatividades internas que introducen fisuras en el consenso monolítico de valores que a menudo atribuimos a las sociedades *simples*. Por pequeña que la aldea sea, siempre habrá en ella disensión y grupos de interés. Sin embargo, la contrarregla aquí reside en que enfatizar estos relativismos internos y enfatizar las perspectivas y las voluntades diversas dentro del mismo lleva, peligrosamente —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 societarias. Ambos deseos, sin embargo, se encuentran frecuentemente en tensión.

Llegamos, por lo tanto, a la comprobación de que, desgraciadamente y al contrario de lo que podría pensarse, los derechos no se suman ni se completan en un repertorio pacífico de normas acumulativas. Muy por el contrario, se encuentran en una articulación tensa y contradictoria. La pregunta que surge es: ¿como 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 mismos?

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 hallándose en contradicción y en tensión irresoluble con los derechos étnicos del pueblo, en su unidad y su soberanía, casi siempre emblemáticos 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 indisociable de una noción ancestral de territorio, que vuelve, una y otra vez, a infiltrarse intrusivamente en el texto y en la práctica de la ley.

Derechos, publicidad e historia

Sin embargo, es necesario introducir aquí una última torsión en el argumento para que se advierta que, a pesar de los aspectos negativos anotados respecto de la ineptitud de la esfera del contrato —que se concretiza en la ley— para arañar la esfera del estatus —que se realiza en la tradición—, legislar es sin embargo necesario si tomamos en cuenta otras formas de eficacia de la ley, subproductos más interesantes quizá que su productividad estricta de cláusulas destinadas a orientar positivamente las sentencias de los jueces.

La ley contribuye de otras formas a la transformación de las posiciones y subjetividades 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 costumbre, por la exposición a las primeras escenas de la vida familiar— también pueden, por lo menos teóricamente, ser desinstalados. Esto se debe a que el ser humano posee la característica de la reflexividad: puede identificar sus propios chips y puede evaluarlos, juzgarlos éticamente y desaprobarnos. Le ley contribuye a ese largo y esforzado propósito de la reflexividad, e instala una nueva, distinta, referencia moral, y quién 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 ir formando y consolidando un nuevo e igualitario ambiente moral.

Es posible identificar algunos de los procesos a través de los cuales consigue ese impacto y esa eficacia. En primer lugar, la ley *nomina*, da nombres 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 conocidos, pueden ser acatados o debatidos. Sin simbolización no hay reflexión, y sin reflexión no hay transformación: el sujeto no puede trabajar sobre su subjetividad sino a 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-

ría ser, por lo menos desde el punto de vista de los legisladores electos. El sujeto tiene la oportunidad de reconocerse e identificar aspectos de su mundo en los nombres que la ley le coloca a disposición, puede acatar lo que ella indica como fallas y convenir 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 preestablecido, un dato de la naturaleza, y el mundo pasa a ser reconocido como un campo en disputa, una realidad relativa, mutable, plenamente histórica. Éste es el verdadero golpe en el orden de estatus. Esa 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 excluye la posibilidad de decidir y optar entre alternativas, prisionera de una “naturaleza-esencia-otro”, de un programa inexorable percibido como biológico y, por tanto, inevitable. “This is the sound of inevitability” – éste es el sonido de la inevitabilidad – le dice uno de los carceleros de la *Matrix* a Neo, el héroe desestabilizador de la poderosa virtualidad percibida como realidad para el beneficio de las máquinas. Lo que tenemos que producir, sin descanso, son las señales de la evitabilidad.

Para ello hay una condición indispensable: la mediatización de los derechos. La visibilidad de los derechos construye, persuasivamente, la jurisdicción. El derecho es retórico por naturaleza, pero la retórica 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 sucinta, mi apuesta es que una de las estructuras elementales de la violencia reside en la tensión constitutiva e irreductible 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 exacción del poder femenino por parte de los hombres. Esa exacción garantiza el tributo 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 exacción de tributo es el prerrequisito 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 llamamos “masculinidad”, donde su sentido de identidad y humanidad se encuentran entramados. 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 expurgación de la mujer, su contención en el nicho restringido de la posición que la moral tradicional le 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 rehace constantemente como sujeto social y psíquico diferenciado 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 híbrida, 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 del mandato moral y moralizador de reducir y aprisionar a la mujer en su posición subordinada, *por todos los medios posibles*, recurriendo a la violencia sexual, psicológica y física, o manteniendo la violencia estructural del orden social y económico en lo que hoy los especialistas ya están describiendo como la “feminización de la pobreza”.⁵

Esta es también la célula violenta que se adivina en el fondo de toda relación de poder entre términos clasificados como estatus diferentes, sea por

⁵ “[...] ocurre hoy un fenómeno mundial denominado internacionalmente de feminización de la pobreza. Eso quiere decir que, en el conjunto de un millón y quinientas mil (1.500.000) personas que viven con un dólar o menos por día, la mayoría está constituida por mujeres. En todo el mundo, según datos de la onu divulgados en el encuentro mundial Pequín +5, de evaluación de los cinco años del *IV 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 repercuten desproporionalmente sobre ellas” (AGENDE, 2002, p. 53).

la marca de raza, etnicidad, nacionalidad, región o cualquier inscripción que opere en el tipo de estructura de relaciones que llamamos hoy de colonialidad. Es esta célula de usurpación y resistencia basada en una costumbre que llamamos de “moral”, con raíces y dinámicas patriarcales, la que se reproduce y prolifera en las economías de poder donde el estatus se infiltra en el contrato 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 esfuerzo por la restauración constante de la economía simbólica que estructuralmente organiza la relación entre los estatus relativos de poder y subordinación representados por el hombre y la mujer como iconos de las posiciones masculina y femenina así como de todas sus transposiciones en el espacio jerárquico global.

Encomio de los hombres en la lucha antisexista y de los blancos en la lucha antirracista

Confieso que me sorprendí 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 aun cuando sus ocupaciones habituales se encuentran tan distantes en el prestigioso mundo del internacionalismo. Él tiene mi admiración por esto. Tienen, en España, un magistrado con una ética feminista, una ética sensible al “otro”, que se deja tocar por su diferencia y por su sufrimiento.

Creo que ése es el camino: que el tema salga de las manos 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 reconocido 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 reconducirse todos los días, por la fuerza o por la maña, a su posición de dominación.

Bibliografia

AGENDE (Ações em Gênero, Cidadania e Desenvolvimento) (2002), *Dereitos Humanos das Mulheres... em outras palavras. Subsídios para capacitação legal de mulheres e organizações*, Brasília, AGENDE, SEDIM (Secretaria de Estado dos Direitos da Mulher), UNIFEM (Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher).

— (Ações em Gênero, Cidadania e Desenvolvimento) (2003^a), *O Brasil e a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher. Documento do Movimento de Mulheres para o cumprimento da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher – CEDAW pelo Estado Brasileiro: Propostas e Recomendações*, Brasília, AGENDE, Fundação Ford, UNIFEM.

— (Ações em Gênero, Cidadania e Desenvolvimento) (2003b), “Lançamento do Relatório do Movimento de Mulheres sobre a CEDAW”, *Boletim Eletrônico* No 3/2003, *Os Direitos das Mulheres Não São Facultativos*, Brasília, AGENDE, 10 de junho.

— (Ações em Gênero, Cidadania e Desenvolvimento) (2003 c), “Monitorando a 29^a. Sessão do Comitê CEDAW (parte I). A reunião do Comitê da CEDAW com as ONGs brasileiras”, *Boletim Eletrônico* N° 05/2003, *Os Direitos das Mulheres Não São Facultativos* (edição especial), Brasília, AGENDE, 4 de julho.

— (Ações em Gênero, Cidadania e Desenvolvimento) (2003d), “Avaliação do Relatório Oficial Brasileiro para a CEDAW”, Brasília, AGENDE.

Álvarez Degregori, María Cristina (2002), *Sobre la mutilación genital femenina y otros demonios*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona. Publicacions d'Antropologia Cultural.

Babatunde, Emmanuel (1998), *Women's Rights versus Women's Rites: a study of circumcision among the Ketu Yoruba of South Western Nigeria*, New Jersey, Africa World Press.

Day, Sophie (1994), “What counts as rape? Physical assault and broken contracts: contrasting views of rape among London sex workers”, en Penelope Harvey y Peter Gow (eds.), *Sex and Violence*, Londres, Routledge.

Diniz, Débora (2001), *Conflitos Morais e Bioética*, Brasília, Letras Livres Du

Bois, W. E. B. (1969) [1920], *Darkwater: Voices From Within the Veil*, Nueva York, Schocken Books.

Fundação Perseu Abramo (2001), *Pesquisa "A mulher brasileira nos espaços público e privado"*, San Pablo, Fundação Perseu Abramo, Núcleo de Opinião Pública.

Gobierno del Partido de los Trabajadores (2003), *Projeto para o Plano Nacional de Segurança Pública*, cap. 7.

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

Pateman, Carole (1988), *The Sexual Contract*, Stanford, Stanford University Press.

Phillips, Eileen (ed.) (1983), *The Left and the Erotic*, Londres, Lawrence and Wishart.

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

Segato, Rita Laura (2002), *Uma Agenda de Ações Afirmativas para as mulheres indígenas do Brasil*, Série Antropologia 326, Brasília, Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília/FUNAI/GTZ.

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 INTERNET*

[...] “No hace lo que yo quiero”, dijo Laurita sobre su perro, insistiendo para que le compraran un Tamagochi.

Entre julio y septiembre de 1995, acompañé varios debates y conversaciones sobre cristianismo 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 propiciadas por Internet y comprobar cómo una dada tecnología se imprime y modifica la expresión y el carácter mismo de las adhesiones de fe y del enfrentamiento entre credos distintos. Era claro que el tema de las articulaciones entre relaciones sociales y opciones religiosas se encontraba aquí en un nuevo ambiente, diseñado por una nueva tecnología. Una tecnología que permite la emergencia o el afianzamiento 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 temático del cual forman parte —en este caso, la religión— infrinjo, bajo la influencia del pensamiento teórico contemporáneo y la abertura transdiscipli-

* Algunos años después de publicar la primera versión, en inglés, de este artículo (“The economics of desire in virtual space: talking Christianity in the net”, *Série Antropologia* 193, Brasilia, Departamento de Antropología, Universidad de Brasilia, 1995) y un año más tarde de que el mismo apareciese en español (“La economía del deseo en el espacio virtual: conversando sobre cristianismo en el Internet”, en Masferrer Kan, Elio (comp.), *¿Sectas o iglesias? Viejos o nuevos movimientos religiosos*, México, DF, Plaza y Valdez/UNAM, 1998), Slavoj Žizek (1999) publicó, por primera vez, un análisis del papel de la fantasía en el *Cyberspace* que lo lleva a formulaciones muy semejantes a las mías en este trabajo. En él, Žizek también hace referencia a la pasividad del Tamagochi, motivo de mi epígrafe, y, al igual que yo, se pregunta sobre el impacto de las conversaciones por Internet en la formación edípica del sujeto. Žizek se interroga, de la misma manera en que lo hago yo, sobre si esta nueva tecnología tendrá efectos transformadores y nos permitirá superar el *impasse* edípico, resultando en nuevas formas de emergencia del sujeto. Las conclusiones de Žizek en la época de la primera edición de su análisis son un poco más optimistas que las mías.

nar que propone, lo que ha sido posiblemente uno de los tabúes más consistentes y arraigados de las ciencias sociales: me sirvo de conceptos psicoanalíticos. El psicoanálisis permite dejar expuestas algunas de las características que me parecen determinantes del funcionamiento del sistema de relaciones que llamamos Internet. Quiero enfatizar que no hay método simple o estructura transparente a la conciencia. Si deseamos escudriñar y dejar expuestas características insospechadas de los procesos y las transformaciones introducidas por las nuevas tecnologías en campos tan tradicionales como el de la religión, entre otros, debemos arriesgarnos a usar un instrumental de análisis tan radical en su capacidad reveladora y en su potencial crítico cuanto desconcertantes nos parecen 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 credos y las adhesiones religiosas en general ya no desde el punto de vista de su contenido —*ethos*, preceptos, valores— en contextos históricos particulares, sino abordándolos en la ruta que recorren dentro de un circuito de trueques. En el caso particular del 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, credos propiamente dichos, pueden servir como moneda circulante en un sistema de comunicación. En este sentido, el análisis de la manera en que circula un determinado conjunto de creencias puede interesarnos no sólo —tal como lo ha hecho habitualmente— desde el punto de vista de la cosmología o del sistema de creencias, sino que, también, puede dejar expuestas e identificadas modalidades de relación entre partes, sean éstas personas, comunidades o pueblos enteros. Es éste el tipo de conocimiento o, más exactamente, de desenmascaramiento de una modalidad de relación el que aquí me interesa. Por lo tanto, caracterizar la fe o el cosmos que circula entre las partes que dialogan por Internet pierde aquí su acostumbrada centralidad en el análisis.¹

¹ En otro ensayo analizo la entrada de la Biblia a través del contacto misionero en América Latina desde este punto de vista, sugiriendo que, en ese encuentro y como parte del sistema de trueques que él instaura, la Biblia es transformada en un significante que fetichísticamente remite al paquete completo de las riquezas materiales y los adelantos

Examinó aquí una estructura donde la exhortación 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 estrictamente no jerárquica, como es sabidamente el caso de Internet. En este medio, es posible hallar una cantidad de sitios en creciente expansión donde, como se sabe, encuentros mutuamente consentidos ocurren, impulsados por la iniciativa individual, derivada de voluntades y esfuerzos equivalentes, por parte de todos los que participan. Todos ellos se encuentran a la misma “distancia” (virtual) del *chatting room* donde convergen para “conversar”, lo que implica 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 *broadcasting* virtual, en julio de 1995, dos *sites* gemelos en la *World Wide Web* (*WWW*), 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://olt.et.tudelft.nl/fun/bible.html> y <http://olt.et.tudelft.nl/fun.pictures/porno.html>. Variando solamente dos palabras en su identificación (nótese que ambas direcciones se leen igual hasta el término “*fun*”), el primero de ellos emitía 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 divulgaba diariamente un “tema bíblico del día”.

Aunque éstos no eran *chat rooms* sino sitios divulgados a través de la *www*, menciono aquí su existencia paralela como ejemplar, paradigmática y premonitoria del hecho de que ambos ítems, aunque aparentemente tan distintos, pudieron funcionar como moneda circulante de la misma economía, atravesando circuitos de la misma naturaleza, con idéntica “función” en este sistema de trueques. Como respuesta a un mensaje que le envié, pidiéndole información sobre la creación de esos dos *sites*, Patrick Groeneveld, superando mis expectativas más fantasiosas, escribió:

tecnológicos del mundo originario de los misioneros, transformándose a los ojos de sus receptores en un tipo particular de “cargos” no muy distante al cultivado por los nativos de las islas del Pacífico (Segato, 1995).

Éramos unos pocos entusiastas de la computación explorando nuevas posibilidades de Internet (esto era en 1990, cuando todo era todavía muy nuevo). Tener la Biblia online nos pareció una buena idea (no soy en absoluto religioso), como también colocar las fotografías (personalmente, tampoco me intereso por esas imágenes). Técnicamente no es gran cosa [en inglés, incurriendo en un lapsus, escribió: "Technically, it is no big deal", un error significativo que sustituye "deal" por "dear", como sugeriría Jane Gallop, 1985], y fue increíble ver el "poder" de Internet con centenares de miles de personas visitándonos (patrick@moldau.et.tudelft.nl).

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

Aparentemente, "como más del 85% de la gente *online* son hombres [...] (y), a pesar de la expansión global de esta tecnología, la población del *aether* 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*.² 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 ultrapasan muchas veces el número de las otras nacionalidades".

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

² Uno no puede dejar de preguntarse y comentar aquí por qué la "expansión global" sería el factor que incidiría en la variedad de "género y raza". ¿No son, acaso, también norteamericanos los otros en términos de género y raza?

dentemente, pensamos que podemos. Por una razón: los millones de personas *online* divergen de 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, indicada, la utopía peculiar de la sociedad voluntaria, en lugar del, también peculiar, concepto alternativo de “villa global”, usual para definir este medio. Tal como Esther Dyson sugirió:

[...] en el *cyberspace*, las comunidades son escogidas por los usuarios, no impuestas sobre ellos por accidentes de la geografía [...]. La mayor parte de las personas se encuentran presas al país de su nacimiento, mas si a uno no le gustan las reglas de una comunidad del *cyberspace*, puede simplemente retirarse. Ámelo o déjelo. [...] En el *cyberspace*, podrá ocurrir que se formen nuevas comunidades, libres de las coerciones que causan los conflictos en el mundo (1995, p. 27).

