

TRES FEMINISTAS MATERIALISTAS

COLETTE GUILLAUMIN, NICOLE-CLAUDE MATHIEU, PAOLA TABET

Racismo/Sexismo, Esencialización/Naturalización, Consentimiento

Co-Dirección:
MARIE-CLAIRE CALOZ-TSCHOPP (Suiza)
TERESA VELOSO BERMEDO (Chile)
VOLUMEN II

EDICIONES ESCAPARATE

COLETTE GUILLAUMIN, socióloga, **NICOLE-CLAUDE MATHIEU**, antropóloga, **PAOLA TABET**, antropóloga, son tres feministas materialistas que componen un colectivo de trabajo sobre las relaciones sociales de sexo. Han escrito numerosos libros basados en investigaciones cada una en su campo en ciencias sociales, trabajando en el CNRS, HESS (Francia), la Universidad de Calabria (Italia). Han trabajado sobre las formas arbitrarias de clasificación, la ideología racista (Guillaumin, racismo, sexismo), sobre el estudio de las relaciones entre feminismo y antropología, la anatomía política, analizando las categorizaciones y la ideología del sexo (Mathieu), las relaciones sociales de sexo y el racismo, sobre la división sexual del trabajo, la reproducción y la sexualidad (Tabet).

TRES FEMINISTAS MATERIALISTAS

COLETTE GUILLAUMIN, NICOLE-CLAUDE MATHIEU, PAOLA TABET

VOLUMEN II

RACISMO/SEXISMO, ESENCIALIZACIÓN/NATURALIZACIÓN, CONSENTIMIENTO

Co-direccion
MARIE-CLAIRE CALOZ-TSCHOPP (SUIZA)
TERESA VELOSO BERMEDO (CHILE)

EDICIONES ESCAPARATE

Tres feministas Materialistas

Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tabet

Volumen II

Racismo/Sexismo,
Esencialización/Naturalización,
Consentimiento

Co-direccion
Marie-Claire Caloz-Tschopp (Suiza)
Teresa Veloso Bermedo (Chile)

Registro Propiedad Intelectual Nº 221.590
ISBN: 978-956-9065-17-0
Producción General: Miguel Soto Inostroza
Diseño de Portada : Pablo Valenzuela Jaccard
Grabado de portada (Fragmento): Jose Venturelli,
artista chileno exiliado en Ginebra, Suiza

©Colette Guillaumin
©Nicole-Claude Mathieu
© Paola Tabet

© Marie-Claire Caloz-Tschopp
©Teresa Veloso Bermedo

© Escaparate Ediciones

Concepción
www.escaparate.cl

Septiembre 2012
IMPRESO EN CHILE

Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada y transmitida por cualquier medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin autorización previa del editor.

TRES FEMINISTAS MATERIALISTAS

COLETTE GUILLAUMIN, NICOLE-CLAUDE MATHIEU, PAOLA TABET

VOLUMEN II

RACISMO/SEXISMO, ESENCIALIZACIÓN/NATURALIZACIÓN, CONSENTIMIENTO

Co-direccion
MARIE-CLAIRE CALOZ-TSCHOPP (SUIZA)
TERESA VELOSO BERMEDO (CHILE)

COLECCIÓN BORDES

Agradecimientos

Nuestros agradecimientos van especialmente a Colette Guillaumin, Paola Tabet y Nicole-Claude Mathieu que han hecho posible esta aventura editorial. El aporte de su largo trabajo colectivo es imprescindible para el conocimiento, la emancipación de las mujeres y también para construcción infinita siempre en camino de la generalidad de la política y de los derechos.

Agradecemos también a los autores así como a la traductora Marta Huertas que han hecho un trabajo de gran calidad.

Agradecemos también a la Colectiva Mujeres por la Memoria de Chile, que han colaborado activamente a este trabajo. Agradecemos al Colegio Internacional de Filosofía (CIPh) de París, que apoya el Programa Exilio, Creación Filosófica y Política en el cual se desarrolla la edición de los volúmenes en español y en francés.

Nuestro agradecimiento sincero por el apoyo editorial a las ediciones en Chile (ed. Escaparate) y en Europa (éd. L'Harmattan, Paris), y el apoyo financiero al proyecto y a la edición de la Ciudad de Ginebra (Suiza), Departamento de la Cultura y del Deporte , de la Fondation Paul Grüninger, Suiza, de la Fondation Prévention et Santé, Neuchâtel, Suiza, así como los aportes de donaciones privadas.

AVEC · LE · SOUTIEN
· · · · · · · · · · · DE · LA
VILLE · DE · GENÈVE



PROGRAMME DU CIPH, 2010-2016
EXIL,
CRÉATION
PHILOSOPHIQUE
ET POLITIQUE



FONDATION
prévention et santé



INDICE

PRÓLOGO VOL II
Conocer las relaciones sociales de sexo para (re)pensar el poder, la guerra, la generalidad de la política y de los derechos 11
Lejos de mi casa... pero ¿hasta dónde?
Pinar Selek 23
«Inventamos una nueva ceremonia »
Virginia Woolf 31
Transformar el silencio en palabras y actos (extracto)
Audre Lorde 35

Parte I
Aportes de las tres feministas materialistas Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, PaolaTabet; Essencialisacion/Naturalización, Racism/Sexism, Consentimiento 41

1. Practica del poder e ideas de naturaleza
1.a. Parte I, La apropiación de las mujeres 43
1.b. Parte II, El discurso sobre la naturaleza
Colette Guillaumin 81
2. Banalidad del mal y "consentimiento": no-derechos humanos de las mujeres
Nicole-Claude Mathieu 115
3. Del consentimiento de los/las dominados/as,
Nicole-Claude Mathieu 129
4. La gran estafa: intercambio, expoliación, censura de la sexualidad de las mujeres,
Paola Tabet 149

5.Raza y naturaleza: sistema de marcas
Idea de grupo natural y relaciones sociales
Colette Guillaumin 199
6.La noción de raza. Historia de la raza
Colette Guillaumin 223
7.Naturaleza e historia
A proposito de un materialismo
Colette Guillaumin 239

Parte II
Continuidad/discontinuidad de la Violencia y de la Guerra 251

8.Comprender la guerra y la política hoy
Del sueño utópico a la *praxis* de utopía distópica
La revolución de tres feministas materialistas
Marie-Claire Caloz-Tschopp 253
9. La responsabilidad del estado frente a las violaciones en tiempos de dictadura o de conflicto armado: romper el continuum de la violencia
Reflexiones a través de los ejemplos de la dictadura en Chile y el conflicto armado de la ex Yugoslavia
Emile Ouedraogo, Giselle Toledo 343
10. Luchadoras en tiempos de oscuridad: mujeres y resistencia en Colombia
Olga González 367
11. Avanzaré según el tamaño de mis raices
Antonieta Jiménez 381

Anexos 401
Lista de autoras y traductoras 403
Programa sobre el exilio del Colegio Internacional de Filosofía (CIPh)
Resumen informativo del Programa 411

PRÓLOGO VOLUMEN II

Conocer las relaciones sociales de sexo para (re)pensar el poder, la guerra, la generalidad de la política y de los derechos

Marie-Claire Caloz-Tschopp, Ginebra, (Suiza), Teresa Veloso, Concepción, (Chile).

«Ya ves, mirar bien, se aprende».
Diálogo, in *Hiroshima mon amour*,
película de Alain Resnais,
guión de Marguerite Duras (1959)

Los dos libros sobre tres feministas materialistas francófonas cuyo volumen II estamos presentando exponen una *revolución en marcha,* como lo escribimos en el prólogo del volumen I. Es la revolución del feminismo materialista que emergió en los años 1960[1], corriente a la cual pertenecen las tres autoras francófonas presentadas: **Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu y Paola Tabet.**

Ambos volúmenes exponen, dentro de las investigaciones feministas, una importante orientación que constituyó un gran avance en el debate teórico feminista y también en el debate teórico y político general. Uno y otro aportan herramientas para repensar muy concretamente la situación de las mujeres, desde lo más simple en la vida cotidiana hasta lo más complejo en la vida en sociedad.

En este volumen, la mayor parte de los textos son obras clave de las tres feministas materialistas francófonas. Otros autores establecieron líneas de diálogo con sus trabajos.

---

[1] El feminismo materialista se inspiró del marxismo y del materialismo histórico, integrando en sus análisis las relaciones sociales de sexo. Es conveniente recordar la importancia que tuvo para esas feministas el libro de Engels *L'origine de la famille, de la propriété et de l'Etat*, Paris, Ed. sociales, 1975 (1884).

Para un panorama completo de la corriente feminista materialista en Francia, también habría que citar especialmente a Monique Wittig[2], Christine Delphy[3], Colette Capitan,

Michèle Causse, Monique Plaza, Danielle Kergoat[4]. Esa corriente ha tenido desarrollo diversos en Italia, en otros países europeos, América Latina y Estados Unidos. La originalidad, inventiva y radicalidad del aporte específico de las feministas materialistas francófonas lo hacen merecedor de un amplio reconocimiento.

Tener el valor de abordar de frente la cuestión del poder de las mujeres, su lugar en el mundo, entablar una lucha teórica radical, les costó esfuerzos titánicos e innombrables, dificultades a las tres feministas materialistas. Ellas se consagraron a ese trabajo en un período clave de la historia europea y mundial (los años 1960). Durante un decenio, plantearon las bases de una creación colectiva, de una innovación de alcance mundial y luego profundizaron las brechas abiertas. Estamos en deuda con esa herencia que nos permite comprender lo que caracteriza las relaciones sociales de sexo y las relaciones de poder en general.

A través de sus textos, se nos propone repensar los espacios propios trabajados desde las relaciones sociales de sexo (vida cotidiana, trabajo, instituciones, conceptos, teorías, herramientas), articulados con los espacios generales de investigación, para describir, evaluar las relaciones de apropiación, explotación y dominación de las mujeres hoy en día, en el marco de la globalización actual. Dentro de una perspectiva crítica, se trata de evaluar los avances, los desacuerdos, los triunfos y los fracasos.

---

2 Wittig Monique, "On ne nait pas femme", *Questions féministes* no. 8, 1980, p. 75-84; La pensée straight, Paris, Balland, 1980.

3 Véase particularmente, "Pour un féminisme matérialiste", in l'Arc, abril 1975, publicado nuevamente en C. Delphy, *L'ennemi principal. 1/Économie politique du patriarcat*, pp. 271-282, reedición Syllepse, 1999, (véase su versión digital); Delphy, C., 1981, « For a Materialist Feminism », *Feminist Issues*, vol. 1, n° 2, p. 69-76.

4 Hennessy, R. et C. Ingraham (dir.), 1997, *Materialist Feminism: A Reader in Class, Difference, and Women's Lives*, Nueva York y Londres, Routledge.

Traducción inédita en español

Nos complace poder compartir la originalidad, la riqueza de los textos con un público muy amplio, chileno e internacional, académico, profesional, autodidacta, ciudadano. El interés del trabajo de las tres feministas materialistas es incalculable para el conocimiento y la emancipación.

La mayoría de los textos presentado en este volumen, traducidos en muchos idiomas, todavía son inéditos en español. Salvo dos excepciónes señaladas en el índice[5] de este volumen, dichos textos fueron traducidos par Marta Huertas a quien le agradecemos sinceramente por la envergadura y calidad de su trabajo, y el análisis profundo sobre los textos realizado en constante interrelación con nosotros.

Repensar las relaciones sociales de sexo/género y la generalidad de la política y de los derechos

El lugar «de las mujeres» en las relaciones de poder, ese terreno equivoco, fue percibido en la historia como un terreno secundario, incluso despreciable, siendo que en realidad es una cuestión esencial para el conocimiento teórico, la política y los derechos.

En una década, durante los años 1960, el estudio de las relaciones sociales de sexo/género constituyó una transformación radical, una revolución del pensamiento cuya novedad y radicalidad siguen siendo aún hoy difícilmente imaginables en toda su amplitud.

Analizar las relaciones sociales de sexo[6] es una revolución radical. Se nos propone que la reconozcamos como lo que es - una

---

5 Se trata 1) de la primera parte del texto de Colette Guillaumin, *Práctica del poder e ideas de naturaleza, La apropiación de las mujeres (parte I)* que fue traducido por Fabiola Calle y revisado por Jules Falquet a quien le agradecemos mucho que nos haya hecho llegar dicha traducción; voir d'autres articles traduits en un libro que acaba de ser reeditato: Curiel, Ochy & Falquet, Jules (compiladoras), *El Patriarcadao al desnudo. Tres feministas materialistas*. Buenos Aires, Brecha lesbica; vease tambien el sitio siguiente: http://brechalesbica.wordpress.com/ 2) del extracto de Audree Laude hecho por Violeta Araujo.

6 Véase Hirata Helena, Laborie Françoise, Le Doaré Hélène, Senotier Danielle, *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris, PUF, 2000; *Rapports sociaux de sexe*, ed. Actuel Marx-PUF, Paris, 2001; *Sexe, classe et race, pour une épistémologie de la domination*, ed. Actuel Marx-PUF, Paris, 2009.

«revolución» – y por lo que aporta tanto al feminismo como a la tradición de la teoría política y de las luchas en el mundo de hoy.