En verdad, lo que se percibe es que el ideal de igualdad radical y de homogeneidad incontaminada dentro de fronteras establecidas para cada grupo o sociedad voluntaria constituye, aquí, el horizonte axiomático. Algo no muy distante del ideal de pureza étnica: quien no sea igual, quien no se sienta a gusto, puede retirarse, desafilarse. El aparentemente seductor y convincente “ámelo o déjelo” habla de un mundo sin persuasión y sin rendiciones, un mundo de beligerantes iguales, una escena de conflagraciones entre *egos* todos igualmente “empoderados”, todos igualmente convictos de sus persuasiones, libres en sus caprichos de permanecer o partir. Pero también habla de una realidad estañada, en la que nada, o casi nada, coloca un desafío a la arbitrariedad de sus voluntades.

Frecuenté una variedad de *newsgroups*, la mayoría de ellos correspondiente a las categorías *soc.* 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 *soc.*: *soc.religion.christian*, *soc. religion.christian.bible-study*, y *soc.religion.christian.youth-work*. El prefijo *soc.* alude al hecho de que estos grupos se concentran en temas culturales y de sociabilidad, y la apertura de nuevos grupos depende de la aceptación y es 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 *Aether Madness*, un manual técnico de divulga-

ción sobre Internet, dicen sobre los *Usenet newsgroups*, particularmente los de la categoría *soc.*: “Los grupos de la *Usenet* orientados hacia temas cristianos ejercen una cierta fascinación, derivada parcialmente del hecho de que uno nunca sabe quién aparecerá por ellos dejando sus pensamientos. Los tópicos abordados en *soc.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 inicial del carácter anárquico de este universo: *alt.religion.christian*; *alt.fan.jesus-christ*; *alt.bible.prophesy*; *alt.religion.sexuality*; y el grupo entero de los grupos *alt.chrisnets.**: *.atheism*; *second-coming real-soon-now*; *.bible*; *.christianlife*; *.christnews*; *.ethics*; *.philosophy*; *.prayer*; *.hypocrisy*; *.nudism*; *.sex*; *.sex.fetish.fat.furry.asian.watersports*; *.crybaby.mine.mine.mine*; *.dinosaur*; *.dinosaur barney*; *.bible-thumpers*; *.convert.convert.convert*; *.eucharist.eat-me.eat-me.eat-me*; etc. ¡Alguien incluso introdujo la posibilidad de crear un *alt.fuck.the.skull.of.jesus!*

Además de esto, frecuentemente el mismo mensaje es simultáneamente enviado a un conjunto de otros *newsgroups* y, por lo tanto, el mismo debate corta a través de redes dedicadas a discutir tanto fe religiosa y diversidad cultural como sexualidad. En estos entrecruzamientos, las combinaciones van desde vincular, reenviándoles el mismo mensaje, grupos no tan remotos como: *talk.origins*; *alt.blasphemy*; *alt.atheism*; *alt.satanism*; *alt.pagan* con grupos *soc.culture.**, como *.african.american*; *.arabic*; *.asian.american*; *.jewish*; etc.; y *alt.sex.** grupos como: *.swingers*; *.wizards*; etc. Un ejemplo típico de este caso extremo fue un mensaje que encontré ya como respuesta a un tema de conversación iniciado con anterioridad bajo el encabezamiento: “getting fucked in the ass by a german shepard”, que atravesó, el 31 de julio de 1995, los *newsgroups*: *alt.religion.christian*, *alt.atheism*, *alt.sex*, *alt.sex.masturbation*, *alt.tv.mtv*, *alt.sex.stories.d*, *alt.sex.sounds*, *alt.sex.prom*, *alt.sex.pictures.female*, *alt.sex.breast*, *alt.sex.stories*, *alt.sex.fetish.waifs*, *alt.sex.trans*, *alt.sex.exhibitionism*, *alt.binaries.pictures.erotica.bestiality*, *alt.sex.wanted*, y *alt.binaries.pictures.tasteless*. 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 *aether space*

Retratar cómo el discurso se desarrolla en este medio no es sencillo. Después de descartar varias estrategias etnográficas acabé por creer que es una tarea imposible. Los intercambios llenan docenas de hojas impresas de la computadora, donde la argumentación a veces es extremadamente detallada y minuciosa y, otras veces, inconexa y entrecortada por extrapolaciones inconsistentes. Las extravagancias abundan y marcan fuertemente el estilo general de los diálogos. Por lo tanto, me decidí por elaborar un informe de lo que ocurre y entendí que mi contribución podrá ser evaluar la calidad del diálogo en el “éter”. Recorro la frontera sutil donde la reflexión es apenas capaz de tocar lo empírico, 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 cuánto 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 *usernet*, es realmente difícil describir, relatar con voz propia. De cualquier forma, hay, sí, 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 período que acompañé estos *sites* son: “*Did Adam and Eve have navels?*” [¿Tenían ombligo Adán y Eva?]; “*prove to me that God exists?*” [pruébenme que Dios existe]; “*do atheists exist?*” [¿existen los ateos?]; “*find errors in the Bible*” [encuentren errores en la Biblia]; “*Rome is a filthy, drunken whore*” [Roma es una prostituta sucia y borracha]; “*catholic bashing*” [insultando católicos]; “*the truth about Roman Catholicism*” [la verdad sobre el catolicismo romano]; “*where does the Bible condemn homosexuality?*” [¿dónde condena la Biblia la homosexualidad?] 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 ombligos de Adán y Eva, seguida a veces por un escandalizado “*out of Who’s bellies?*” [¿salimos de la panza de quién?], y la manera en que es tratada me parece paradigmática de los intercambios propios del medio Internet:

—It is written in the christian bible that Adam was the first created man. Since Adam came from the christian god, and not from the womb, I am led to wonder. Did Adam have a navel? And what about Eve, who reportedly came from Adam’s rib? Get a (new) life. (Signed: Swami Go Beyonda Be-

yondAnanda.) [— Está escrito en la Biblia cristiana que Adán fue el primer hombre creado. El hecho de que Adán proviene del dios cristiano, y no de un útero, me induce a preguntar: ¿Adán tenía ombligo? ¿Y Eva, quien, según informan, vino de una costilla de Adán? Consiguete una (nueva) vida. (Firmado: Swami Va Más Allá Más AlláAnanda.)]

Idealmente, en este tipo de asunto la imaginación corre sin ataduras, 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 hesitación es jamás inoculado en el oponente. Esto, de hecho —me corrijo—, no equivale a la ausencia de objetivos del diálogo, no se trata de un “para nada”, como acabo de afirmar, mas justifica plantearnos la cuestión de a quién se dirige este discurso, a quién desea alcanzar.

En otras palabras, ¿se encuentra algún “otro” imaginado en el horizonte del sujeto que habla? Además, a pesar del hecho que, por momentos, el texto bíblico parece jugar un papel de “food 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 analizaré, una situación estancada, inmóvil. No hay movimiento ascendente dirigido al esclarecimiento, como en el diálogo socrático o en la indagación filosófica auténtica.

No faltan cuestiones imaginativas interrogando la doctrina, elaboradas por los participantes con un detalle increíble. Pero, como se trata de una atmósfera 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 o injusto del pecado original, las pruebas de la existencia de Dios, etc., son revisitados 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 condem-

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 dos individuos. Cualquier cosa que estos dos individuos hicieran lo 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 tiempo—. Toda la categoría de los seres humanos fue condenada, lo que implica que es la categoría y no los individuos los 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 esa, del tipo: “yo creo que...”, “yo siento...”, “yo pienso...”, “no puedo aceptar que...”. Inevitablemente, todo tipo de confrontación ingeniosa termina abruptamente con un colapso temporario de la comunicación, para recomenzar, poco después, con ímpetu renovado. A los ojos del observador atento, nadie se inclina, no hay vencidos. A sus propios ojos, cada interlocutor deja la arena victorioso. El largo enfrentamiento de las almas beligerantes es usualmente desmantelado con frases como:

—Oh, so you are not willing to examine the evidence because of some superstitious claptrap written some 2500 years ago, and even then it was cribbed from even older sources ...!

[—Oh! Así que ustedes no desean examinar la evidencia por causa de una superstición escrita unos 2500 años atrás y aun acuada en fuentes todavía más antiguas...!].

—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 demostrarme que alguna parte de la Biblia es alegórica?]

O,

—This what you have called my beloved savior is blesphemy (sic), and I

wish I can stone you to death like what the ancient Jews did. However, god said "Vengeance is mine!" I'll leave it to God to deal with you.

[—Esto que ustedes llaman mi amado salvador es una blasfemia (sic), y me gustaría lapidarlos hasta la muerte como hacían los antiguos judíos. Sin embargo, Dios dijo "¡la Venganza es mía!" Y dejo que Dios se encargue de ustedes.]³

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

[—En primer lugar, ¿qué tal desearte que consigas deletrear 'blasfemia'? Y... por favor, déjalo 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 estás queriendo descartar la Biblia a pesar de que contienen más "evidencia" que apunta a la autenticidad que muchos de los "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 fantasy alongside 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 acontecimientos históricos. Los mitos se basan siempre en relatos históricos hasta cierto punto... pero siguen siendo mitos, porque junto con la historia introducen 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 for that.

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

³ El hecho de que la palabra "god" o "dios", así como otros términos, aparezcan a veces con minúscula y otras con mayúscula se debe a que la transcripción de los diálogos fue hecha tal como 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 perdonarlo. Siendo humano, podrías simplemente descontrolarte y matarlo. Pero, siendo humano dudo seriamente de que fueras capaz de castigar a sus inocentes DESCENDIENTES por esa transgresión... ¡Los humanos son más humanitarios 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 recompense nor recourse, 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 dieron recompensa ni derechos, ni a ellos ni a sus descendientes, ni ahora ni en el futuro cercano.]

Sobre el mismo tema, escuchemos esta queja conclusiva:

—Anyhow, you completely ignored my point:

I.AM.NOT.THE.ONE.WHO.ATE.THE.FUCKING.FRUIT!!!!!!!!!!

You say maybe I would be bad and eat it. BUT THE FACT IS, I DIDN'T!!!!

Is God so \$#%#\$ stupid He can't tell me from Adam???

[— De cualquier forma, no respondiste mi punto:

YO.NO.SOY.EL.QUE.COMÍ.LA.FRUTA.DE.MIERDA!!!!

Decís que quien sabe fui malo y la comí. PERO LA COSA ES QUE NO LO HICE!!!!

¿Acaso Dios es \$#%#\$ 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'r 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 condenen el comportamiento homosexual)... mientras vos estás todavía recortando las mismas pocas líneas (absolviéndola)? 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 pure, 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 puros, todas las cosas son puras; para los desagradables, todas las cosas causan desagrado. El Dios de las escrituras cristianas es una de las 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': Do I exist? You don't see me, you don't hear me, you only have my words...

{...mi respuesta a "pruébame que Dios existe": ¿Yo existo? Vos no me ves, no me escuchás, solamente tenés 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 whoever...

{–Tenemos evidencia directa de que alguien escribió estas palabras y podrías estar escribiendo con un nombre falso y técnicamente 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 *signatures*⁴ sintetiza el conocido *impasse* sobre el que giran todos los encuentros:

⁴ Un *motto*, epígrafe o frase fija de identificación que algunos usuarios escriben después de su firma, al concluir 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'"

[“Había una vez un detective de la policía que era un Creacionista Científico. Él solía resolver sus casos muy rápidamente; después de mirar alrededor durante algunos segundos, decía: 'No entiendo esto. Lo debe haber hecho Dios. Caso encerrado'.”]

—John 3.3: “I tell 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 fun, rip down everything in which we bigfooters believe. Sort of a trashing of icons.”

[—“Vean, la lógica es la siguiente: ustedes, por diversión, rasgan todo aquello en lo que nosotros, los afortunados, creemos. Algo así como la destrucción de los iconos.”]

Las conversaciones en estos *newsgroups* reproducen, 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 lleva a los interlocutores a volver aquí, a este medio, incansablemente, con una persistencia tan desproporcionada en relación con los resultados que obtienen? En otras palabras, si, como mostré, las charlas conducen ineludiblemente a *impasses* irreductibles, 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 presenciamos aquí es el usual callejón sin salida a que llegan los puntos de vista en conflicto, permanece el problema de por qué el derroche 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 emerger siempre con las manos vacías?

Sería posible aun preguntarse si estamos frente a algún tipo de juego. Pero sería un juego sin ganadores ni perdedores, cuyo 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 destreza única y exclusivamente frente a sus propios ojos, sin jamás someterla a prueba. De hecho, esta experiencia de *impasse*, estancamiento, es el tema último de esta etnografía.

– To study early Church history... is to cease to be Protestant (Cardinal John Henry Neuman).

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

– To be regenerated by a sovereign 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 in word for word. Use your brain if it isn't flooded with hatred.

[–Sos hostil, y muy estúpido. Por no decir obtuso, entendés todo lo que lees e interpretás palabra por palabra. Usá 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:] –Sos hostil, y muy estúpido. Por no decir obtuso, entendés todo lo que lees e interpretás palabra por palabra. Usá el cerebro, si no ha sido inundado por el odio.]

–God doesn't hate anyone...you do... proof right there!

[–Dios no odia a nadie... vos sí... la prueba está ahí.]

–“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 incontestada.

ble. En la comunicación espontánea cara-a-cara, los individuos raramente levantan cuestiones de fe en ambientes donde puedan ser confrontadas, en contextos donde una alteridad contundente pueda ser expuesta y sin un árbitro o juez autorizado para mediar —en comportamientos masivos, como en manifestaciones o grandes actos públicos, por ejemplo, la multitud oblitera la presencia del “otro”—. En Internet, aunque el individuo está solo y no hay arbitraje,⁵ el “otro” es un “otro” inocuo, inofensivo. 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 discurso autodirigido, circular.

Hasta en los casos en que se llega a un cierto acuerdo, este 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 dolorosas paradojas:

—For that matter, I have tried asking several people who believe in “Hell” exactly who it is that determines 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” to be his subject. 2. God decides to send you there as a punishment. Scripture seems to be silent on this one, but people still like to believe in this combination. Like maybe Satan and Jehova are in some Conspiracy against us.

[—Sobre ese asunto intenté preguntar a varias personas que creen en el “Infierno” exactamente quién es el que determina que uno vaya para allá. Y ellos parecen tener dos creencias contradictorias, pero ni defienden ni abandonan ninguna de las dos: 1. Satán quiere que vayas al “Infierno” para ser su súbdito. 2. Dios decide enviarte allá para que seas castigado. Las escrituras parecen silenciar esto, pero a las personas les gusta creer en esta combinación. Como que Satán y Jehová están en algún tipo de Conspiración contra nosotros.]

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

⁵ 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 había moderador o supervisor), el papel de éste consiste simplemente en impedir la entrada de cualquier intruso que no cumpla con la orientación temática del grupo o cuyas expresiones violen el código de buenas maneras.

clusion: if he is omnipotent, the only being he can be fighting is himself. Satan is just a pseudonym that Jehovah takes when he's feeling his mean streak.

[—Primera burbuja: Satán y Jehová son el *mismo ser*. Tienen que serlo. Se supone que Jehová es todopoderoso, pero no puede vencer a Satán. Conclusión: si es omnipotente, el único ser contra quien él puede estar peleando es él mismo. Satán es sólo un seudónimo que Jehová usa cuando muestra su lado malvado.]

—God could simple give Me free will, let Me sin all day and fornicate My eyes out. And He could *still* give Me Heaven and spare Me Hell. You are deceitful when You pretend that He *HAS* to stick Us in Hell if We screw up. *why* should He *HAVE* to do that?

[—Dios podría simplemente darMe libre albedrío, dejarMe pecar todo el día y fornicar hasta que se Me salgan los ojos. Y Él podría *ACIN ASI* darMe el Cielo y evitarMe el Infierno. Vos mentís cuando sugeris que Él *TIENE* que arrojarNos al Infierno si Nosotros jodemos. *POR QUÉ* tendría Él que *HACER* eso?]

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 conflagración, fijas en victorias ilusorias, ansiosas por colocarse unas contra las otras: dominando, superando, ironizando, destruyendo al “otro”, en un proceso sin arbitraje y sin resultados —paradójicamente, en un mundo despojado de pluralidad, donde la misma fantasía de dominación es compartida por todos—.

—Does being an idiot hurt. boof? I mean, it obviously hurts others; does it hurt <you>?

[—¿Ser un idiota hace sufrir, eh? Quiero decir, obviamente hace sufrir a los otros; ¿te hace sufrir a <vos>?]

—As to whether it hurts to be an idiot, not being one, I would have no idea. I know whom to ask, however: Ted, does it hurt to be an idiot? And likewise, does it hurt to be a fool?

[—Si hace sufrir ser un idiota, no siendo uno, no tengo la menor idea. Pero tengo alguien a quien preguntarle: Ted, ¿hace sufrir ser un idiota? Y también, ¿hace sufrir ser un tonto?]

—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 theism.

[—Sobre mi alegato, he hecho algunos, son explicaciones que vos no querés aceptar a causa de tus prejuicios contra el teísmo.]

—No, it is because you are a deranged raving imbecile.

[—No, es por causa de que sos un exaltado imbécil decadente.]

—So you, and others have said. How nice of you to notice though.

[—Así han dicho vos y otros. Qué amables han sido al darse cuenta. sin embargo.]

¿Un torneo de chistes? Aun aceptando esta posibilidad, sería necesario reconocer, primero, que hay momentos que no son cómicos en absoluto sino tentativas serias de argumentar y, segundo, que la disputa nunca 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 renovadamente conduce a nuevos emprendimientos del mismo tipo. La pregunta cabe: ¿qué tipo de ganancia, de gratificación, de provecho rinde, 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 desafío a nuestras certezas. Es el factor del “otro” 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 auténticamente 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 conversación hasta el momento en que se interrumpe en un *impasse*, es posible interrogarse 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 ruta a través de la cual otros bienes también circulan y son intercambiados. En otras palabras, la moneda, aquí y en otros circuitos (véase Segato, *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 *salas de conversación* puede servir de guía: los participantes oscilan entre seducir y maravillar a sus interlocutores con cuestiones espirituosas inspiradas en las enseñanzas bíblicas, por un lado, y dominarlos por medio de un despliegue de superioridad moral o argumentativa, por el otro. Todos los participantes, aunque usando tácticas diferentes según cuál sea la circunstancia, acaban en un desfile o alarde de su propia importancia, una especie de exhibicionismo ostensivo 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—. Gráficamente, parece como si el discurso fuera lanzado por el sujeto hacia el “otro”, golpeará en una superficie siempre disponible y vacía, y regresará 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 sufrir 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 autodirigido, y no de un discurso para otro.

Por otro lado, no hay aquí un “tú” sino un “cualquiera que esté ahí”, para quien *ego*, libre de constreñimientos, 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 papeles de género cruzados o travestismo en Internet, que dieron origen a episodios y malentendidos bastante divulgados por los medios masivos de información y analizados por Allucquere Stone (1992, 1995). Pero no me refiero aquí meramente a la “mascarada” o representación de personajes —que ocurre tanto en la vida virtual como en otros terrenos ordinarios o, mejor, cuya práctica deja al descubierto, en todas partes, la virtualidad inherente a toda realidad—. Lo que estoy diciendo es que el interlocutor aquí es solamente una posición, 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 (cuyo toque produce un placer erótico en el usuario), el “otro” del otro lado de la línea es, por definición, la prolongación de un axón y no un ser autónomo –el “ámelo o déjelo” ya citado, combinado con el personaje coyuntural y deliberadamente creado del “otro”, hace que éste perezca tan luego *ego* abandona la escena–.

Además, debido a que la persona del otro lado de la línea se encuentra absorbida exactamente por el mismo juego desde una perspectiva idéntica, tampoco ella puede verdaderamente relacionarse. Cuando lo hace, el camino que le queda es transformarse en la fantasía ideal de *ego*, o sea, de su “otro”. ajustándose y mimetizando lo que ella va percibiendo 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 femenino. No se trata simplemente de la posibilidad de vivir una vida plural, de construir una subjetividad plural, múltiples personalidades, en oposición a la concepción unitaria de la subjetividad que se inscribió con la invención de la imprenta al comienzo de la era moderna (como sostiene, por ejemplo, Sherry Turkle, 1995). Más que eso, se trata de poder encarnar un cuerpo imaginario cuya única materialidad es la materialidad del texto digitado. Dan testimonio de esto ciertos casos, como aquellos en que el intercambio por Internet da lugar a una pasión amorosa que culmina –y termina–, al llegar finalmente el momento del encuentro en un remoto cuarto de hotel, con el desenmascaramiento y consecuente *fiasco* por parte de uno de los dos interlocutores de que el otro, a pesar de haber simulado una relación heterosexual, porta, de hecho, una anatomía igual a la suya.

Lo visual –forma, gesto o postura corporal– y lo táctil son realizados textualmente. Una guía para principiantes que pretenden experimentar el *cyber-love* nos dice:

En la vida real, nuestro sentido táctil es extremadamente importante. Estimula y aviva todos nuestros otros sentidos. Por lo tanto [...] trae el toque a tu descripción. Lamer crema chantilly en tus dedos después de comprar un sundae para tu cita o pasar una toalla tibia por la cara en un

restaurante japonés virtual puede ser muy sensual para tu interlocutor *on line*. [...]. Experiencias *on-line* maravillosas pueden resultar de una descripción detallada de bañar a alguien o masajearle la espalda. Y no te olvides de pintarte las uñas de los pies y dar una caminata juntos. En suma, detente y piensa en los placeres sensuales que experimentas cada día [...] y ponlos en palabras en la pantalla de tu computador. Y a medida que conduces a tu amigo *on line* a través de fantasías sensuales maravillosas [...] no te olvides de los otros sentidos: olfato, oído y gusto (Warren, 1996, pp. 61-62).

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 línea. Pasa a inscribirse, más y más, en concordancia con esa fantasía, para no detonar el “déjelo” de la ya mencionada regla democrática del “ámelo o déjelo” que rige Internet. En los ejemplos que proporcioné, independientemente de lo que hagan, ninguna de las fantasías de los interlocutores es jamás desafiada, y todos los contendientes dejan el campo de batalla ilesos. La figura del “otro” no excede jamás el estatus de mero prerrequisito formal para el funcionamiento del sistema, lo que nos permite dudar, una vez más, de si la célebre máxima pragmática de “to keep the conversation going” constituye una garantía suficiente para la dialogía 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 deseo del sujeto puede ser oído. A través de su entrada virtual, *ego* es autorizado a vivir su quimera en un proceso muy similar al de la transferencia psicoanalítica. El animato del otro y su presencia en sombras cooperan para diseñar un ambiente analítico. Pero, y esto es lo fundamental, que carece de dirección y donde no hay progreso hacia la elucidación de estas circunstancias. Cuando el principio de realidad mantiene un perfil tan bajo, un impacto tan reducido que nunca coloca constreñimiento o 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 ocurre dentro de los límites de su confinamiento, cualquiera que sea su naturaleza, puede estar contribuyendo a garantizar la moralidad fuera de esos límites. Lo que intento aquí es desenmascarar y explorar la estructura de la economía libidinal en Internet por debajo

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

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

[...] el arte 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 resolución debe ser marcada (Lacan, 1977, p. 43).

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 caracterizada por Elizabeth Grosz (1990). Ella identifica ya en Freud dos concepciones del ego, que describe como una visión “realista” y otra “narcisista” de esta agencia (Grosz, 1990, p. 24). Lacan, como Grosz 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 ineludiblemente acuñadas, es también concebido como una formación que debe ser encarada, que es bueno encarar, 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 barrera sobre la cual el discurso debe rebotar y retornar a nosotros, procesado por nuestra percepción y nuestra sensibilidad a la escucha del otro, transformándose en este proceso. De manera tal que somos esclarecidos 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 contundente, tiene que ser presupuesto allí, para que nos distanciamos de nuestras afirmaciones y podamos expandir, incesantemente, nuestra conciencia. Un desplazamiento de la subjetividad es un prerequisite de la verdad.

Por lo tanto, la dialogía auténtica emerge en este decurso como un término medio de negociación entre la impregnación del “otro” con fantasías proyectivas y su consecuente engolfamiento como una entidad interna de ego, por un lado, y la rendición, de parte del sujeto, a la persistencia del interlocutor como una agencia autónoma que no siempre cumple con los proyectos que ego

entretiene 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 anónimas por Internet, el interlocutor es sólo una excusa para representar un deseo que se retroalimenta, autosatisfactorio, un juguete 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 todas las identificaciones (véase, por ejemplo, Freud, 1963a). Lo mismo es posible decir de la idea lacaniana 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 Stone bien señala, presenciamos, en este medio, lo que el pensamiento teórico 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 construible y constituye, en última instancia, un texto a ser leído. Es verdad, como esta autora afirma (1995, pp. 88 y ss.), que, en Internet, el desacoplamiento entre cuerpo y persona es finalmente alcanzado, y es también cierto que, como en otros medios de estrecha amplitud de banda—cita, como ejemplos, la radio y los servicios eróticos por teléfono—la imagen visible es sustituida por una imagen verbalmente descripta. El texto tiene que valer como sustituto de la presencia corporal.

En el caso particular de las conversaciones sobre temas bíblicos, el otro se forma 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 un “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 formaciones imaginarias son, por definición, no pasibles de ser sometidas a prueba, 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, externa. Así, éste pasa a ser sustituido por una imagen enteramente interna, un doble, un autómatas, a quien puedo seducir, maravillar, destruir intelectualmente o derrotar moralmente según mi deseo. El monitor es, así, un espejo donde la alteridad es sólo un espejismo. Se trata de una escena netamente narcisista.

Pero hay mucho más que esto. Stone sugiere correctamente que se trata de una transgresión técnicamente 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 bulto. El mero bulto, el obstáculo físico que éste interpone, como un índice de la alteridad. Tiene que ser un cuerpo. Él, por sí mismo, es el significantes de la otredad por excelencia. Por su mera presencia contigua ya impone un desafío, una incomodidad, un esfuerzo para el sujeto. Su opacidad inmediata indica, en la comunicación, la posibilidad misma de la alteridad. El cuerpo del otro es la encarnación del principio de realidad, el ancla que torna la dialógica posible. Es, al mismo tiempo, un texto, pero también una resistencia a ser texto.

En su libro *Bodies that Matter*, Judith Butler (1993) intenta trascender la trampa metafísica de la separación entre cuerpo y formaciones psíquicas (que incorpora también la oposición naturaleza/cultura) 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 tienden a sustentar lo que más arriba describí como la relación incidental del cuerpo con su conjunto 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 continúa siendo “el lugar sin el cual ninguna operación psíquica puede darse”? ¿Cómo es posible que consista 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. 67). Y en el curso de su indagación sobre cómo 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 “denotar” la materialidad del cuerpo son ellas mismas perturbadas por un referente que nunca puede ser resuelto o contenido completa o permanentemente por ningún significantes. De hecho, ese referente persiste sólo como un tipo de ausencia o pérdida, aquello

que el lenguaje no captura pero que, en cambio, impulsa al lenguaje repetidamente a intentar su captura, su circunscripción —y a fracasar en este intento—. Esta pérdida toma su lugar en el lenguaje como una llamada o demanda insistente que, mientras está *en* 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 contigüidad, 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 [...] carga la huella de esta pérdida [...], es la materialidad de ese (otro) cuerpo que es fantasmáticamente re-invocada en la materialidad de los sonidos significantes”.

Desarrollando el argumento, es posible decir que la pérdida del cuerpo materno es una experiencia fundacional y, simultáneamente, una experiencia constantemente presente. La falta —la cual, como vimos, fue sentida como falta del (propio) cuerpo— es lo que está estructuralmente allí, en el núcleo de la experiencia de sí, no solamente por la pérdida originaria sino también por ser constantemente revivida, 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, perennemente reeditado. 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. 70).

De hecho, para comprender las relaciones en Internet, esa diferencia se torna crucial. Esto es así porque, en la vida cotidiana posedípica, el horizonte de la materialidad irrecuperable instalada por la pérdida original continúa estando allí como referente para ser incesantemente transmutada en un índice y una actualización de la incompletud del sujeto. Y solamente después de este reconocimiento estamos preparados para finalmente desenmascarar la anomalía de este último de los medios de comunicación de estrecha amplitud de banda: funciona como si no hubiese cuerpo. Prescinde de la materialidad del referente, que es tratado como si pudiese ser colapsado completamente en el lenguaje. La materialidad —como aquello que es prohibido por la ley del padre, por la ley del lenguaje, como aquello que, por su propia naturaleza irrecuperable, inaccesible,

irrestaurable, nos remite a esa ley o prohibición originaria— es negada, eliminada, *forcluida*. Y la ley misma —la propia interdicción que origina y se perpetúa con la falta— sufre la misma suerte, la misma obliteración. Entonces, mi tesis es aquí que, una vez que se asume como posible prescindir de la materialidad del cuerpo, el sujeto se arriesga a quedar atrapado en su fantasía, a volverse incapaz de relacionarse, prisionero de una ficción de completud.

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 indeleble 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 obstáculo del cuerpo en la comunicación virtual. Trataré de examinarlas brevemente: la anulación de la división interna del sujeto, la anulación del Tercero o principio de la ley social, y la anulación de los otros. Resulta con esto el agrandamiento patológico del ego.

Argumenté que la presencia del cuerpo como materia irreductiblemente exterior al lenguaje actúa como un recordatorio de la falta inscrita en el sujeto; de su falla interior, y actualiza, en la interacción social, la división del sujeto en una parte que puede inscribirse en el discurso y otra parte que quedó para siempre ausente de éste. La obliteración de la materialidad del cuerpo en el medio de Internet permite al sujeto hablar como si estuviera lleno de sí, simulando, para todo propósito, su propia completud. Por lo tanto, una “forma postorgánica de antropología” como la propuesta por David Thomas para comprender la sociedad del *cyberspace* (Benedikt, 1992, p. 33) no puede dejar de considerar la emergencia de este sujeto agrandado, inflado y totalizador, para el cual ya no se aplica la máxima lacaniana, y también bajtiniana, de que el ser humano nunca coincide consigo mismo.

Dos opacidades faltan aquí: la opacidad del cuerpo del sujeto y la opacidad del cuerpo del otro. Nada opone resistencia a la aprehensión completa y al engolfamiento en el lenguaje. No hay más dolor por “la indiferencia del mundo” en el sentido de Kolakowski. La larga búsqueda por parte de Occidente de una vida desencarnada y de una sustitución del cuerpo mediante una prótesis parece haber llegado a su fin. Nada permanece fuera, nada reedita la experiencia de la falta, todo cabe en el texto. Prescindiendo del cuerpo material, Internet prescinde de la expresión más radical del drama humano de la separación. La porción de narcisismo inherente en todo discurso, con su retorno

parcial al sujeto en una vuelta retroalimentadora, autorreferente, 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 obliteración del cuerpo y la textualización total y sin residuos del sujeto en el discurso, el sujeto hablante y su posibilidad entera de ser se funden y confunden, y ésta queda fija y reducida a aquél. El “yo creo” se transforma en un absoluto “no hay nada fuera de la agencia que cree, fuera del sujeto hablante”. La coincidencia del sujeto con una textualidad circunstancial es total. Y, como no hay falla, no hay tampoco movimiento resultante de la aspiración a la completud que sea capaz de propiciar una apertura hacia el mundo de afuera. Por lo tanto, no hay “otro”. Si el ímpetu para llegar al otro emana de una ausencia interior, en Internet el otro y los ademanes 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 congelado, repetitivo, texto de dominio. Es un ritual de completud titánica.

Este sujeto recuerda al *cyborg* mítico de Donna Haraway (1991, pp. 149 y ss.). Ambos son guerreros, ambos viven en un paisaje estrictamente no jerárquico, ninguno tiene origen. Pero no puedo compartir el optimismo de Haraway. No puedo entender cómo es posible afirmar que esta subjetividad, formada por el injerto apendicular 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 completud de estos seres es un simulacro, simulan una existencia fálica, llena de sí misma. Su actividad masturbatoria es ineludiblemente fálica. Son verdaderamente primitivos, en el sentido exacto de esta palabra —son pre-origenarios—. 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. Estos seres, por prescindir 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 el primero se aproxima al 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 completud en el texto, lo cual, en un doble movimiento, anula 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, retornando 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 llamó 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 búsquedas llegan 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 inabarcabilidad, lo que nos permite trascender la oposición entre idealismo y materialismo. Por lo tanto, el sujeto siempre entra sólo parcialmente en su discurso, es sólo parcialmente textualizado.