Pensar las relaciones sociales de sexo nos lleva a situar el lugar de las mujeres en el poder y la manera de concebir el poder. Pensar las relaciones de sexo nos lleva a (re)pensar *la violencia, la guerra y el poder encerrados en la larga tradición del pensamiento dominante. Integrando el enfoque de las relaciones sociales de sexo, se llega a (re)pensar radicalmente lo que es el poder de dominación, de acción, la generalidad de la política y de los derechos*[7].

Importancia de las tres autoras en la creación teórica y las luchas

El conflicto recurrente sobre el lugar de las mujeres en el poder en el mundo, así como el lugar de los esclavos, los extranjeros, los indígenas, etc. ha definido las fronteras del imaginario, del proyecto revolucionario, democrático, republicano, etc.. Nicole Loraux, Pierre Vidal-Naquet, Cornelius Castoriadis entre otros en Francia, expusieron esos conflictos en la antigua Grecia, describiendo los debates sobre la democracia y el ejercicio de ésta en la Atenas del siglo V antes de J.C. Eleni Varikas, y con ella muchas otras historiadoras e historiadores, presentaron los dilemas, avances, retrocesos en torno a la revolución francesa y otras revoluciones. El debate continua gracias al movimiento feminista. El conflicto sobre el lugar de las mujeres sigue estando presente. Para poder ser elaborado, modificado por la conciencia social, necesita herramientas, y analizar las resistencias y las estratagemas de la lucha teórica.

¿Qué aportan las tres feministas materialistas francófonas, a quién y por qué? Leyendo sus trabajos, cualquier mujer, cualquier individuo puede volver a otros tiempos, a una época de profundos cambios en Europa y en el mundo. Toda lectora, todo lector puede incorporar los temas, los debates sobre las relaciones sociales de sexo en los años 1960 (descolonización, consecuencias del imperialismo

[7] Cuando hablamos de la generalidad de los derechos, no postulamos que la única norma sea el corpus de los derechos existentes, sino que ponemos énfasis en la importancia de una articulación entre la construcción de la política y los derechos.

del siglo XX, de la invención totalitaria, mayo francés, movimientos sociales). El análisis de esas relaciones no se construyó de forma homogénea. No tuvo el eco que merecía, a causa de la relación de fuerzas del movimiento feminista en el conjunto del movimiento social tanto a nivel local, como continental y global.

La lectura, la investigación, la evaluación de los trabajos de las tres feministas materialistas y de otros trabajos de la década de 1960 permite situar mejor las creaciones de la época. Vista desde la situación de las mujeres de América Latina la revolución feminista tuvo un enorme impacto. Ella contribuyó a transformar las relaciones sociales de sexo/género. Ella examinó la violencia de las relaciones de poder. Es una revolución social en la propia sociedad, que la contrarrevolución de las dictaduras del cono sur de America latina combatió por todos los medios (gobiernos, instituciones eclesiásticas y militares). Las dictaduras consideraron que esa revolución era un peligro a erradicar y la combatieron. A pesar de eso, los aportes feministas tuvieron su lugar durante los años negros de la dictadura en Chile y otros países de América Latina. Fueron una de las más preciadas herramientas de resistencia.

Nuestra lectura de los trabajos de las tres feministas materialistas desde la teoría política, la filosofía de la política, las experiencias de ciudadanía, se inscribe en la exploración de textos fundantes para el progreso del conocimiento, de la autonomía, de la emancipación. Están Platón, Aristóteles, Spinoza, Marx, Kant, Douglass, Bolivar, Gandhi, Fanon, Arendt, Weil, Luxembourg, etc. Hay también muchos otros autores, algunos conocidos, otros invisibles. Algunos legítimos, otros ilegítimos. Algunos integrados en las instituciones, otros deliberadamente ignorados. Algunos inscritos en una relativa estabilidad, otros en los altibajos de las luchas en todas las fronteras. Algunos inscritos en redes institucionales, otros elaborados en soledad, en la precariedad y en colectivos solidarios. Algunos elaborados en un marco institucional, otros en las cocinas, las fábricas, la campiña, las prisiones, los campos de refugiados, los hospitales psiquiátricos, etc.

A punto de partida de la teoría política, de la filosofía de la política en su acepción más general – es decir relativa a la activi-

dad de pensamiento de cada individuo en busca de autonomía y de emancipación en el planeta - y no solamente de los lugares oficiales de consagración académica, se requiere una atención particular para ubicar las faltas, las pérdidas, los silencios, las ignorancias, las negaciones y también las resistencias a saber. Es una de las condiciones para identificar la originalidad, la calidad de los aportes teóricos fundamentales que son saltos, verdaderas revoluciones copernicanas teóricas. La revolución de las relaciones de sexo es, según Colette Guillaumin, tan importante como el paso de la teología a la ciencia.

La necesidad de una nueva construcción teórica, el diálogo

Las investigaciones de las tres feministas materialistas son un verdadero *patrimonio de la humanidad.* Son un aporte inédito sobre el *continuo* de la violencia, las transformaciones del poder y de la guerra. Tienen un estrecho parentesco con las teorías críticas sobre la servidumbre, el terrazgo, la esclavitud. Es imposible comprender la dominación, la explotación, la apropiación, la lógica de lo descartable *(poblaciones chatarras)* sin referirse a ellas[8]. Imposible imaginar, pensar en grandes lagunas, en carencias en las teorías, en falta de proyectos revolucionarios, en dificultades de emancipación, sin integrar esos aportes teóricos basados en una fina descripción dialéctica de las relaciones sociales de sexo/género.

En la actualidad, al tiempo que integramos esos aportes, esas riquezas desarrolladas entre los años 1960 y 2012, sentimos la necesidad acuciante de crear un nuevo pensamiento del poder, de la acción, de la emancipación. Necesitamos construir nuevos ejes teóricos a partir de la evaluación y la auto-evaluación de los avances y dificultades.

Los trabajos de las feministas materialistas se inscriben en ese movimiento global de necesidad de renovación y de creación teórica y política.

Llevando el hilo conductor de las relaciones entre sexismo y racismo, entre exilio y des-exilio, a partir del continuo de la vio-

[8] Ogilvie Bertrand, *L'homme jetable. Essai sur l'exterminisme et la violence extrême,* Paris, ed. Amsterdam, 2012.

lencia que Paola Tabet formulara tan bien, y de los conceptos de Colette Guillaumin (apropiación, idea de naturaleza, racismo) y de Nicole-Claude Mathieu (consentimiento), esas tres feministas materialistas europeas nos llevan a ver con otros ojos, a renovar radicalmente nuestra comprensión de las transformaciones del poder, la acción y la guerra en la actualidad. Y, sobre todo, los nuevos desafíos que se ponen en evidencia.