Opuesta 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 interpelación, sin la presencia contundente 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 recubre enteramente y organiza la relación—. A éstos agregaría aquí la mención a la materialidad irreductible del cuerpo, con el imperativo de la deficiencia 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, proteico (*ibid.*, p. 381); una persona imaginada removida 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, tal como Warner muy bien señala, sólo un sujeto social situado y corporificado se calificaría 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, normal” (*ibid.*, p. 383); por lo tanto, de hecho, privilegiando a los hombres, para quienes la autoabstracción en relación con el cuerpo es una operación familiar, prototípicamente 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 la exacerbación del otro, donde la tendencia a desencarnarse y al anonimato emergen como características del discurso occidental moderno —no olvidemos que hablar en nombre de una categoría, como mujeres, negros, homosexuales, puede también corresponder a una forma particular de desencarnarse para sustentar el “cuerpo” hiperreal de la identidad politizada (pienso que esto es lo que Julia Kristeva, 1986, trató de advertirnos, llamando nuestra atención sobre el derecho de ser únicos, singulares)—.

Ambos momentos se pretenden, cuando surgen, como avances democráticos. En el primero, la ideología 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 inventarse a uno mismo. De cualquier forma, dos aspectos 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 ahora en la escena 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 camuflada, y son ellos los que imprimen sus inclinaciones al interés “público”, o sea, de todos—. Lo que ocurre es que el *nombre del padre* o portador de la ley y el orden (como sería su 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, *forcluidos*, impedidos de ser reconocidos como inaprehensibles por el discurso —la tecnología trabaja para hacer de cuenta que no existe falta y, por lo tanto, que no hay ley—. Si, en un caso el Tercero es secuestrado, 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? Sintetizando mi análisis, yo diría que si el primer caso es un texto 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 ser particular y situado. Hablando en Internet los sujetos se representan a sí mismos en posiciones marcadas, abogan por su parcialidad negando una autoridad general y presentando a la sociedad como una conflagración de voluntades personales. Los sujetos, “egócratas” (Warner, 1992, p. 395) teatralmente “corporificados” 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 defectuoso, porque ambas proceden por impostura, ya sea ocultando los cuerpos que ejercen la autoridad y personifican al Tercero, o negando la materialidad de los cuerpos que recuerdan la existencia misma de la autoridad y la intervención originaria del Tercero.

Ocorre, 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 remoción 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 virulento y beligerante como para convencerme de que la utopía está en camino. Además, la estrategia operacional de autoabstraerse del cuerpo y el estado de conflagración generalizada me recuerda muy vívidamente los códigos de la fraternidad masculina de pares que conocemos tan bien. La principal diferencia es que a través de la descorporificación, este modo societal se vuelve *accesible para todos y, más aún, es propuesto como el modelo de comportamiento deseable para todos*. Como puede difundirse desde su campo tecnológicamente con-

trolado 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, dialogía auténtica, ojos del otro sobre uno, mundo exterior, extrañamiento bajtiniano o lacaniano ya sea desde el exterior en relación con un “otro” o desde el interior en relación con una irrecuperable sección de nuestro ser indicada por el cuerpo. Estamos en un terreno preedípico, donde el computador es la prótesis fálica con la cual el sujeto se masturba simulando la presencia de la madre, simulando su propia completud. En este sentido, el “otro” emana enteramente del sujeto mismo, y su percepción por parte de éste no es controlada porque no hay Tercero como garantía de la verdad, como restricción, como árbitro y mediador de las interpelaciones, 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 emana el dinamismo 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 *daimones* inoculen la duda, ningún movimiento ascensional, ninguna lección socrática. Ni dialogía ni tragedia. Ni trascendencia ni sublimación. Sólo el tema religioso en una economía de consumo, como parte de una grotesca y tecnológica digestión.

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 Desire. On the Epistemology of Interpretation*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Dyson, Esther (1995), "If You Don't Love It, Leave It", *The New York Times Magazine*, 16 de julio.

Freud, Sigmund (1972a) [1963], "Instincts and Their Vicissitudes" (1915), en *Freud: General Psychological Theory*, Nueva York, Collier Books.

— (1972b) [1963], "Metapsychological Supplement to the Theory of Dreams" (1916), en *Freud: General Psychological Theory*, Nueva York, Collier Books.

Gallop, Jane (1985), *Reading Lacan*, Ithaca, Cornell University Press.

Grosz, Elizabeth (1990), *Jacques Lacan: A Feminist Introduction*, 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 Publications.

— (1982), "A Love Letter", en Mitchell, Juliet y Jacqueline Rose (eds.), *Feminine 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", *Série Antropologia* 194, Departamento de Antropologia, Universidad de Brasília.

Stone, Allucquere 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.

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

Warner, Michael (1990), *The Letters of the Republic: Publication 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 (1991) "Is it possible to Traverse the Fantasy in Cyberspace?", en Wright, Elizabeth and Edmond Wright (eds.), *The Zizek Reader*, Oxford, Blackwell.

Libros técnicos de divulgación consultados sobre Internet

Levine, John R. y Carol Baroudi (1994), *The Internet for Dummies*, 2ª ed., Foster City, CA, IDG Books.

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

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

Wolf, Gary y Michael Stein (1995), *Aether Madness. An Offbeat Guide to the Online World*, Berkeley, Peachpit Press.

7. LA INVENCIÓN DE LA NATURALEZA: FAMILIA, SEXO Y GÉNERO EN LA TRADICIÓN RELIGIOSA AFROBRASILEÑA*

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, exponer analíticamente su tratamiento en la cultura en cuestión y arrojar luz sobre el modo como orientan la interacción social. Según intentaré demostrar, en los cultos xangô de la tradición nagô, 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 mi 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 espontáneo 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 del matrimonio y la familia propios 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 componen el panteón 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

* Este texto se publicó originalmente en el *Anuário Antropológico*/85. Río de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1986. La presente versión de este texto incorpora algunas modificaciones.

biogenética; 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 bisexualidad de la mayoría de los integrantes masculinos y femeninos del culto, así como las nociones 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 nociones 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 o con el fin de pedir una lectura del oráculo de cauris (caracoles).

Antes de continuar, querría advertir que parte de mis datos podrán sorprender a los estudiosos del tema; así sucederá, por ejemplo, con las referencias a la aversión que muchos de mis informantes expresaron por el carácter de lemanjá, 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 lemanjá, la literatura siempre la describe como la venerada *orixá* 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 *orixá*, cuyas cualidades negativas se ocultan a las miradas del gran público. En cuanto a la homosexualidad femenina, las mujeres de los cultos afrobrasileños han sido caracterizadas reiteradas veces como poderosas e independientes (Landes, 1953, 1967; Bastide, 1978a; Silverstein, 1979, entre otros), pero poco se habló de su sexualidad. De hecho, la alta incidencia de homosexuales masculinos entre los integrantes del culto ya es bien conocida y fue señalada y analizada en muchos trabajos antropológicos realizados en varias ciudades del Brasil (Landes, 1940, 1967; Bastide, 1945, pp. 93-94; Ribeiro, 1969; Leacock y Leacock, 1975; Fry, 1977, entre otros), mientras que la presencia del comportamiento homosexual entre las 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 tercer período de trabajo de campo en Recife, luego de haber vivido algunos meses en una casa de culto, y como resultado de mi creciente intimidad con el pueblo del santo, llegué a interiorizarme de la práctica tradicional y muy generalizada de amor sáfico 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 conocen la contradicción existente entre este aspecto de la tradición del xangô 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 lemanjá y la aceptación de la homosexualidad, sólo estén presentes en Recife. En realidad, como es sabido, existen diferencias que caracterizan el culto de los *orixás* en cada una de las ciudades donde éste se manifiesta. Por ejemplo, algunos *orixás* que son muy importantes y suelen manifestarse en posesiones en otras partes del país, como Odé (Oxossi), Obaluiê, Nanã, Oxumaré y Exu, tienen pocos o ningún adepto exclusivamente consagrados a su culto en la tradición nagô de Recife. También difieren los repertorios musicales y los tambores utilizados. Pero las prácticas fundamentales, como la atribución de un *orixá* a cada miembro como patrono de su identidad personal y clasificador de la personalidad (el *donô-do-ori* o "dueño de la cabeza"; véanse Bastide, 1973a, p. 42, 1978, pp. 257 y 280; Ribeiro, 1978, pp. 126-129; Motta, 1977, p. 17; Binon-Cossard, 1981; Lépine, 1981; Augras, 1983; Verger, 1981; Segato, 1984), así como el estilo de vida de los integrantes del culto, parecen no mostrar variaciones dramáticas en lugares distantes. 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 *orixás* 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 sus 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 Recife son seis los *orixás* entre los cuales suele escogerse al santo que será adscripto mediante el proceso de iniciación que vincula, de manera ritual 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 *ayuntó* (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 remite 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 darle el santo “con la cabeza”, es decir, intuir cuál es su santo sin apelar al oráculo 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 manera de actuar, mientras que los “santos mujeres” son “dependientes”. La “autonomía” se señala como una característica de los santos masculinos, aun en el caso de Orixalufá, el viejo Orixalá, que es sumamente paciente y calmó; su opuesto, la “dependencia”, caracteriza a los santos femeninos, incluida Iansã, 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 convierte a las personalidades masculinas en muy inflexibles y refractarias 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 *ayuntó*, 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 primera es “áspera”, en tanto la segunda muestra rasgos faciales más delicados.

Dentro de cada categoría se habla asimismo de grados relativos de femineidad y masculinidad. Entre los *orixás* mujeres, Oxum, la última hija, es considerada como el epítome de lo femenino: sensual, ingenua, dócil e infantil, deseosa de curar, ayudar y cuidar a los débiles. Iemanjá parece un poco menos femenina porque es la madre de los *orixás* y, por esa razón, más vieja e inhibida. A pesar de sus gestos cariñosos, se muestra menos interesada en darse a los otros o prestarles atención. En general, es más distante y su afabilidad se interpreta simplemente como “buenos modales” o “cortesía” en el trato. En el otro extremo, se describe a Iansã como una mujer masculina, con una personalidad casi andrógina. No ahorra esfuerzos para alcanzar sus objetivos y, en el papel de esposa de Xangô, es su compañera y colaboradora en la guerra pero no acepta cohabitar con él. Aun así, si bien Iansã difiere de los otros *orixás* femeninos por su temperamento agresivo y la voluntad de vencer, comparte con ellos la disposición de acompañar a Xangô y cooperar con él en la empresa de conquistar la tierra de los Males (un célebre mito de Xangô), así como un sentido de identidad definido como femenino.

Por otra parte, entre los santos hombres, Ogum es considerado como el epítome de la masculinidad, el señor del trabajo y la guerra, un hombre solitario de la selva que no se relaciona humanamente con nadie; es tenso, sesudo, serio y objetivo. A Xangô se lo ve como algo menos masculino que Ogum, por su carácter más emocional y afectivo. También tuvo que apelar algunas veces a la protección de su padre, Orixalá, y su madre, Iemanjá. Por último, Orixalá, el

¹ Una mujer del culto que tenía dos santos femeninos —Oxum y Iansã— como dueño de la cabeza y *ayuntó*, respectivamente, se quejaba de no tener un santo hombre, diciendo:

Me sentiría mucho más segura si tuviese a Xangô [su tercer santo] en segundo lugar y no a Iansã; así tendría un hombre a quien recurrir: un [santo] hombre siempre es un brazo fuerte para apoyarse. Iansã es una santa muy fuerte, muy decidida, pero ¿no necesita a un hombre [Xangô] para ir a la guerra? [...] Con dos santas mujeres siempre siento dentro de mí un vacío que no consigo explicar. Entonces, cuando quiero resolver un problema difícil, fijo los pensamientos en mi tercer santo, Xangô, y parece que estoy con él, actúo como él. Xangô es masculino, y quien es masculino siempre es más autónomo, más capaz de tomar una decisión rápida y arreglárselas solo en cualquier situación.

padre de todos, a pesar de describirse como muy masculino por su grado de autonomía 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. En 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 santo 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 Mitchell, 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 su preferencia por compañeros homosexuales o heterosexuales (rasgo bien señalado por Binon-Cossard, 1981, p. 132). Yo misma 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, con frecuencia sufre abusos de su nuera, Iansã,² y de su propia mujer, Iemanjá, que lo “engañó” con un *orixá* de estatus superior, Orumilá, con quien tuvo una hija, Oxum.³ Pero Orixalá, lejos de rechazarla, adoptó a Oxum y la crió con los mayores cuidados. Esta hija de crianza se convirtió entonces en la favorita y protegida del padre de los *orixás*, a quien retribuyó con mucha devoción, cocinando y lavando para él y atendiendo solícitamente todas sus necesidades. Por eso ambos muestran tanto afecto mutuo.⁴

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

² Dos episodios relatan abusos infligidos por Iansã a Orixalá. En uno de ellos, la primera tomó una *moringa* perteneciente al segundo (un recipiente de barro, elemento del complejo ritual de este *orixá*) y lo arrojó al mar (ningún elemento de Orixalá puede entrar en contacto con la sal o tocar el agua marina). En otra oportunidad, Iansã vio que Orixalá se quejaba de una herida en la pierna y, diciendo que lo curaría, le puso sal y pimienta y cubrió la lesión con una venda. En ambos casos dejó a Orixalá llorando de dolor, por lo cual Oxum tuvo que acudir a socorrerlo.

³ Se dice que Iemanjá fue una esposa falsa y fría con Orixalá; no lo cuidaba ni se encargaba de la casa y los hijos. También se comenta que “engañó al viejo con Orumilá” (un *orixá* de “títulos” superiores a los de aquél) y tuvo con él a Oxum, que no es hija “legítima” (en el sentido “de sangre”) de Orixalá, sino hija de crianza.

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

sidades de los demás. Por lo tanto, la autoridad de que disfruta como madre de los *orixás* es vista por los miembros como un privilegio inmerecido. Oxum, por el contrario, representa a la madre de crianza que se ocupa 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. Sólo los miembros iniciados como hijos o hijas de Iemanjá discrepan con este punto de vista y, en la tradición nagô 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.⁵ Este tipo de comportamiento se

⁵ A continuación transcribo algunos de los testimonios que recogí sobre Iemanjá y sus hijos:

C.: No me gusta hablar de esto y, la verdad, pocas veces conté lo que pienso sobre Iemanjá, pero ya escuché a más de mil personas decir las mismas cosas: fui a San Pablo, fui a Río, y en todas partes veo que la gente tiene la misma opinión. Frente a un hijo de Iemanjá me inhibo completamente y no soy capaz de actuar con espontaneidad, no siento ninguna vibración. ¡Es que son tan educados! Usted sabe qué quiere decir la palabra “madre” [“*mãe*”]: ella da esa protección, ese cobijo, y el hijo se siente engreído, dueño de la verdad. Por un lado, parecen muy tranquilos, muy afables y tienen esa humildad, pero en el fondo son muy arrogantes y uno nunca sabe qué están pensando. Jamás revelan lo que piensan de uno. Tienen buenos modales, pero no son sinceros. Esto es exactamente lo que significa ser madre, la mentalidad de madre: se sienten superiores a todo el mundo.

J.: Cuando estoy frente a un hijo de Iemanjá nunca me siento cómoda. Parece que siempre están juzgando a la gente. Es como si hablaran con una por cortesía, por obligación. Nunca son capaces de ayudar incondicionalmente a otra persona. No son abiertos. Cuando dan un golpe, es como el golpe del mar: nunca se sabe de dónde ni cuándo viene. Pero los hijos de Iemanjá nunca desordenan, nunca discuten o se divierten libremente. No les gusta la anarquía. Todos los *orixás* deben rendir 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 compadecen de sus problemas, pero por atrás a lo mejor se rien de uno. No se puede leer la mente de un hijo de Iemanjá: son falsos. Muchos de ellos no pueden tener sentimientos verdaderos. Son cuadrados, conformistas, mezquinos, escrupulosos, pero no dudarían en traicionar para conseguir algo.

asocia a la maternidad “legítima” de Iemanjá, en oposición a la maternidad “verdadera” de Oxum.

Ogum, el hijo mayor, es señalado como la deidad que goza del derecho de primogenitura y, por lo tanto, puede llevar la corona. Exhibe las maneras, el porte y la responsabilidad de un rey.⁶ Sin embargo, Xangô, gracias a su astucia y por medio de un ardid, se apoderó de la corona de Ogum,⁷ a pesar de no poseer ninguna de las tres cualidades de su hermano. Una vez más se pone en duda el principio del nacimiento y la sangre.

Según el mito, Iansã fue 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, Iansã comanda a los espíritus de los muertos o *eguns*, lo cual es visto como la más masculina de todas las actividades posibles (sólo los hombres pueden officiar y

Lu (hija de Iemanjá): Iemanjá es melancólica pero también feroz. [...] Es una sirena, un ser mixto, con dos cualidades: mujer y pez. Si sobrevivió tanto tiempo en el fondo del mar es porque, a pesar de ser mujer, tiene autoridad. En este sentido, tiene belleza por un lado y domina por otro. Es la reina del mar, domina sobre los peces. Tiene una personalidad fuerte, autoritaria, pero mantiene los buenos modales, la afabilidad. El pueblo dice que los hijos de Iemanjá son falsos, pero eso es porque tienen una apariencia tranquila aunque en el fondo sean toscos, mal humorados. En este sentido, pueden engañar”.

“Sobre Ogum, un miembro me dice lo siguiente:

Iemanjá iba a dar la corona a Ogum, pero Xangô hizo una artimaña y se quedó con ella. Ogum es muy conservador; Xangô es extrovertido, encantador, y llegó a ser rey. Pero Ogum tiene esa apariencia de rey, y Xangô no. Ogum nunca perdió la compostura, la seriedad, la apariencia solemne de un rey, porque tiene nobleza. Xangô es exactamente lo contrario: es rey pero no tiene nada de rey. Uno ve que los hijos de Ogum son sesudos, serios”.

⁷ El mito cuenta que Xangô, ávido de apoderarse de la corona de Ogum, puso un somnífero en el café de éste y se apresuró a ir 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 piel de oveja y se sentó en el trono. La piel del animal le servía para hacerse pasar por Ogum en el momento en que la madre lo tocara, porque este último, por ser el primogénito, es considerado un hombre prehistórico cubierto de pelos. Una vez puesta la corona sobre su cabeza y vuelta la luz, todo el mundo vio que se trataba de Xangô, pero ya era tarde para desandar el camino. Los miembros del culto muestran la imagen de san Juan niño cubierto con una piel de oveja como representación sincrética de Xangô. Un aspecto digno de señalarse es que quien entrega la corona, como legitimación de la investidura de rey, es Iemanjá y no Orixalá.

ayudar en los rituales dedicados a los espíritus de los muertos). Se la describe como un *orixá* 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 Xangô y Iansã. Según demostraré, en ambas una incompatibilidad esencial separa a los esposos. De acuerdo con los mitos, la pareja progenitora es incompatible debido a sus diferencias en torno del uso de la sal. Mientras que Iemanjá es en el Brasil la señora del mar y del agua salada, Orixalá abomina 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, Iansã y Xangô, 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, Iansã aceptó casarse legalmente con Xangô pero nunca aceptó cohabitar con él, porque éste come carnero y ella detesta la mera mención de ese animal. Por otro, Xangô es el único *orixá* que no puede entrar a la habitación de Igbalé (donde, después de la muerte, residen los *eguns* o espíritus de los antepasados) y tiene aversión a la muerte y los *eguns*, espíritus sobre los cuales reina justamente Iansã.

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

Todas esas relaciones entre los *orixás* expresan una negación coherente de los principios sobre los cuales la ideología dominante en la sociedad brasileña basa la constitución 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 pusimos de manifiesto que la atribución de un *orixá* a la “cabeza” 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 andrógino de Iansã 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 éste y su hija de crianza, Oxum. Del mismo

modo, 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 míticas 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 xangô; sólo extraje 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 brasileñas, entre las clases bajas y sobre todo en la población negra y mulata se encuentran formas de organización familiar similares a las consideradas típicas del parentesco afroamericano. El pueblo del culto refleja esta tendencia y muchos miembros pertenecen a familias del tipo descrito en la literatura como “matrifocal” (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, llamado “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, quizá sólo viva 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 algunos períodos, los dos al mismo tiempo. Algunos de sus hijos de crianza podrán ser hijos de santo. Es igualmente posible que vivan en la casa y colaboren con él algunos amigos y parientes de sangre y/o de santo, pero es importante advertir que en todos los casos la composición de las unidades domésticas es muy inestable, a causa de la gran movilidad de los miembros. También quiero destacar que todas las variantes mencionadas se constataron en casos concretos.

Las casas de madres de santo y la mayoría de las casas donde viven hijas 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 toman decisiones. Entre los miembros del culto predominan las uniones consensuales, por lo común de breve duración (llamadas relaciones de concubinato en Bahía y analizadas en Frazier, 1942; Herskovits, 1943, 1966, y Ribeiro, 1945). Los padres de santo de orientación predominantemente heterosexual y que tienen esposa suelen visitar alguna otra casa o "filial" en la cual tienen otra mujer. Como ya dije, los parientes ficticios, sean 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 temporarios. El cuadro se complica, además, por la costumbre muy habitual de dar y recibir hijos de crianza, con carácter temporal o permanente, y la presencia frecuente de compañeros homosexuales de los líderes de las casas. La adopción (no legal) de niños es una actitud sumamente valorizada por madres y padres de santo; las parejas homosexuales acostumbran colaborar en la crianza de los hijos, situación más común entre las mujeres pero en modo alguna 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 convivir, cooperar y mantener una interacción sexual. En síntesis, la bisexualidad es a mi juicio la orientación predominante entre los miembros del culto, impresión reiteradamente confirmada en los testimonios de mis informantes y que encuentra eco en las informaciones obtenidas por Peter Fry en Belém de Pará:

Un padre de santo fue más explícito: en todo el Brasil y especialmente en Pará y Maranhão, si uno observa con cuidado, se verá en dificultades para encontrar un padre de santo o una madre de santo totalmente ortodoxos en materia de sexo. Todos tienen alguna falla. El candomblé nació, en parte, en provecho de la homosexualidad (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, habida cuenta de que la ideología dominante de la sociedad brasileña ve a la mujer como subordinada al marido, 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 tenían una relación estable con un hombre en el momento de acercarse al culto contaron que sus compañeros mostraron una terminante oposición a ese acercamiento. En estos casos, sólo cuando el santo, en su insistencia en “hacerse”, llega a arriesgar la vida de la hija con enfermedades, desmayos repentinos o pruebas de desequilibrio mental inminente, los maridos, preocupados por la opinión pública, se someten a su deseo y aceptan la iniciación 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 consagran una breve charla inaugural, durante el primer ritual de la iniciación, a recordar que las responsabilidades y la dedicación exigidas por el culto están en abierto conflicto con las expectativas de obediencia y devoción relacionadas con la vida de casada de acuerdo con los valores vigentes. Como suelen 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 abstinencia sexual requerida tanto para entrar al cuarto del santo (donde se guardan las piedras de basamento y los símbolos rituales) como para que éste pueda bajar en posesión, y los largos períodos de reclusión durante la iniciación y los rituales de su renovación, exigen un grado de libertad no permitida por un matrimonio ortodoxo. Los dirigentes del culto reiteran hasta el cansancio la prioridad del santo sobre el marido y esperan que éste acepte perder una parte significativa de la influencia que tenía sobre la mujer.

Además, el desaliento activo de 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 gobernará su vida y a él, antes que a nadie, se debe lealtad y obediencia.⁸ En

⁸ El siguiente testimonio ilustra con claridad esta situación. Habla una famosa y exitosa madre de santo de Recife:

T.: Una vez viví con un hombre que ya murió. Ese hombre me había dicho que si no aceptaba vivir con él, me iba a matar. Pero Orixalá, mi santo, ya había dicho que no debía quedarme con él dentro de la casa porque no la pasaría bien. Pero el hombre insistió. Era un hijo de Xangô. Un día, yo estaba con él y Orixalá “me pegó” [tomó posesión de mí] y dijo: “hijo de Xangô: soy Orixalogiã Bomim [se da a entender la

muchos casos, la autoridad del santo llega a actuar como una protección para ella frente al marido, y no es infrecuente que el santo de una mujer poseída 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 conocí mantenían 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 vedada 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 intentos y excluyentes. Como argumenta Fry, al intentar explicar la presencia de

autoridad paterna de Orixalá sobre Xangô], el *dono-do-ori* de mi hija [la mujer poseída y ahora narradora de la historia]. ¿Qué día es hoy?".

"Miércoles."

"Bueno, no verás otro día como éste con ella." Había mucha gente presente que lo vio y todavía hoy se acuerdan, pero yo no lo creí. Al domingo siguiente, estaba comiendo con él cuando perdí la voz, las piernas se me quedaron como muertas y me empezaron a brotar lágrimas. Él me preguntó qué pasaba. No pude hablar. Tenía un dinero para darle y que se fuera, pero me daba lástima echarlo. Me quedé sin poder decir nada durante un tiempo y me llevaron a la cama. Un poco después conseguí hablar otra vez y dije que no era nada serio y que le daría algo de dinero para que se fuera; que estaba muy triste por tener que echarlo, pero el santo no quería vernos juntos, así que debía irse. Inmediatamente me agarró aquello y me quedé sin voz. Ahí habló él:

"¡No, no, si es así yo mismo me mudo a mudarlo!". Cuando dieron las seis junté las cosas de él y tiré todo lo que pudieran necesitar. Y cada vez que la fuerza de Orixalá me dejaba por un momento, lloraba. Él dijo: "Pero T, si es para vivir conmigo, vives, y si no, no vives. ¡Quédate tranquila, deja de sufrir!". Se fue a las cuatro de la mañana. Lo acompañé hasta el portón sin llorar ni decir una palabra. Yo no estaba en mí. Cuando volví, lloré tanto que creí que me iba a dar un ataque. Todo el mundo lloró. Dos días después Ogum bajó [en posesión] y dijo: "No quiero ver a mi hija derramar lágrimas por ningún hombre. Mi hija no debe pensar ni preocuparse por causa de ningún hombre". [Ogum es el cuarto santo de la cabeza de T.] Entonces todo se terminó y no lloré más. Enseguida bajó Orixalá en un toque y me dijo que de ahí en adelante podría gustarme cualquier otro hombre porque yo era de carne, era materia, pero que ningún hombre podría entrar a mi casa para ser dueño: los dueños de mi casa eran sólo ellos, mis santos. Podría salir con un hombre, un hombre podría visitarme, me iba a poder "gustar" alguno [...] pero ningún hombre podría quedarse para ser el jefe, el dueño de la casa.

muchos homosexuales en las casas de culto de Belém, un líder que carece de familia dispone con mayor libertad de sus ganancias y puede reinvertirlas constantemente en el culto (Fry, 1977, p. 118).

Las polémicas sobre el carácter sistemático o asistemático del parentesco afroamericano comenzaron a principios de la década de 1940. En esos primeros años, Franklin Frazier caracterizó las clases pobres de Bahía 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 fortuitas. Por ejemplo, decía lo siguiente sobre un importante padre de santo del *candomblé* bahiano: “el comportamiento sexual de mi informante era notoriamente promiscuo” (Frazier, 1943, p. 403). Herskovits pretendió contradecir las apreciaciones de Frazier e 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 poligínica africana habría sido “reinterpretada en términos de compañías sexuales múltiples sucesivas y ya no simultáneas” (Herskovits, 1966, p. 58). En el caso de las poblaciones negras del Caribe y Estados Unidos, la variabilidad e inestabilidad de los arreglos domésticos se vieron en general como una consecuencia negativa de factores económicos (Smith, 1956; Clarke, 1957), históricos (King, 1945) o demográficos (Otterbein, 1965). Las unidades domésticas matrifocales fueron juzgadas como defectuosas y el parentesco, como una consecuencia del derrumbe social.

Más recientemente, Raymond Smith, quien en la década de 1950 acuñó el término “matrifocal”, reaccionó contra ese enfoque y volvió a destacar el carácter sistemático del parentesco afronorteamericano. Según este autor, las clases bajas en general y las poblaciones afroamericanas en particular no hacen hincapié, como las clases medias, en la familia nuclear, sino en la solidaridad entre madre e hijo (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, autoras como Stack (1974) y Tanner (1974) procuraron 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 coherencia de este sistema de parentesco puede comprobarse si se toman en cuenta las estrategias articuladas en él para expandir y fortalecer 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 afro(norte)americano 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 reconocibles consiste en la existencia de "unidades domésticas con fronteras elásticas" (Stack, 1974, p. 128), vale decir, adaptables a cambios frecuentes en su composición y abiertas para dar cabida a tantos parientes como sea necesario, al extremo de que a veces es difícil decir en qué casa vive un individuo determinado (*ibid.*, p. 116). Otra estrategia observada es la de limitar de manera sistemática las posibilidades de éxito de las uniones conyugales, ya que todo matrimonio estable y que constituya una familia nuclear implica la pérdida de un pariente para la red de parentesco consanguíneo de la cual proviene uno de los cónyuges. Sin embargo, y a pesar de que las relaciones verticales entre madre e hijos y las relaciones horizontales entre hermanos son los ejes del sistema y desplazan al matrimonio de la posición de pivote, los vínculos de afinidad con la red consanguínea del cónyuge siguen disponibles y pueden activarse.

En Recife, esa sistematicidad allora y asume características similares a las mencionadas por Stack y Tanner en la familia de santo y la importancia atribuida a las formas 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. Intentaré mostrar dos puntos importantes en relación con la familia de santo. El primero retoma la cuestión de la negación del matrimonio como institución central de la organización social, una cuestión que, como quedó claro, además de ser importante para entender el comportamiento social de los miembros del culto, está señalada por la incompatibilidad simbólica de las parejas míticas y también es designada por Stack y Tanner 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 consistirá en exponer la irrelevancia de las determinaciones biológicas en la definición de los roles sociales dentro de la familia de santo, en contraste con el intenso determinismo 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 ella residan todos los hijos. Lo que caracteriza este lugar es que en él se guardan las piedras de basamento y los símbolos materiales pertenecientes al *orixá* del líder de la casa -madre o padre de santo-, así como los pertenecientes a algunos de sus hijos de santo (véase Carvalho, 1981). El eje de esta estructura 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 en importancia. Aunque toda iniciación requiere la participación ritual de un padre y una madre de santo del nuevo hijo, éste sólo se considerará miembro de la casa de uno de ellos: en general, la casa donde se celebró 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 cooficiar en el ritual de la "hechura"; 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 miembros— del nuevo hijo de santo, si los hay, quedan relegados a una posición secundaria, y los nuevos parientes ficticios comienzan a ser designados con esos términos y sustituyen a aquéllos en todas las prerrogativas que tengan: lazos de solidaridad, obediencia, respeto, etc. Una vez más, las normas del culto relativizan los factores biológicos. No puede haber —y, curiosamente, nunca hay— superposición entre el parentesco religioso y el parentesco "legítimo". Esa superposición se considera como una especie de incesto, aunque no se emplee este término ni otro 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 voluntario del hijo o la hija.

Debe señalarse una omisión significativa: no hay nada prescrito 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 ofician juntos en una o más iniciaciones: podrán ser hermano y hermana legítimos, padre e hija, 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 noción alguna de marido y mujer dentro del parentesco religioso, y ningún término indica la existencia de un rol social relacional entre estas dos personas dentro de la familia de santo. Además, cada uno de los integrantes del par cooficiante en uno o más rituales de "hechura de santo" puede participar individualmente en otras iniciaciones, en las cuales cooficiará 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 paren-

tesco ficticio. La fragilidad de la relación conyugal 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 Tanner en el parentesco afronorteamericano.

Como una unidad social, la familia de santo pone al alcance de sus miembros un sistema de parentesco alternativo que es organizado y estable, a pesar de ser bastante esquemático, 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 este sentido, la familia de santo imita a una familia afroamericana simple y completamente confiable, dado que se apoya en sanciones sobrenaturales 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 matri-focal, ya que cualquier hombre o mujer iniciados dentro del culto tienen la posibilidad de convertirse en jefes de una familia de santo.