Contenido del volumen II

El volumen II abre y termina con dos textos basados en experiencias personales: la vivencia del exilio (Pinar Selek), y la violencia de la represión en los padres con sus consecuencias en la generación siguiente (Antonieta Jimenez).

El mismo está dividido en tres partes. *La introducción* está compuesta por un texto de una exiliada turca, **Pinar Selek** (Lejos de mi hogar… ¿pero hasta dónde?), y pasajes de de **Virginia Woolf,** (Tres guineas) y de **Audre Lorde** (Transformar el silencio en palabras y las palabras en actos).

La primera parte presenta los aportes teóricos de las tres feministas materialistas, en torno a la esencialización, la naturalización, el racismo y el sexismo, y la crítica de las teorías del consentimiento que son uno de los temas importantes de la filosofía de la política, la sociología, la antropología, etc.. Es la parte más sustancial del libro, donde se incluyen algunos de los textos clave de las tres feministas materialistas. Un largo texto inicial de **Colette Guillaumin,** compuesto por dos partes, lleva el título de *Práctica del poder e ideas de naturaleza.* Aporta las bases esenciales sobre la apropiación y la idea de naturaleza. Luego, dos textos de **Nicole-Claude Mathieu**, analizan la cuestión del consentimiento de los/las dominados/as. Después, un texto de **Paola Tabet** presenta *La gran estafa: intercambio, expoliación, censura de la sexualidad de las mujeres.* Concluyendo esta parte, tres textos de **Colette Guillaumin,** surgidos de sus investigaciones sobre el racismo y el sexismo vinculados con "la idea de naturaleza" y la historia, permiten situar y comprender su perspecti-

va de trabajo, a partir del racismo y de los importantes comentarios que ella realiza sobre el materialismo.

La segunda parte, en diálogo con las tres feministas materialistas, lleva por título *Continuidad/discontinuidad de la violencia y de la guerra.* Aquí se presentan cuatro textos que son otros tantos intentos de situar el aporte de las feministas materialistas. Desde la teoría política, la filosofía, **Marie-Claire Caloz-Tschopp** analiza en qué forma la revolución de las tres feministas materialistas es un aporte central para una "utopía distópica" cuando el objetivo planteado es comprender las transformaciones de la guerra y de la política. **Giselle Toledo** (derecho internacional constitucional) y **Emile Ouedraogo** (derecho internacional humanitario) reflexionan sobre la continuidad/discontinuidad de la violencia en períodos de conflicto y de dictaduras, a propósito de la violación, presentando dos casos (Chile, ex-Yugoeslavia) y planteándose los temas de la prescripción y de la reparación de los crímenes contra la humanidad. **Olga Gonzalez** (sociología) presenta la situación de Luchadoras en tiempos de oscuridad: mujeres y resistencia en Colombia, enriquecien la perspectiva comparativa en cuanto a violencia y resistencia, **Antonieta Jiménez** (diseñadora industrial), a partir de su experiencia de hija de exiliados que sufrieron la represión de la dictadura en Chile, se interesa en sus consecuencias sobre la generación siguiente – la suya – y en lo que le aporta a su experiencia y su reflexión la perspectiva de las relaciones sociales de sexo/género. En un texto de gran calidad, autoretrato y autoentrevista, titulado *Avanzaré segun el tamaño de mis raíces,* ella nos hace partícipar de su reflexión sobre las condiciones materiales de la violencia de la represión, tanto dictatorial como sexista, y del exilio en su generación, en su propia vida y en su propia lucha de emancipación en tanto que "amazona errante".

Precisiones sobre la traducción

Respecto a la traducción, es necesario aportar nuevamente aquí una aclaración sobre una dificultad de traducción que se debe tener en cuenta para comprender cabalmente el pensamiento de las tres feministas materialistas cuando se leen sus textos en español.

Retomamos aquí la observación introducida en el prólogo del volumen I. En el presente volumen, se aplica más precisamente a los textos de C. Guillaumin traducidos por Marta Huertas.

Las dificultades de traducción, que siempre pueden plantearse, son portadoras en estos textos de los debates que se dan en ciencias sociales en muchas partes del mundo. Un ejemplo de singular importancia lo constituye el hecho de que la lengua francesa posee dos términos – « rapport » y « relation » - ambos traducibles en español por « relación». Ahora bien, las feministas materialistas francesas, que acompañan los debates en sociología y antropología, subrayan que existe una significativa diferencia entre «relation sociale » y « rapports sociaux », pues esta última expresión toma en consideración el conflicto en las relaciones de poder, lo que no hace la primera. Sin embargo, la traducción en español no permite tomar en cuenta la existencia del conflicto que adopta todo tipo de formas (estructurales, dialécticas, etc.) en las relaciones de poder y, en particular, en « las relaciones sociales de sexo ». Visto lo que antecede, «rapports sociaux de sexe » se tradujo por « relaciones sociales de sexo ». Al tiempo que opta por esta traducción, la dirección de los dos volúmenes desea subrayar la citada dificultad, para que se la tome en consideración en la lectura y la investigación.

Por una información completa sobre la coherencia de conjunto del proyecto de publicación de los dos volúmenes sobre las feministas materialistas y sobre nuestros objetivos y el contexto de las obras, así como de los temas que consideramos importantes en este trabajo, solicitamos a las lectoras y lectores que lean el largo prólogo de introducción del volumen I.

A título informativo, un volumen especial está en preparación y próximamente será editado en francés, en Francia.

BIBLIOGRAFÍA DE REFERENCIA (LIBROS DE DONDE SE SACARON LAS TRADUCCIONES).

En líneas generales, los textos de las tres feministas materialistas publicados en los volúmenes I y II fueron sacados de los

siguientes libros (en muchas ocasiones fueron publicados antes en revistas especializadas) :

Guillaumin Colette,

Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de nature, Paris, Côté-femmes, 1992.

Traducción inglesa, *Racism, Sexism, Power and Ideology* (con un prefacio muy interesante de Danielle Juteau-Lee, Nueva York, Routledge, 1995.

L'idéologe raciste, Paris, Folio-essais, 2000. *L'idéologie raciste* se publicó por primera vez en las Editions Mouton et Co en 1972.

Mathieu Nicole-Claude,

L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe, Paris, Côté-femmes, 1991. Este libro contiene una selección de textos presentados durante aproximadamente veinte años (1970-1989).

Tabet Paola,

La construction inégale des sexes. Des outils et des armes (sobre la reproducción y los instrumentos, las armas), Paris, l'Harmattan, 1998.

La grande arnaque. Sexualité des femmes et échange économico-sexuel, Paris, L'Harmattan, 2004.