Las estrategias que, de acuerdo con Stack y Tanner, dan consistencia y regularidad al parentesco afronorteamericano, 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 lados (de cualquiera de sus familias ficticias de orientación). 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 que, en general, invocan la voluntad de los *orixás* y sus poderes 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 afronorteamericanos, se consideran obligados a brindar alojamiento y servicios—incluida la aceptación de hijos para criar—a cualquier miembro relacionado, si éste 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 mostraré, estos últimos se asignan estrictamente 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 satisfacer el mismo tipo de necesidades de sus hijos de santo. Una de las debilidades de los estudios afrobrasileños 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, actuaran de maneras específicas, y toda variación de conducta se atribuyó 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 de intermediarios entre los *orixás* y los hijos o clientes a través de la consulta del oráculo de cauris 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 comparezcan cuando son llamados a cooperar. En realidad, tanto los roles sociales de conducción como los de subordinación pueden describirse como papeles andróginos y hombres y mujeres pueden desempeñarlos con más comodidad si muestran 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, y en franco contraste con todo lo expuesto hasta aquí, todas las actividades ejecutadas en los rituales se distribuyen estrictamente de acuerdo con el sexo de la persona. Tuve repetidas muestras de que en la esfera ritual las categorías naturales de macho y hembra adquieren una significación de la cual carecen en todas las demás esferas de interacción. Si hacemos una rápida revista de la distribución de roles en la organización de los rituales, comprobaremos que sólo los hombres pueden sacrificar los animales ofrendados a los *orixás*, hacer los *oberés* (incisiones en la piel) y rapar la cabeza de los iniciantes, entrar en la “habitación de Igbalé”, donde habitan los espíritus de los muertos, y officiar para ellos, tocar los tambores, cantar para Eju y abrir y cerrar los “toques” o rituales públicos, si bien fui testigo de ocasiones en las cuales las tres últimas prohibiciones 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 masculinos, pero las responsabilidades asociadas a ellos consisten en la ejecución ritualizada de tareas domésticas. Las *iabás* (ayudantes rituales) asisten al oficiante en lo que sea necesario, cuidan a las personas en estado de posesión y preparan las comidas que se ofrecerán 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 recibir al santo en posesión o entrar a la “habitación de santo” (donde se guardan las piedras de los santos y sus símbolos rituales) parece confirmar los fundamentos “naturales” de las categorías destacadas por el orden ritual. Además, en los toques, 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 sólo puede dejar esta formación e ir a bailar frente a los tambores cuando es poseída por su santo. De hecho, con la posesión, el sexo biológico vuelve a ser irrelevante y sólo el sexo del santo se expresa en los gestos, los símbolos materiales y la ropa exhibidos en la danza del *orixá* que “ha bajado”.

El énfasis del ritual en categorías basadas en el sexo biológico se opone a la falta de una división sexual del trabajo en la familia de santo como unidad social y a 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 homosexuales asumen 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 concibe como íntegramente separada de las categorías naturales de macho y hembra. Además, la rigurosa abstinencia sexual que de-

berán respetar las personas que tomen 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 fluidez de las opciones 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 xangô, resulta evidente el carácter arbitrario de esas equivalencias.⁹

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

En 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 valorativa 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, escuché reiteradas veces a mis informantes opinar 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 automá-

⁹ A título de curiosidad, recuerdo aquí que Lévi-Strauss indica una oposición entre ritual y mito, en la cual el primero es visto como una reacción al modo como el hombre piensa el mundo. Con la salvedad de que en el texto de Lévi-Strauss, el rito, por su sintaxis, corresponde a la fluidez del vivir, mientras que el mito refleja las unidades discontinuas del pensar (Lévi-Strauss, 1983, p. 615). En los términos de Leach:

“Ritual, according to Lévi-Strauss, is a procedure we adopt 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. 13).” [El ritual, según Lévi-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 pensarlas.]

Desde mi punto de vista, esta oposición existe en el xangô, pero invertida: en él, el ritual enfatiza la discontinuidad de ciertas categorías recortadas sobre la base de las discontinuidades del mundo de la naturaleza, mientras que el pensamiento mítico refleja la versatilidad de las combinaciones posibles en el mundo humano del pensamiento y la cultura.

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

No obstante, es habitual que estas mismas personas declaren que la homosexualidad es una costumbre indecente y acusen a otras de practicarla, haciéndolas objeto de sus burlas. Como ya dije, a lo largo de muchos meses, durante mi tercer periodo de trabajo de campo, las afirmaciones de mis informantes parecieron ajustarse a la ideología dominante de la sociedad brasileña y estar en 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 advertí que, sin conflicto aparente, las personas reconocen y aceptan los méritos y ventajas de los valores imperantes pero, de algún modo, no se consideran alcanzadas por ellos. Así, no surge culpa, aflicción o resentimiento por la certeza de “estar errado”. Hay apenas la precaución 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 reifican 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 “gustar de alguien”. Las mujeres, sobre todo, cuando no mencionan el nombre de la persona que les gusta o les gustó en otro tiempo, sustituyen ese nombre por el término “criatura”. Así, por ejemplo: “en esa época me gustaba una criatura de la casa de la madre”, para señalar así, con una pizca de humor, la irrelevancia del sexo de la persona aludida. 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 indique la pertenencia de ambas a distintas categorías. El siguiente ejemplo muestra con claridad el punto de vista del pueblo del santo: en una casa de santo que estudié, había una hija de santo cuya madre había sido una famosa hija de Xangô, conocida en todo Recife. La madre mantuvo una relación con otra hija de santo de la casa durante muchos años y ambas criaron 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 masculinas que otras, pero esto surge de una evaluación global de su identidad de género y no de su mera sexualidad. Por ejemplo, conocí a una madre de santo a quien algunas personas calificaban de “mujer hombre”, y argumentaban que su santo dueño de la cabeza, su *ayuntó* y un tercer *orixá* 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 homosexuales, 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 contraste se utilizan apelativos como “mariquita” [*bicha*], “pollo”, “*adéfero*” o “*akuko adie*”; estas dos últimas son palabras de la lengua yoruba.¹⁰ Los *adéferos* son hombres que tienen preferencia por las relaciones homosexuales y, en general, expresan esa orientación por medio de gestos diacríticos de fácil reconocimiento. Sin embargo, esos gestos no se consideran indicadores de la personalidad sino

¹⁰ Mi colega yoruba Yemi Olaniyan me enseñó la ortografía y traducción de las palabras *adéfero* y *akuko adie*. Olaniyan también dice estar convencido de que entre los yorubas de Nigeria no existe la homosexualidad y jamás conoció ningún caso. Más aún, dice no conocer término alguno en la lengua yoruba que sirva para designar ese tipo de comportamiento. Informaciones recogidas por Ribeiro (1969, p. 118) parecen confirmar esa afirmación. *Akuko adie* significa “pollo” y es, por lo tanto, la traducción literal del término vulgarmente empleado en Recife para denominar a los hombres con preferencia por las relaciones homosexuales. *Adéfero* tiene dos traducciones posibles, según la entonación original de la palabra, perdida con su paso al contexto portugués. Ambas traducciones son nombres personales. La palabra puede significar “la corona se extiende hasta la corte” o “el hombre que lleva la corona se convirtió en parte de la corte”, y en general indica que la persona así llamada pertenece a una familia cuya posición se elevó gracias a un miembro de la corte. Por otro lado, puede tratarse de la

de la preferencia sexual del hombre y, de hecho, existen muchos *adéferos* cuyo dueño de la cabeza es un *orixá* masculino. Del mismo modo, como ya dije, los *adéferos* offician en roles rituales masculinos y tienen mucho éxito en el papel andrógino de líderes de casas de santo. Con sus explicaciones, el personal del santo deja en claro que los *adéferos* no son transexuales. En rigor de verdad, la transexualidad sólo puede existir en el seno de una cosmovisión en la cual los atributos del género femenino, así como los del género masculino, se conciben en bloque; 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 defina por la preferencia por las relaciones homosexuales, 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 procura tener un *okó* (palabra yoruba que significa “marido”). Es preciso señalar que *okó* no designa un estatus sino un tipo de relación; esto es, nadie es *okó* de por sí sino en relación con otra persona, sea ésta un *adéfero* o una *obinrin* (“mujer” en yoruba). Por lo demás, puede decirse que en estas categorías existe un margen de movilidad; conocí por lo menos un caso de un hombre que había sido un notorio *adéfero* y se convirtió en *okó* de una mujer, abandonando aquella identidad. De hecho, en el transcurso de mi investigación llegó 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 actividad sexual es, en última instancia, un tipo específico de interacción establecida entre dos individuos, con prescindencia de sus atributos genéricos, biológicos, caracterológicos o sociológicos. En el caso de las mujeres, esta fluidez en las opciones sexuales se expresa con claridad en las opiniones de los miembros del culto, pero en lo concerniente a los hombres, como ya dije, está

contracción de la expresión “*ade fe oro*”, que significa “la corona se extiende hasta el culto de Oró” o “el hombre que lleva la corona ama el culto de Oró”. El culto de Oró es un ritual de enmascarados consagrado al espíritu de los muertos, en el cual sólo participan los hombres, quienes asustan a las mujeres utilizando una matraca. De hecho, es el único culto yoruba bajo la exclusiva responsabilidad de los hombres, ya que aun en el Egungun, también con la presencia de enmascarados y dedicado 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 Oró.

encubierta por la superposición de categorías procedentes de la ideología dominante que congelan la preferencia sexual en una identidad que podríamos calificar 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 vinculados por equivalencias forzosas en la visión del mundo dominante, se muestran independientes en la experiencia de los miembros del xangô; 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; alguien con una anatomía masculina, que tiene dos santos hombres y sólo se relaciona como *okô* con sus compañeros sexuales, estará cerca del polo masculino, mientras que otra persona con una anatomía femenina, dos santos femeninos y que sólo "gusta" de hombres, se encontrará próxima al polo femenino. Además, si la primera de estas personas tiene a Ogum como primer santo, estará aún más cercana al polo correspondiente, y si la segunda tiene a Oxum como dueña de la cabeza, quedará más próxima al extremo femenino. 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 espíritus de los muertos o *eguns*.

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 matrimonio mismo, son simplemente una expresión, una consecuencia de una estructura subyacente más profunda. A mi juicio, el principio ordenador de esta estructura profunda [...] es la distinción universal entre macho y hembra, y el matrimonio es un aspecto de la relación consiguiente entre estas dos categorías (1971, p. 70).

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 mi parte, me valgo del argumento de que la experiencia de la esclavitud puede haber alterado la oposición estructural entre los conceptos de masculino y femenino 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 desalojaban al casamiento de su posición central en la estructura social. De hecho, la familia negra se deshizo 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. 37) sino que, además, la mayor parte de la población esclava jamás se casó ni vivió en uniones consensuales estables:

Antes de 1869 [...] la ley no daba protección alguna a la familia esclava en el Brasil [...] un vigoroso comercio interno de esclavos deshizo muchas familias, se tratara de uniones legitimadas por la Iglesia o no. 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

incluso casos en los cuales los propietarios vendieron a sus propios hijos tenidos con mujeres esclavas (Degler, 1971, p. 38). Durante un largo período histórico, la gran mayoría de los esclavos no formó uniones estables ni familias. 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 derivaría, 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 ya 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 restringieron *ex profeso* 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 nunca llegó a haber mujeres esclavas y, en la mayoría de los casos, los hombres fueron, con mucho, más numerosos que ellas (Degler, 1971, p. 66).

En el Brasil, ese desequilibrio acarrió otras dos consecuencias. Una de ellas fue una mayor cantidad de esclavos fugitivos, lo cual incidió en la ya vasta movilidad horizontal (geográfica) de la población negra en este país, mientras que en los Estados Unidos,

[...] al estar los esclavos más o menos distribuidos en unidades familiares, huir significaba para uno de ellos una gran pérdida personal, ya que debía dejar atrás a mujer e hijos (Degler, 1971, p. 67).

La otra consecuencia probable fue tal vez la curiosa disminución, tantas veces mencionada en la literatura, de la población negra del Brasil (Fernandes, 1969; Saunders, 1958; Bastide, 1974b; en Hutchinson, 1965, se encontrará una visión crítica). El desequilibrio aludido puede haber influido sobre las

concepciones 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 podemos 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 caracterizaban las relaciones entre hombres y mujeres de las dos razas enfrentadas por la esclavitud. Otros autores como Bastide (1972b, 1974a), Fernandes (1969), Soeiro (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 Caribe, 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 aberrantes 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 estas familias 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). Ellas estaban exclusivamente destinadas al papel reproductor y en muchas circunstancias observaban con impotencia y resentimiento a sus maridos buscar placer en la compañía de esclavas (la obra de Gilberto Freyre menciona crueles casos de venganza por este motivo).

En tercer lugar, las relaciones entre las mujeres y los hombres de raza negra también eran tensas y a la escasez numérica 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 transformarse en una responsabilidad y una carga para ellos. Así, muchas mujeres negras se negaban a casarse o intentar cualquier tipo de unión con esclavos o sus descendientes. Por otro lado, cuando los hombres negros adquirían 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 "desventaja" 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 ulteriores liberaron a la mujer esclava y sus descendientes de una relación de subordinación con respecto a sus pares, 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 poderosos. Siguieron disponiendo de estos recursos para su supervivencia, incluida la posibilidad de apelar al comercio ocasional del sexo en situaciones de necesidad, aun después de terminada la esclavitud, mientras que los hombres fueron masivamente 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 sufra menos o quede menos expuesta que la de los hombres cuando se derrumba el orden social, mientras que la destrucción social desarraiga violentamente a la personalidad masculina de las empresas del gobierno, la propiedad y la guerra, prestigiosas e intrincadas aunque socialmente secundarias. Bajo el régimen de la esclavitud, entonces, los hombres negros experimentan una humillación probablemente más profunda e inconsolable que las mujeres (Landes, 1953, p. 56).¹¹

En realidad, las leyes de la esclavitud socavaron 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

¹¹ En este punto, una digresión. Siento la tentación de relacionar esta cita de Ruth Landes, por un lado, con su caracterización del candomblé de Bahía como un ejemplo de matriarcado (1940) y, por otro, con su sensibilidad ante la cuestión femenina y una postura de vida que la llevó a sufrir enemistades e incomprensión entre los antropólogos de la época, no sólo brasileños sino también norteamericanos. En Landes, 1970, se encontrará una descripción de las dificultades que debió superar, como etnógrafa y como autora (véase también Carneiro, 1964, pp. 223-231). Resonancias de la animosidad contra ella también pueden advertirse en la reseña de Herskovits (1948) de su libro *A Cidade das Mulheres*.

e hijos y fueron desalojados 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 *pater familias* 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 plano cultural y las expectativas sobre su papel en el plano 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. Florestam Fernandes atribuyó el llamado “erotismo” del negro brasileño a la desorganización social resultante de su condición; si bien discrepo con el tono valorativo de sus expresiones, vale la pena citarlas:

[...] había relaciones heterosexuales entre hermanos y hermanas y entre primos y también se formaban parejas y grupos homosexuales de los cuales podían participar amigos del vecindario [...] Privados de las garantías sociales que merecían y necesitaban con urgencia, y separados de los centros de interés vitales para el crecimiento económico y el desarrollo sociocultural, descubrieron en el cuerpo humano una fuente indestructible de autoafirmación, resarcimiento del prestigio y autorrealización [...] Ninguna disciplina interna o externa sublimó la naturaleza emocional o el significado psicológico del placer sexual [...] la esclavitud derribó esas barreras [...] al impedir la elección de compañeros y hasta los momentos de encuentros amorosos, forzar a una mujer a servir a varios hombres y alentar el coito como un mero medio de aliviar la carne [...] El hecho de que el sexo se convirtiera en el tópico 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 con claridad la falta de ciertas influencias socializadoras originadas y controladas por la familia [...]; pero la familia no consiguió 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 lazos de solidaridad. Esto puede confirmarse históricamente con una simple referencia a la principal política de la sociedad propietaria y esclavista del Brasil, que siempre procuró impedir la vida social organizada de la familia entre los esclavos (Fernandes, 1969, pp. 82-85).

Tal vez el cambio del comportamiento sexual de los afrobrasileños en comparación con sus antepasados africanos y, en particular, la frecuencia de las conductas homosexuales característica 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 primeros. Esta igualdad fue la resultante de la virtual erradicación de la familia, ya que cada individuo era propiedad de un amo. Esta sujeción directa al propietario y el desaliento sistemático de la procreación anularon legalmente cualquier forma de organización jerárquica tradicional 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 menos socializada de todas las sociedades posibles: una sociedad en la cual tanto las viejas instituciones africanas como las nuevas instituciones lusobrasileñas sólo pudieron dejar huellas superficiales. Si así fue, sería comprensible que la verdadera naturaleza indiferenciada de la pulsión sexual se liberara de la represión impuesta por la cultura para traslucirse en las prácticas de los miembros de esos grupos.

Al reseñar críticamente el tratamiento reservado por Lévi-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 en categorías de género para garantizar el coito, Lévi-Strauss se acerca peligrosamente a afirmar que la heterosexualidad es un proceso instituido. Si los imperativos biológicos y hormonales fuesen tan determinantes como los supone la mitología popular, no sería necesario promover uniones heterosexuales por medio de la interdependencia económica (Rubin, 1975, p. 180).

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 caracterizados como 'femeninos' en la versión local y, en las mujeres, de los rasgos localmente definidos como 'masculinos', con la finalidad cultural de oponer unos 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 “camisa de fuerza del género” (*ibid.*, p. 200). Esos sistemas sexo/género “no son emanaciones ahistóricas 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. 33-45, se encontrará la reseña del registro antropológico sobre los casos más conocidos) y otras, incluso el casamiento entre personas del mismo sexo (es clásico el ejemplo relatado en la literatura por Evans-Pritchard, en 1945 y 1951; véase la reseña sobre el tema en O’Brien, 1977), esto no altere el proceso mismo de “generalización” ya que, para existir, estas parejas deben, otra vez, transformarse en equivalentes sociales de las parejas heterosexuales, es decir, traducir su relación en términos de género. Sus miembros son vistos, entonces, como hombres y mujeres sociales: “una unión de sexos opuestos socialmente definidos” (Rubin, 1975, p. 181) o un casamiento “entre los roles conceptuales de hombre y mujer” (Rivière, 1971, p. 68).

Sin embargo, en el caso brasileño, los factores que acabo de vincular al régimen esclavista pueden haber determinado un relajamiento de los imperativos que, tradicionalmente, rigieron la construcción del género y la consiguiente determinación 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, Ortner y Whitehead sugieren que “en sí mismo, 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” (Ortner y Whitehead, 1981, p. 16). De acuerdo con estas autoras, las estructuras de prestigio son tan relevantes para “generizar” la sociedad que la forma misma adoptada por la sexualidad depende de ellas. Así, el erotismo está tan condicionado por preocupaciones 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. 24). Si fuera así, es posible que el derrumbe de la estructura jerárquica familiar y la consiguiente nivelación de las relacio-

nes entre hombres y mujeres esclavos haya tenido un efecto liberador sobre su erotismo. El hecho de que los esclavos, en especial los hombres, tuvieran poco acceso a las estructuras de prestigio vigentes, motivó quizá 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 negras o mulatas, los casamientos racialmente mixtos fueron y siguen siendo muy raros; podemos decir que la mezcla de las dos sociedades nunca fue efectiva en el plano institucional y los negros, como grupo social, fueron mantenidos masivamente al margen de las estructuras de prestigio existentes y de las familias de la sociedad blanca brasileña (véase, por ejemplo, Ianni, 1972, pp. 123-129, 137). 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 formas prescriptas de expresión se hayan liberado del filtro ideológico que transforma el erotismo en medio apto para la negociación de prestigio.

Por lo tanto, si no desapareció, el énfasis en la heterosexualidad probablemente se debilitó y, tal como se desprende del análisis de Rubin, cuando los mecanismos de la cultura dejaron de promoverla 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 psicoanalítico del *cafuné*,¹² Bastide sugiere que constituyó una sublimación de la inclinación homosexual entre las mujeres y menciona la presentación de abundantes denuncias de lesbianismo 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 islamizados 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. 93-94). Y agrega que la práctica contemporánea de atribuir santos femeninos 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) hizo un relevamiento de los casos de homosexualidad en el Brasil colonial y esclavista. João Silvério Trevisan también brinda abundantes ejemplos de las acusaciones de sodomía y homosexualidad en los tribunales coloniales de la Inquisición y sostiene la

¹² Cosquillas placenteras que las esclavas hacían a sus amas en la cabeza, originadas en el movimiento de los dedos para despiojarlas.

tesis de que el vigor de un "deseo indómito" (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 numérica de los homosexuales apoyándose en aspectos contemporáneos de los cultos afrobrasileños en Bahía (Landes, 1940), Recife (Ribeir, 1969) y Belém (Fry, 1977). En el primer caso, Landes supone que, por ser el culto un "matriarcado" (las mujeres son poderosas en su papel de madres de santo), "el candomblé brinda 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 manierismos o identificarse con deidades femeninas" y es un 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 desvíos sexuales" (1969, p. 119); la visión prejuiciosa del autor resulta evidente en los términos de su argumentación. Por último, Fry, inspirado en Mary Douglas, Peter Brown e Ioan Lewis, sugiere que, a causa de la relación de los poderes mágicos con la periferia de la sociedad, no sorprende que éstos también se asocien a personas definidas como marginales (1977, pp. 120-121). Todos estos autores señalan, en algún punto de sus argumentos, que los hombres pueden bailar poseídos 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 homosexualidad femenina.

Por mi parte, veo la homosexualidad masculina y femenina como parte de la gama de comportamientos normales de los componentes de las casas estudiadas y, por ello, me parece apropiado buscar la raíz de esta peculiaridad en la historia del grupo. Quiero advertir que esto no significa procurar una explicación para la homosexualidad en sí misma, que forma parte de la naturaleza del hombre, sino tratar de entender por qué lo que contraviene las normas de la sociedad brasileña no transgrede las normas del xangô. 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 xangô de la tradición nagô de Recife.

Aún resta analizar de qué manera ciertos factores como los que pretendí dilucidar pueden haber afectado esas mismas categorías y los comportamientos ordenados por ellas entre clases que no sufrieron la experiencia directa del sometimiento 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 sólo 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 homosexualidad 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 crianza con sus hijos de crianza, fueran las constituidas por la familia de santo. De manera consecuente, la ideología, las normas y las prácticas de los miembros del culto relativizan los datos biológicos relacionados con el sexo y el nacimiento. 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 vimos al principio de este trabajo, todas estas nociones y valores están representados en las descripciones de los *orixás* 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 afronorteamericano, Mintz y Price verifican que los esclavos,

[...] enfrentados a la ausencia de parientes verdaderos [...], modelaron de todos modos sus nuevos vínculos sociales de acuerdo con los lazos del parentesco, tomando prestados con frecuencia los términos utilizados por sus amos para designar su relación con personas de la misma edad y otras más viejas: *bro*, *uncle*, *auntie*, *gran*, etc. (Mintz y Price, 1976, p. 35).

En realidad, esas personas, que a veces tenían que soportar “imposiciones terribles y en general inevitables”, así como “el poder total” de los amos, necesitaron “engendrar 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 menudo transitorio, acaso fue también el antecedente de la familia de santo en el Brasil. Por otra parte, la separación de madres e hijos, de acuerdo con los intereses del tráfico, o la imposibilidad de aquellas de criarlos debido al duro régimen de trabajo, las enfermedades y la

muerte prematura, pueden haber originado el valor positivo atribuido al parentesco de crianza por encima de lo que ellos califican de parentesco “legítimo”, esto es, biogenético. 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 asimismo uno de los orígenes 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 empero los términos 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 Bem, 1979, p. 1052) tiene carácter histórico o es inmanente a 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. 211-212), aunque el contenido asociado a ellas dependa de influencias ambientales externas. Con respecto a esta cuestión, Lipsitz Bem adopta la posición exactamente contraria, al señalar que la práctica de la heterosexualidad y la “omnipresente insistencia de la sociedad en la importancia de la dicotomía de género” llevan a los individuos a “organizar la información, en general, y sus ideas de sí mismos, en particular, en términos de género” (Lipsitz Bem, 1981, p. 362). Así, esta autora argumenta que, en una sociedad constituida por individuos andróginos —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 deberán dejar de tener género y la sociedad tendrá que dejar de proyectar el género en situaciones que son irrelevantes para la genitalidad [...] Quedarán

eliminados los imperativos artificiales del género sobre la combinación singular de temperamento y conducta propia de cada individuo (Lipsitz Bem, 1981, p. 363).

Como demostré, el desaliento 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 andrógina” postulada por Lipsitz Bem. Sin embargo, invalidando la predicción de la autora, el esquema cognitivo de género no desapareció pero sí 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 “movilidad de género” —en lugar de lo que Lipsitz Bem 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 parecería ser lo que Patricia Birman 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 (Birman, 1985, p. 20).¹³

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 o la práctica sexual como “una esencia”, “una parte de la naturaleza humana” o “inherente” [...] En otras palabras, se considera que lo sexual tiene que ver con una caracte-

¹³ Birman llega a esta conclusión tras examinar casos de posesión por Pomba-Gira, pero identifica un tipo de ambigüedad semejante —en el sentido de la inclusión de atributos dispares en la personalidad— a lo que caracterizo aquí como movilidad o transitividad de género.

ristica permanente basada en la constitución biológica de la persona. Es fijo e inmutable (Ettorre, 1980, p. 26).

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 Schneider, 1977, denominó "sustancia física compartida" o "emparentamiento biológico") como 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 sexo/género 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 crianza. 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 un *orixá* guerrero y defensor de la justicia.

Con su relativización de lo biológico y su peculiar tratamiento de la identidad de género, los miembros del xangô postulan la independencia de la esfera de la sexualidad y dejan traslucir la premisa implícita de la fluidez y libertad del deseo humano, subordinables sólo con dificultad a categorías esenciales o identidades rígidas. Esa premisa acerca el pensamiento del xangô al pensamiento occidental contemporáneo que descubre el "nomadismo" del deseo y recela de cualquier intento de "reterritorialización" de lo sexual en el cual "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 afinidad, tantas veces mencionada en la literatura, entre este tipo de culto y la vivencia homosexual.

Bibliografía

Archer, John y Barbara Lloyd (1982), *Sex and Gender*, Londres, Penguin.

Augras, Monique (1983), *O Duplo e a Metamorfose. A Identidade Mítica em Comunidades Nagô*, Petrópolis, Vozes.

Bastide, Roger (1945), *Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto*, Rio de Janeiro, O Cruzeiro.

— (1959), “Psicanálise do cafuné”, en *Sociologia do Folclore Brasileiro*, San Pablo, Anhambi.

— (1972), “Dusky Venus, black Apollo”, en P. Baxter y B. Sansom (comps.), *Race and Social Difference*, Londres, Penguin.

— (1973), “Le principe d’individuation”, *Colloques Internationaux du CNRS* 544, *La Notion de personne en Afrique noire*, pp. 3-43.

— (1974a), “Introduction”, en Roger Bastide (comp.), *La Femme de couleur en Amérique Latine*, París, Anthropos.

— (1974b), “Les données statistiques: Brésil”, en Roger Bastide (comp.), *La Femme de couleur en Amérique Latine*, París, Anthropos.

— (1978), *O Candomblé da Bahia*, San Pablo. Companhia Editora Nacional.

Binon-Cossard, Giselle (1981), “A filha de santo”, en Carlos E. Marcondes de Moura (comp.), *Olórisà. Escritos sobre a Religião dos Orixás*, San Pablo, Agora.

Carvalho, José Jorge (1984), “Ritual and music of the Sango 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.

Ettorre, Elizabeth M. (1980), *Lesbians, 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), *Kinship 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 (1942), “The negro family in Bahia, Brazil”, *American Sociological Review* 7 (4), pp. 465-478.

— (1943), "Rejoinder" al artículo de M. Herskovits, "The negro in Bahia, Brazil", *American Sociological Review* 8 (4), pp. 402-404.

Freud, Sigmund (1962), *Three Contributions to the Theory of Sex*, Nueva York, Dutton. [Traducción castellana: *Tres ensayos de teoría sexual*, en *Obras completas*, vol. 7, Buenos Aires, Amorrortu, 1978.]

Freyre, Gilberto (1973), *Casa Grande e Senzala. Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal*, Rio de Janeiro, José Olímpio. [Traducción castellana: *Introducción a la historia de la sociedad patriarcal en el Brasil: Casa-Grande y Senzala*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977.]

Fry, Peter (1977), "Mediunidade e sexualidade", *Religião e Sociedade* 1, pp. 105-125.

Fry, Peter y Edward MacRae (1985), *O que é Homossexualidade*, San Pablo, Abril/Brasiliense.

Giddens, Anthony (1979), *Central Problems in Social Theory*, Londres, The Macmillan Press Ltd.

Herskovits, Melville J. (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), "Colour, social status and fertility in Brazil", *América 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* 25, 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. LXII, 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.), *Olórisà. Escritos sobre a Religião dos Orixás*, San Pablo, Agora.

Lévi-Strauss, Claude (1971), "The family", en H. Shapiro (comp.), *Man, Culture and Society*, Londres, Oxford University Press. [Traducción castellana: "La familia", en *Hombre, cultura y sociedad*, México, FCE, 1993.]

— (1983), *El hombre desnudo*, México, Siglo XXI.

Lipsitz Bem, 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. 634-643.

— (1979), "Theory and measurement of androgyny: a reply to the Pedhazur-Tetenbaum and Locksley-Colten critiques", *Journal of Personality and Social Psychology* 37 (6), pp. 1047-1054.

— (1981), "Gender schema theory: a cognitive account of sex typing", *Psychological Review* 889 (4), pp. 354-364.

Miller, Jean Baker (1979), *Towards a New Psychology of Women*, Londres, Penguin. [Traducción castellana: *Hacia una nueva psicología de la mujer*, 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), “Os sodomitas no Brasil colonial”, Salvador, mimeografiado.

Motta, Roberto (1977), “Proteína, pensamento e dança. Estratégias para novas investigações antropológicas sobre o Xangô do Recife”, PIMES, *Comunicação de Cultura e Economia da Universidade Federal de Pernambuco* 16, pp. 13-29.

O'Brien, Denise (1977), “Female husbands in southern Bantu societies”, en Alice Schlegel (comp.), *Sexual Stratification. A Cross-Cultural View*, Nueva York, Columbia University Press.

Ortner, Sherry B. y Harriet 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.

Otterbein, 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, Macgibbon and Kee.

Perlongher, Néstor (1986), “O Michê é homossexual?, ou: A política da identidade”, comunicación presentada en la XV Reunión de ABA, Curitiba.

Ribeiro, René (1945), “On the amaziado 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 de la Société des Américanistes* LVIII, pp. 109-119.

— (1970), “Psicopatologia e pesquisa antropológica”, *Universitas* 6/7, pp. 123-134.

— (1978), *Cultos Afro-Brasileiros do Recife*, Recife, UNPS.

Rivière, Peter (1971), “Marriage: a reassessment”, en Rodney Needham (comp.), *Rethinking Kinship and Marriage*, Londres, Tavistock Publications.

Rubin, Gayle (1975), “The traffic in women notes on the ‘political economy’ of sex”, en Rayna Rüter (comp.), *Toward an Anthropology 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, J. V. D. (1958), *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. Kemnitzer y D. Schneider (comps.), *Symbolic Anthropology*, Nueva York, Columbia University Press.

Segato, Rita Laura (1984), "A folk theory of personality types: gods and their symbolic representation by members of the Sango cult in Recife, Brazil", tesis de doctorado, Belfast: The Queen's University of Belfast.

Silverstein, Leni M. (1979), "Mãe de todo mundo: 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.

Soeiro, Susan A. (1974), "The social and economic role of the convent: women and nuns in colonial Bahia, 1777-1800", *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.

Tanner, Nancy (1974), "Matrifocality 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, João Silvério (1986), *Devassos no Paraíso*, San Pablo, Ed. Max Limonad.

Verger, Pierre (1981), *Orixás. Deuses Iorubás na Africa e no Novo Mundo*, Salvador, Corrupio.

Williams, Jennifer A. (1979), "Psychological androgyny and mental health", en O. Hartnett, G. Boden y M. Fuller (comps.), *Women, Sex Role Stereotyping*, Londres, Tavistock Publications.

Williams, John y Susan Bennett (1975), "The definition of sex stereotypes via the adjective check list", *Sex Roles* 1 (4), pp. 327-337.

8. GÉNERO, POLÍTICA E HIBRIDISMO EN LA TRANSNACIONALIZACIÓN DE LA CULTURA YORUBA*

Por lo general las teorías antropológicas hablan más sobre los antropólogos que sobre su disciplina (Edmund Leach, 1966).