El texto de Paola Tabet que figura en el volumen II es un texto especialmente escrito para esta publicación.

Hirata Helena, Laborie Françoise, Le Doaré Hélène, Senotier Danielle, *Dictionnaire critique du féminisme,* Paris, PUF, 2000. El artículo *Sexe et genre* de Nicole-Claude Mathieu proviene de dicho diccionario.

Questions féministes 1977-1980, reedición de los siete números de la revista.

Questions féministes, Paris, éd. Syllepse, 1022 páginas, 2012. Sirvió como herramienta de trabajo.

Ginebra (Suiza), Concepción (Chile), agosto de 2012
Traducción: Marta Huertas



Cementerio de Santiago,
parte de tumbas de muertas y muertos enterrados
sin identificación: NN dice la cruz

Lejos de mi hogar... ¿pero hasta dónde?

Pinar Selek
Exiliada turca

«La filosofía es la añoranza de la tierra natal.
Es el deseo de sentirse en casa en todas partes.»
Novalis Kehre.

Amé mi casa desde la infancia. Amaba los sentimientos en esa casa. Me gustaba la soledad que allí disfrutaba, tanto como la compañía de las personas en quienes confiaba y por quienes sentía mucho amor. Me gustaba cocinar y hablar con ellas de nosotros y del mundo en general. Me gustaba tomar y observar los objetos y los recuerdos que eran importantes para mí, y luego preparar mi alma y mi cuerpo para el día siguiente.

Pero también veía los límites de esa casa. Sabía asimismo que las puertas se abrían de manera diferente hacia el interior o hacia el exterior... Que las paredes que nos mantenían en el interior dejaban a otros en el exterior. Nunca me encerré en ella. Me familiaricé con otros espacios, otras casas, otras vidas y existencias.

Pero me fortalecía volver de tanto en tanto a esa casa que me esperaba con todas esas cosas que yo misma y la gente que quiero habíamos reunido. Descansar de nuevo allí y abrirme a lo desconocido evocando recuerdos, me fortalecía.

Luego, me instalé en pequeñas viviendas temporales en diferentes ciudades, países y lugares, por mis estudios y otras ocupaciones... Poco a poco las fronteras de mi «Casa» se fueron ampliando. Aprendí a recorrer con los ojos cerrados y en lugares transitorios, un terreno mucho más extenso. Experimenté diferentes formas de existir. Siempre con amigos.

En el interior de diferentes procesos de subjetivación entrelazados, derruidos y reconstruidos, amplié las fronteras de mi espa-

cio que siempre me parecía más estrecho de lo que era en realidad. En los espacios que no tenían rastros míos, quise perderme, aprender ritmos diferentes y mantener el paso.

Pero sabiendo que un día me iba a asentar en algún lado, volver otra vez hacia mí misma, y como decía Levinas, desandar el camino hacia mi tierra como una refugiada.

Segura de que mi casa me esperaba con mis amores y mis recuerdos, seguí perdiéndome en Estambul donde conocía todos sus lugares característicos, sus cafés secretos, sus callejones sin salida y sus rincones escondidos. Sí, me perdía, aún cuando no había niebla, y también enfilaba hacia la costa deslizándome sobre las olas. Al mismo tiempo, mantenía mi existencia política en un país cuyo idioma y reacciones conocía, y cuyas herramientas de expresión podía utilizar. En ese contexto histórico particular, sabía lo que podían significar mis palabras y mis actos, y también cómo serían comprendidos por otros.

Pero mis sueños me siguieron acechando. Porque sabía que la casa, aparte de la comodidad que procuraba, también significaba trazar fronteras. Me sentía desconcertada por las palabras de Walter Benjamin que definían el hogar como un lugar seguro para vivir, una caja secreta. Influenciada por Deleuze, no paraba de preguntarme cómo podía hacerse posible la desterritorialización. Por eso, me negué a casarme y a aceptar las necesidades de la vida cotidiana en tanto mecanismo de domesticación. No quería vivir en una de esas casas llenas de muebles idénticos. No quería pasarme la vida mirando programas de televisión y paseando por los parques. Vivir en la calle en ciertos momentos o quedarse despierta hasta la mañana siguiente con personas sin techo en diferentes lugares, estaba más vinculado con mi búsqueda filosófica.

Pero, incluso el estado de desterritorialización tenía su lugar. Como esos nómades que dejan huellas de su paso y atan pedacitos de tela a las ramas de los árboles en su ruta, yo creaba mi propio ritmo y descubría qué vientos iban a acompañarme mientras migraba entre los espacios. Y repito : me balanceaba con los ojos cerrados.

Me caí muchas veces. Me caía a cada rato. Mi cuerpo sangraba por aquí y por allá y a veces sentía que me iba a caer de cabeza y a morir. Pero me había familiarizado con las tempestades, mis amigos estaban a mi lado y poco después izaba la vela.

En el seno de las fronteras que iba ensanchando, creé un espacio abierto y calmo que dejaba lugar para los descubrimientos, los milagros, las reuniones espontáneas y las acciones. Dije que creaba. Por supuesto, no estaba sola, pero a través de ese proceso de creación colectiva, yo misma decidía, y basándome en mis propias elecciones, qué fronteras iba a ensanchar y hasta qué punto; según mi propio poder, mis propias debilidades y mis sueños.

Y entonces, de pronto, me arrancaron de mi universo.

Me encontré en un espacio del que no conocía ni el idioma ni las reacciones, y a cuyas tempestades no estaba aclimatada.

Mi casa estaba allá, lejos de mí. Y me estaba prohibida.

El espacio en el que estaba acostumbrada a crear cosas y en el cual se encontraba mi propia huella me estaba prohibido. Cuando dejé tras de mí esa huella, no solo me separaron de mi casa sino también de mí misma.

No podía volver. No puedo volver.

Vacía y sin límites

El tema no pasa solo por conocer físicamente el sitio donde uno vive, sentirse en el hogar es también no sentirse extranjera a las dinámicas de ese lugar. ¿Dominé realmente todas las dinámicas de Estambul? No. Porque todo espacio está globalmente impregnado por relaciones de dominación; yo no podía dominar los gigantescos mecanismos que me cercaban en el lugar donde nací ni en las calles donde trabajaba. Pero existe una diferencia. Al menos los conocía más. Aprendía y sabía más con quién y hasta dónde podía ir, sobre qué piedra podía apoyar mis pies y qué calles son callejones sin salida. Eso aumentaba ciertamente mi poder de resistencia.

Sin embargo, ¿eso me domiciliaba?

Quizás un día hubiese cambiado de dirección para venir aquí. Si le llega ese día, una persona puede dejar todo lo que posee.