[...] all 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, better, 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 yoruba y, pese a sus diferencias, vinculo 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 entiendo como el factor género en la difusión de la cosmología yoruba. 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 yoruba. 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 anatómicos, 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 – nacional e interesadamente – y muestro que, de modo bastante independien-

* Con el título *The Gender Factor in the Yoruba Transnational Religious World*, este texto fue presentado en sesión plenaria durante la Conferencia Internacional de Académicos de las Ciencias Sociales en Estudios de Religión que tuvo lugar en Houston, Texas, en octubre de 2000.

te, los tres autores, yo entre ellos, colocaron los complejos temas de género en el centro del debate sobre la visión del mundo yoruba. Retomo allí sucintamente lo que escribieron para tratar de revelar cómo la posición (étnica y nacional) 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 bloques de contexto social que ese proceso de difusión diseminó desde el África hacia el Nuevo Mundo inicialmente 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 ideario de género no esencialista, que permitió y permite la maleabilidad adaptativa de las relaciones familiares, sexuales y afectivas en las condiciones severísimas que los afrodescendientes tuvieron que soportar.

Tres antropólogos en el debate sobre el género en el mundo religioso yoruba

Haré referencia aquí a tres modelos interpretativos de las ideas yoruba de género tal como se expresan en los temas y en las prácticas religiosas. Los dos que tratan sobre los yoruba de Nigeria fueron formulados por Lorand Matory, 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, invierto aquí el 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 Discourses* 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 allí referencia al libro de Matory, de 1994, sobre tópico similar, citando apenas, y en dos párrafos que no exceden la extensión de una página, la tesis de maestría del autor, presentada en 1991.

En 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. 32). Desde su punto de vista, el colonialismo introdujo el vocabulario y las prácticas de género en la religión yoruba, y los académicos occidentales –y las feministas occidentales– equivocadamente identificaron la existencia del género en esa cultura: “[...] la interpretación usual de las categorías yoruba *obinrin* y *okunrin* 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. 32-33). Eso es así en la interpretación de Oyeronke, porque, como ella misma argumenta:

1) “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). *Enyan* es [en yoruba] una palabra neutra, sin género, para todos los humanos (diferente de hembra ([fe] male) o mujer ([wo] man)” (1997, p. 33).

2) “*Obinrin* no es una categoría jerárquicamente ordenada en relación con *okunrin* (ambas comparten la misma raíz neutra *rin*).”

3) Ellas son solamente aplicables a adultos. Niños son todos *omode*. Animales machos y hembras son denominados *ako* y *abo*. Plantas son *abo* cuando producen brotes.

“Así – dice en la página 33– en este estudio, los términos básicos *okunrin* y *obinrin* son mejor traducidos cuando son referidos al macho anatómico y a la hembra anatómica respectivamente, pues se refieren apenas a diferencias fisiológicamente marcadas y no tienen connotaciones jerárquicas [...]”

Oyeronke habla también de “ana-scx”: *ana-machos* y *ana-hembras* (1997, p. 34):

[...] 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 sociales. A diferencia de “macho” o “hembra” en el Occidente, las categorías *obinrin* y *okunrin* eran exclusivamente categorías relativas a la anatomía y no permitían mayores suposiciones sobre personalidades o psicologías derivadas de esa distinción puramente anatómica. Esto era así porque no eran elaboradas como una relación de oposición entre sí y, en este sentido, *no eran sexualmente dimorfas* [cur-sivas mías] y consecuentemente no recibían atribución de género. En la antigua Oyo no connotaban jerarquía social ni expresaban masculinidad o femineidad, ya que esas categorías no existían ni en la vida ni en el pensamiento yoruba (*ibid.*).

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 un 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 célula ideológica estaría, en su opinión, ausente en el mundo yoruba previo a la colonización.

Con respecto a las divinidades del panteón, Oyeronke las sitúa en tres niveles. En el primer nivel está “*Oludumare* (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 cristiandad y del islamismo en el país yoruba” (1997, p. 140). Para apoyar esta afirmación, la autora cita fuentes que pretenden demostrar cómo los estudiosos de la época posterior a la cristianización pasaron a representar *Oludumare* con atributos masculinos y lo llamaron “Él”, usando la tercera persona en masculino, sin que nada los autorizara a hacerlo 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 *orixas*, sobre los cuales dice: “Aunque eran *orixas ana-machos* (anatómicamente masculinos) y *ana-hembras* (anatómicamente femeninos), 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 *orixas* de sexo anatómicamente distinto compartían algunas cualidades (la “ira”, dice ella, de *Xango* y *Oya*, por ejemplo), o que algunos mudaban 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 sincretizado con las imágenes de Santa Bárbara en Cuba, y São João en el Brasil; y de *Oya* (Iansã) se dice que fue hombre (macho) en el pasado mítico, y pasó a ser mujer (hembra) después de tornarse esposa de *Xango*.¹ En Bahía, *Logunede* es mitad del año masculino

¹ Cf. Segato, Rita. “Iemanjá y sus hijos: fragmentos de un discurso político para comprender Brasil”, En *Santos e Daimones: el Politeísmo Afro-brasileño y la Tradición Arquetipal*, Editorial de la Universidad de Brasilia, 1995a.

y la otra mitad femenino. Pero no considero que esto, como mostraré, sea una evidencia de la inexistencia de una construcción simbólica marcada por el género en esta cultura sino, justamente, un *comentario* 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 *orixas*, 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 mítica los *orixas* tenían cuerpos marcados por el dimorfismo anatómico y predicados 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 ancestrales “[...] machos y hembras, venerados por los miembros de cada linaje y reconocidos anualmente en el ritual de enmascarados del *Egungun*”.

“[...] el oficio sacerdotal dedicado a los varios dioses podía ser ejercido por machos y hembras [...]. La religión Yoruba, así como la vida civil Yoruba, no articuló el género como una categoría [...]. Los roles de *orixas*, sacerdotes y ancestrales 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: *omo* significa niño, cría (1997, pp. 40-41); sólo más tarde, a partir del siglo XIX, “*omokunrin* (niño) y *omobinrin* (niña), hoy términos corrientes, pasaron a indicar *ana-sexo* 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 llama a alguien *Iya* (madre) o *baba* (padre), *obinrin* (mujer) o *okunrin* (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 tengan hijos”. *Iya* (madre) o *baba* (padre)

[...] no son exactamente categorías de paternidad 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 oponen binariamente ni son construidas una en relación con la otra" (1997, p. 41).

Con esto la autora enfatiza que el predicado de edad relativa y de mayoría es más relevante, en vocativos como *Iya* o *baba*, que las implicaciones de género que estas dos palabras parecen connotar.

Por lo tanto, Oyeronke no tiene dudas de que en el universo yoruba *la senioridad prevalece sobre el género, y puede inclusive introducir inversiones en el orden del género si lo observamos desde la perspectiva de género occidental*. Por ejemplo, una *obinrin* mayor o investida con una posición religiosa puede ser considerada *padre* de un *okunrin*. Oyeronke recorre las observaciones de Johnson² para describir la relación entre el soberano de *Oyo* y la *obinrin* oficial del palacio que comanda el culto a los espíritus de los reyes difuntos:

[...] el rey la considera como su padre y se dirige a ella como tal [...]. Se arrodilla al saludarla y ella retribuye el saludo arrojándose, nunca reclinándose sobre el codo como es costumbre de las mujeres cuando saludan a sus superiores. El rey no se arrodilla ante ningún otro que no sea ella, y se postra delante del dios *Xango* y de aquellos que se encuentran poseídos por esta divinidad, llamándolos "padre" (1997, pp. 37-38).

Como mostraré más adelante, *una estructura impresionantemente similar a ésta puede ser encontrada en el culto Xango en Recife, Brasil; sin embargo, mi interpretación resulta 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 *dobalé* está desconectado de la anatomía de un modo aún más radical que en el mundo yoruba africano. En el *dobalé* 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 desafío 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 los roles reproductivos distintos de *obinrin* y *okunrin* sin usarlos para crear una jerarquía social. En la lógica cultural yoruba, la biología es limitada a cuestiones como el embarazo, que tiene que ver directamente con la reproducción [...]. A eso llamé una distinción sin diferencia social (1997, p. 36).

Los términos *obinrin* y *okunrin* indican meramente las diferencias fisiológicas entre las dos anatomías cuando ellas tienen que ver con procreación e intercambio [sexual] [...] y no indican categorías de género que connotan privilegios y desventajas sociales. Además, *no expresan dimorfismo sexual*, porque la distinción que indican se refiere exclusivamente a las cuestiones relativas a la reproducción (1997, pp. 34-35).

Un superior es superior independientemente del tipo de cuerpo que presenta. [...] *Ori* [la cabeza, el principio vital] no tiene género (1997, p. 38).

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, independizados 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 anatomía en la división del trabajo ritual. Es justamente el ritual —y no la cópula o intercambio sexual— lo que reproduce los linajes religiosos africanos en el Brasil y, significativamente, la división de los roles rituales por género es el único ámbito 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 anatómicas 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 África espiritual, y no biológica ni racial. Sólo cuando lo encaramos 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, vehiculiza un pensamiento convencional y acrítico.

Si, por un lado, la reproducción y la continuidad del África en el Brasil se procesan a través de roles rituales anatómicamente distribuidos, por otro 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”, operativa 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 *ashé* e inculada 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 proseguir interminablemente dando ejemplos de un ambiente de género que opera con libertad en relación con el dato anatómico y en el que las nociones yoruba descritas por Oyeronke pueden ser vívidamente reconocidas. Sin embargo, lejos de encontrarse ausente, un claro esquema de género da el vocabulario para categorías importantes de la vida social, aunque subvirtiendo el sistema occidental.*

Por otra parte, Oyeronke incurre en innumerables contradicciones. Una de ellas, por ejemplo, cuando, mientras niega cualquier connotación de género en las palabras *oko* y *aya*, traza la equivalencia de esos términos con posiciones en el ambiente familiar. Así, sostiene: “[...] *la traducción de aya como ‘esposa’ y oko como ‘marido’ impone construcciones sexuales y de género que no forman parte de la concepción yoruba*” (1997, p. 44). Y aduce: “[...] *oko y aya [son, respectivamente] dueño / de dentro y no-dueño / de fuera [haciendo referencia a la virilocalidad vigente en la cultura] en relación con el ilé como espacio físico y símbolo del linaje. Tal posición relativa de dentro / de fuera era jerarquizada [cursivas mías] con el de dentro, siendo el término sénior, privilegiado*”. Entonces, clara e innegablemente, 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* –maridos, señores– para la nueva esposa que llegaba –*aya*–, aunque ella supuestamente tenía una relación marital sólo con su cónyuge; 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 heterosexual*” (sic, mis cursivas), y cuando un *oko* ana-hembra (*anafemale* sénior) reclamaba derechos de herencia sobre la viuda, el acceso sexual pasaba a uno de sus hijos ana-machos (*anamales*).

Significativamente, Oyeronke nos 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 aya (esposas) de ningún ana-macho (anamale) o ana-hembra (anafemale). Ellos sólo podían ser aya para los orixas a los cuales prestaban culto y recibían en posesión, lo que

quiere decir que los machos anatómicos no cruzaban la frontera decreciente de género en el campo social. Definitivamente, entre los Yoruba precoloniales, los machos anatómicos estaban conectados a una condición de estatus y prestigio que no combinaba con el papel social propio de esposa, excepto bajo el comando de las divinidades. Nos sorprende que un punto de tal importancia, con todas sus consecuencias, pase completamente inadvertido por la autora. Lo que, creo, termina por significar una seria limitación a la eficacia de su modelo.

No obstante, a pesar de las dificultades etnográficas que su modelo no consigue superar o, quizá, precisamente por no conseguir superarlas, la autora 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 Iorubá 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 para el sur, en los nuevos territorios de la Argentina y del Uruguay.

Lorand Matory

Lorand Matory publicó *Sex and the Empire that is no more* en 1994, cuando era profesor asistente de Antropología y Estudios Afroamericanos en la Universidad de Harvard. Su texto también ofrece un testimonio de la existencia de una compleja construcción de género en el mundo Oyo (Yoruba) tradicional. Él también hará 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 asociadas a una condición de casi inefabilidad— por medio de la formulación de un modelo basado en la idea de “transvestimiento”. Sin embargo, Matory afirma que “las mujeres preservan la imagen paradigmática de la mujer casada (*married wifeliness*) no sólo en las religiones de los *orixas*, sino a través de todo el espectro religioso Yoruba” (Matory, 1994, p. 108).

En el modelo de Matory, lo que él denomina ‘iconografía sartoral’,³ un ritual diacrítico (idiosincrático) de género y gestos asociados con el trabajo marcan lo que es propio de las mujeres —la ropa que usan o tallas/esculturas/figuras de mujeres “que se arrodillan para ofrecer servicio y sacrificio, cargar fardos en la cabeza y/o amarrar un bebé a la espalda” (1994, p. 108). Pero a pesar de su estricta dependencia de estas marcas emblemáticas —y no anató-

³ [Lo que arregla, relativo a sastre —de costura o sutura—]

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, estatutaria 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— defiende 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’ irreductible 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 (*iyawo*) no sólo para el hombre que ella desposa (*okogidi*), 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 *júnior*, 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 toman 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 sénior (*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, reirse 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 Matyory 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-*Orixanlá* (*Obatálá* en Cuba), un patriarca, que, a pesar de su personalidad en última instancia vengativa, no ejerce su prerrogativa de autoridad sobre los otros *orixas*, ya que es lento y débil. Una madre -*Yemanjá*- 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-Osum. Una diosa de la fertilidad -Osum-, 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 -*Orixanlá*- que cría muy amorosamente una hija, su preferida, que sin embargo es fruto de su mujer -*Yemanjá*- en un caso de infidelidad con un dios más poderoso -*Orunmilá*-. Iemoja. Una esposa -*Jansan* (*Oya*- 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 -*Yemanjá*-, 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 -*Orixanlá*-, 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 conversión 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 patriarcales 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 y ni siquiera corroe 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 comento, 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 predicaciones 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 corroe 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 cefálico" 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 apuntan 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 inequívocamente se vinculaban 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 críptica 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 (Dianteill, 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 período 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 *orixas* 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 *orixas* 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 *oko/obin* 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 predicado por el género, y la anatomía ideal, paradigmática de los *orixas* opera como el significante de esa diferencia. Al mismo tiempo, la androginidad y la transitividad de género también se encuentran presentes en el sistema, incorporadas en la mitología de algunos *orixas*: en Bahía, *Logunedé* 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 descrita por Oyeronke. Aunque contemple 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 cito, 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 androginia 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 androginia. 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 desarticuladas. 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 bajtiniana 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 *bricolage* 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 bajtiniana 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 (¡o ninguno!). El objeto híbrido, por otro lado, *retiene el semblante del símbolo de autoridad pero reevalúa su presencia ofreciéndole resistencia como significante de un Entstellung [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 hegemónicas 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 paradigmaticar 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 explicito 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 escondo 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, críptico, 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 hegemónico. 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 subvierten 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 *fuerza* 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 aprehensión 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). Diálogo 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.

Bibliografía

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.

Dianteill, Erwan (2000), *Des Dieux et des Signes. Initiation, écriture and divinitation 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*, Brasília, 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 [republished in 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 Arquetipal*, Brasília. Editora da Universidade de Brasília; 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*, 51/1, 1997, Estocolmo].

— (1991), "Uma Vocação de Minoria: A Expansão dos Cultos Afro-Brasileiros na Argentina como Processo de Re-etnização", *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 Arquetipal*, Brasília, Editora da Universidade de Brasília.

— (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* (republished in 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 Carcerária 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 emana 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 clasificatorias 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-straussiano 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, Tejas—, 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 *fratria* 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 fratrias*— 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 inculcado 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 preverante, 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 recíproca 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 *otro* 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-aliado 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 indelebiles; 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 miríadas de estereotipos vulgares enfatizan las violencias intermediarias 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 cíclicamente 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, terrorismos 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 prójimos 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 larguísima 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 defiende 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 redireccionamiento 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 sí 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 críptica, 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 anecdótico 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 quizá 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 inclusive de su propio apego a ella que el esclavo encuentra el camino de la libertad.

Bibliografía

Arendt, Hannah (1998) [1951], “Totalitarismo”, en *Origens 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
Viel 1444, Capital Federal
Tirada: 1.000 ejemplares

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 contrato 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. Sólo 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.



Universidad
Nacional
de Quilmes
Editorial

Prometeo | 3010

ISBN 987-558-018-X



9 789875 580183