Pero es ella quien fija el momento. Uno puede irse después de decidir lo que va a dejar tras de sí, o de qué manera lo va a hacer, lo que debía terminar o no. De esa forma, se puede trasladar fuera de sus fronteras.

Hay una diferencia significativa entre ese tipo de traslado y el hecho de ser arrancado.

A mis flores les faltó agua, los pájaros a los que les daba pan todas las mañanas, mis viejos amigos a quienes les llevaba comida, el olivo que había plantado en el jardín... La novela que había empezado a leer y el artículo que estaba escribiendo quedaron sobre la mesa. Las fotos de mi madre, los regalos de mis viejos amigos, las cartas que leía a menudo, la campaña política que habíamos comenzado recientemente y el discurso que iba a hacer durante la manifestación... Mis amigos me están esperando en la esquina...

Mi hogar, mi casa eran ellos. No había terminado de construir mi casa. Seguía haciéndolo... ¿Por qué ahora?

Son cosas que pueden suceder. La vida no está formada simplemente por nuestro propio mundo. ¿Las posibilidades que se nos ofrecen en espacios limitados no se transforman acaso al mismo tiempo en cadenas que nos estorban? No sólo nacimos en nuestra casa, nuestra ciudad o nuestro país; nacimos en el mundo. ¿No es preferible descubrir los milagros desconocidos, las experiencias, los rostros de esta vida tan corta que vamos a vivir y que podemos perder a cada instante? Pero.... Si no hubiese estado obligada, no hubiese cambiado fácilmente de dirección hacia otro lugar. Los olivos, la amiga a quien le llevo la comida y los discursos a dar habrían continuado para siempre.

Pero mira, ahora ya pasó un año. Aprendí a expresarme, a divertirme, a llorar, a hacer el amor y a establecer lazos con esas vidas que antes no conocía. Encontré personas que deseo besar y no abandonar nunca. Además, pude izar la vela con nuevos vientos y no me hundí.

Tengo que aceptarlo. Me gustan estos caminos. Estos encuentros con los que ni siquiera había soñado. Conocer experiencias que en el pasado me parecían tan distantes. Escuchar. Explicar. Ser estimulada por gente desconocida. Desenvolverme en este mundo,

no como si fuese una invitada, sino como si estuviese en mi hogar, en mi casa.

¿Qué decía St. Hugo que vivía en un país sajón en el siglo XII? «La que admira a su país se encuentra en el comienzo del camino, la que considera a todos los lugares como si fueran su país es poderosa, pero la que considera al mundo entero como un país extranjero es perfecta.» Entonces, cuando una está lejos del hogar, comprende que está exiliada en el mundo. Comprender que se es una exiliada, ¿no es acaso un estado de existencia completamente diferente?

Cuando perdí el sentimiento de seguridad, también me sentí distante de los símbolos, los vínculos, los motivos y las costumbres que hasta ese momento me daban esa seguridad. Y esa distancia me deja en el vacío, pero los límites de mi mirada y los horizontes de mis fronteras se van ampliando.

No hubiera sido capaz de aprender eso si me hubiese quedado en mi hogar.

¿Dónde se encuentra mi Casa?

Cuando llegué de Turquía, no tenía un hogar. Me trasladaba de una casa a otra cargando tres valijas. De una ciudad a otra. Decía : «El mundo es mi casa».

Pero no era forzosamente cierto.

Leía permanentemente a Adorno quien, en tanto judío alemán, había comprendido que nunca más tendría un hogar en ese país al que podría volver después de la guerra. Adorno que, como refugiado, había vivido en hoteles y en pensiones durante muchos años, y por lo tanto no había tenido que asumir la responsabilidad de una residencia permanente, dijo: «Todas las casas quedaron en el pasado... una vida falsa no puede vivirse de forma correcta.» Preguntas. Preguntas. ¿Tanto dentro como fuera de su casa, los seres humanos de la vida moderna no son todos personas sin domicilio fijo? ¿Acaso la vida actual no se basa en la falta de raíces, de historia y de pasado? ¿Las fronteras del hogar no son acaso más estrechas hoy en día, en esta vida en la que todo se ha vuelto a la

vez tan cercano y tan lejano, y en la cual cada uno se ha convertido en un extranjero para el otro? ¿No conocemos a nadie en las calles, ya no invitamos fácilmente a alguien a nuestra casa? ¿Dentro de esas pequeñas fronteras y con todos esos televisores y esos objetos comerciales, tal vez nuestras casas se transformaron en «máquinas residenciales»? Entonces, ¿cuál es el nuevo significado de encontrarse lejos del hogar ?

Recordando la búsqueda filosófica que seguía llevando a cabo, me decía a mí misma: «Deja que la existencia desterritorializada amplíe tu horizonte, estás liberada de esos muros. No tienes que ocuparte de una casa ni de administrarla, no tienes una casa que te haría lenta como una tortuga. No tienes responsabilidades abrumadoras. En todos lados estás en tu casa. Si aprendes a vivir así, con la soltura de ser capaz de ir adonde quieras, tu estado de existencia conquistará un nivel diferente de densidad y profundidad. No lo olvides, la utopía se encuentra lejos del hogar.»

Pero no fue eso lo que sucedió. Las tres valijas que cargaba se volvían cada día más pesadas. Como no había ropero para colgar mi ropa en los lugares donde iba, me vi obligada a hacer y deshacer continuamente las valijas. ¡Eso es la desterritorialización!

No, esa no era mi teoría. Los millones de refugiados que la guerra y la violencia empobrecieron... Los condenados a una vida discontinua después de haber perdido vidas y casas; los que dejaron tras de sí la chimenea prendida o huyeron llevándose solamente algunos objetos sin gran valor después que se les cayó el techo encima; los que viven como fugitivos en los países donde llegaron después de saltar por encima de las barreras en las fronteras porque estaban huyendo de la pobreza... Los exiliados de la guerra y de la pobreza no aprovechan las ventajas de la desterritorialización; pero pasan por la experiencia de la pobreza, la inseguridad y la desesperación sin fin.

Los judíos forman parte de quienes pasaron por una experiencia muy penosa del exilio. Hay un museo judío en Berlín que tiene un monumento en el jardín. El Monumento del Exilio. Rutas separadas unas de otras por muros, rutas que desembocan unas en otras como un corredor... Ud. entra allí y se marea. Avan-

za algunos pasos y sus ideas se vuelven confusas. Fue construido utilizando el cálculo matemático de tal manera que el suelo está inclinado, las paredes están inclinadas... Cuando Ud. empieza a caminar, pierde el equilibrio. No puede sentir el piso sobre el cual camina y no puede sentir las estructuras que lo rodean. Es algo que puede asemejarse a la falta de acostumbramiento. Esa limitada experiencia de vértigo y de náuseas puede mostrarnos muy bien lo que es la psicología del exilio. Ud. no domina el piso sobre el que está parado, es como si estuviese inclinado. Ud. no sabe qué puede hacer con las personas, las instituciones y las estructuras que lo rodean. Es como si todo estuviese inclinado. Es una fea sensación.

¿La ruta es la casa del exiliado?

Yo también experimenté esas náuseas. Ahora disminuyeron, pero no han desaparecido totalmente. Sin embargo, nunca me sentí completamente exiliada. Aún si los poemas y los cantos que hablan del exilio, de la casa y del país me llenan los ojos de lágrimas, la única definición de mi estado de existencia sigue sin ser el exilio. Por lo menos no me sumí en una emoción unidimensional.

Las perspectivas, los límites, los problemas y las cargas de cada lugar, en el país de uno o afuera, son diferentes. O uno se siente agobiado, o encuentra una salida de emergencia jugando con el viento.

En el país de uno o en otro lugar, es posible aumentar en todos lados la profundidad y la extensión de los límites. Como decía Heidegger, el hogar es una especie de intimidad; es nuestra conexión con el mundo y nuestro rincón en el mundo. Ese rincón también puede establecerse en las rutas. Establecí mi casa cuando aprendí a caminar por las calles. ¿Quizás no haya establecido una sola casa? Una persona puede tener más de una casa, más de un hogar.

Si quieren saber algo más, llevo el timón bien firme y aprendí una vez más a jugar con el viento. Pero no puedo dirigir mi timón hacia el lugar del que hablo, hacia mi país que extraño.

Pero nunca nada es seguro. Tal vez las direcciones del viento cambien y las aguas se calmen. Lo importante en el mar, es izar la vela.

Sabiendo que el espacio es infinito.

Pinar Selek, 2011, selekpinar@hotmail.com

Traducción Marta Huertas

«Mejor inventemos una nueva ceremonia»

Virginia Woolf (1938)

«Mejor inventemos una nueva ceremonia. Nada más eficaz que destruir una vieja palabra, una palabra nociva y corrompida, que causó muchas cosas malas en su tiempo pero que cayó en desuso: la palabra «feminista» será esa palabra. Según el diccionario, ella significa «alguien que milita por los derechos de la mujer». Ya que, de ahora en adelante, hemos adquirido el único derecho, el derecho de ganarnos la vida, la palabra no tiene más sentido. Ahora bien, una palabra sin significado es una palabra muerta, una palabra corrompida. Celebremos entonces el acontecimiento llevando este cadáver al crematorio. Escribamos primero esta palabra con grandes letras negras en una hoja de papel tamaño folio, y luego acerquemos solemnemente un fósforo a ese papel. ¡Miren cómo arde! ¡Qué luz danza sobre el mundo! ¡Cómo se ilumina el mundo! Ahora trituremos las cenizas en un mortero con una pluma de ganso y declaremos al unísono, cantemos juntos que quienquiera utilice esa palabra en el futuro formará parte de los que llaman a la puerta y huyen, un provocador, un manoseador de viejos, y la marca de su profanación estará inscrita en su rostro como una mancha de agua sucia. Ya se evaporó el humo, la palabra está destruida. Señor, observe los cambios producidos por nuestra celebración. La palabra «feminista» está destruida; el aire es otra vez puro y, en este aire depurado, ¿qué vemos? Los hombres y las mujeres trabajan juntos por la misma causa. Las nubes también se disiparon sobre el pasado. ¿Para qué trabajan en el siglo XIX esas extrañas mujeres con sombreros de cuáqueras y envueltas en chales? Exactamente por la misma causa que la nuestra hoy en día. «Nuestra reivindicación no se limitaba a los derechos de las mujeres», es Joséphine Butler quien habla; «iba más lejos y más profundo; reivindicábamos el derecho para todos – para todos los hombres y todas las mujeres – el respeto de su persona, y el respeto, en su propia persona, de la Justicia, la Igualdad y la Libertad». Estas palabras no difieren de las nuestras. La reivindicación

es la misma que la de Uds. Las hijas de los hombres cultos que, contra su voluntad, eran llamadas «feministas», formaban de hecho la vanguardia misma de vuestro propio movimiento. Combatían al mismo enemigo que Uds. combaten, y por las mismas razones. Luchaban contra la tiranía fascista. Así, nosotras mantenemos la misma lucha que mantuvieron nuestras madres y nuestras abuelas. Sus palabras lo prueban, las palabras de Uds. lo prueban. Pero hoy, esta carta colocada ante Uds., la carta de Uds., nos aporta la certeza de que Uds. luchan con nosotras, no contra nosotras. Este hecho es tan exaltante que se impone una nueva celebración. ¿Qué más adecuado que escribir otras palabras muertas, otras palabras corrompidas en otras hojas de papel y quemarlas – las palabras «tirano», «dictador», por ejemplo? Pero, por desgracia, estas palabras todavía no han caído en desuso. Aún podemos encontrarlas en los diarios; sentir ese olor inimitable en la zona de Whitehall o de Westminster. Y, en el extranjero, el monstruo ha surgido aún más abiertamente a la superficie. Allá, es imposible ignorarlo. Amplió su horizonte. Interfiere actualmente con vuestra libertad; les dicta la forma de vivir; establece distinciones no solo entre los sexos, sino también entre las razas. Uds. sienten en sus propias personas lo que sus madres sentían cuando eran excluidas, cuando eran encerradas, por ser mujeres. Ahora, los excluyen a Uds., los encierran a Uds., por ser judíos, por ser demócratas, a causa de su raza, a causa de su religión. Ya no es más una fotografía lo que Uds. contemplan; Uds. mismos van en la procesión. Y esto establece una diferencia. Hoy se muestra ante Uds. toda la iniquidad de la dictadura, tanto si ocurre en Oxford como en Cambridge, en Whitehall o en Downing Street, que apunte a los judíos, a las mujeres, en Inglaterra o en Alemania, en Italia o en España. Pero, en la actualidad, estamos luchando juntos. Las hijas y los hijos de los hombres cultos luchan codo a codo. Aunque una celebración todavía resulte imposible, el hecho es tan exaltante que si esta única guinea pudiese multiplicarse un millón de veces, todas esas guineas estarían a disposición de Uds. sin ninguna otra condición que las que Uds. mismos se impusieron. Tomen pues esta guinea, y úsenla para afirmar «los derechos de todos – de todos los hombres y las mujeres – a que se respete en su persona la justicia, la

igualdad y la libertad». Pongan esta vela de poco valor en su ventana, en la ventana de su nueva sociedad, y ojalá podamos vivir lo suficiente como para ver el día que, en la llamarada de nuestra libertad común, las palabras «tirano» y «dictador» hayan caído en desuso».

Woolf Virginia, *Trois guinées,* Paris,
Des femmes, 1978, p. 185-188.
Traducción: Marta Huertas

Transformar el silencio en palabras y actos

Audre Lorde

Cada vez estoy más convencida que lo que es esencial para mí tiene que ser expresado con palabras, enunciado y compartido, y aún con el riesgo de que sea demolido por la crítica e incomprendido. Porque en principio y ante todo hablar me es beneficioso. Estoy aquí, de pie, como poeta Negra lesbiana, y todo esto tiene un sentido todavía más fuerte, porque estoy aún con vida, porque pude haber fenecido. Hace menos de dos meses, dos médicos, una mujer y un hombre me anunciaron que tenía que operarme de un seno y que había un 60% a 80% de riesgo que el tumor fuera maligno. Entre esta noticia categórica y la intervención quirúrgica pasaron tres semanas de espera, período de agonía durante el cual tuve que reorganizar mi vida entera. La operación se realizó, y el tumor era benigno.

Pero durante estas tres semanas estuve forzada a mirarme, mirar mi vida, en la cruda luz de la urgencia, experiencia en la que he estado sacudida y más fuerte aún. Numerosas mujeres, algunas entre ustedes hoy aquí, han hecho frente a este mismo género de situación. Lo que he sentido en el curso de este período me ha ayudado a elucidar interrogantes sobre como transformar el silencio en palabras y en actos.

Así confrontada a la eventualidad de la muerte, a lo que yo desearía y quisiera de mi vida, tan corta como sea, me aparecieron de pronto violentamente, prioridades y omisiones, bajo una luz implacable, y lo que más he lamentado son mis silencios. De qué había tenido tanto miedo? En mi interior, cuestionarme o hablar significaba sufrimiento o muerte. Sin embargo, todas sufrimos, de diferentes maneras, todo el tiempo y el sufrimiento se transforma o se termina. La muerte, por el contrario, es el silencio total. Y podría no tardar en llegar. Poco importa si no dije lo que era necesario, si me traicioné con toda suerte de pequeños silencios, poniendo mi

palabra más tarde, o contando con otra persona para hablar en mi lugar. Entonces empecé a discernir en mí una fuente de poder que está en el conocimiento de que aunque sea preferible no tener miedo, saber relativizar el miedo da una gran fuerza.

Iba a morir tarde o temprano, habiendo tomado la palabra o no. Mis silencios no iban a protegerme. Tampoco vuestro silencio va a protegerlas. Pero a cada palabra expresada con verdad, a cada una de mis tentativas para decir estas verdades que no ceso de perseguir, yo he tomado contacto con otras mujeres, y juntas hemos encontrado las palabras que se ajustan al mundo que creemos, construyendo un puente entre nuestras diferencias. Y es con el interés y el apoyo de todas estas mujeres que he encontrado la fuerza y me he permitido interrogarme los fundamentos mismos de mi vida.

Las mujeres que me han apoyado durante este período eran negras y blancas. Viejas y jóvenes, lesbianas , bisexuales y heterosexuales, y todas hemos tomado parte en esta guerra contra la tiranía del silencio. Sin la fuerza y la atención de todas estas mujeres, no hubiera podido sobrevivir indemne. Durante estas semanas de miedo intenso, de pronto comprendí - en la guerra , nosotras combatimos las fuerzas de la muerte, más o menos sutiles, de las cuales somos conscientes o no - que yo no soy solamente una víctima , sino que soy también una guerrera.

Cuáles son las palabras que nos faltan aún.? Qué es lo que tienen necesidad de decir? Cuáles son las tiranías que ustedes reciben día tras día y que tratan de hacerlas vuestras, hasta que se enferman a muerte, en silencio todavía? Puede ser que para algunas de ustedes, aquí hoy, yo soy el rostro de uno de vuestros miedos. Porque soy mujer, porque soy Negra, porque soy lesbiana, porque soy yo- una poetisa guerrera Negra que hace su trabajo – presentándome para preguntarles: y ustedes, hacen vuestro trabajo?

Y es cierto, tengo miedo, pues transformar el silencio en palabras y en acciones es un acto de rebeldía de uno mismo, y este acto siempre aparece lleno de peligro. Cuando le hablé de nuestro tema de discusión y de mis dificultades, mi hija me dijo: «Cuéntales que no se es una persona íntegra quien se queda en silencio, porque hay siempre esa pequeña cosa en nosotros que quiere tomar la palabra

- Y, si se continúa a ignorarla, esta pequeña cosa se vuelve cada vez más agitada, cada vez más en cólera y si no se toma la palabra, un día, esta pequeña cosa terminará por explotar y nos golpeará en el rostro.»

La razón del silencio , son nuestros propios miedos , miedos detrás de los cuales cada uno se esconde – miedo del desprecio, de ser censurado, de cualquier juicio, o más aún de ser señalado, miedo del desafío, del agotamiento. Pero por encima de todo, yo creo, nosotras tenemos la visibilidad, esta visibilidad sin la cual no podemos vivir plenamente. En este país en donde la diferencia racial cuando no está dicha, crea una distorsión permanente en la mirada, las mujeres negras han sido por otra parte siempre extremadamente visibles, y por otra lado vueltas invisibles por el hecho de la despersonalización inherente al racismo. Mismo en el seno del movimiento de mujeres, nosotras hemos tenido y seguimos teniendo todavía, que luchar por esta visibilidad de nuestra negrura, lo que nos vuelve por otra parte extremadamente vulnerables. Pues para sobrevivir en la boca de este dragón llamado América, nosotras tuvimos que aprender esta primera y vital lección: no estábamos hechas para sobrevivir.En todo caso no como seres humanos. Y la mayor parte de ustedes tampoco, tanto que sean negras o no. Ahora bien, esta visibilidad, que nos vuelve tan vulnerables, es la fuente de nuestra fuerza más grande. Pues el sistema tratará de todas maneras de reducirnos a polvo, tanto que ustedes hablen o no. Nos podemos sentarnos en nuestro rincón, mudas como las tumbas, mientras que se nos masacra, nosotras y nuestras hermanas, mientras que se desfigura y destruye a nuestros hijos, que se contamina nuestra tierra; nosotras podemos enterrarnos en nuestros refugios mudas como carpas, pero no dejaremos de tener menos miedo.

En mi casa,este ano, celebramos Kwanzas, fiesta afroamericana de la cosecha, que comienza al día siguiente de Navidad. Y dura siete días. Hay siete principios en Kwanzas, uno por cada dìa. El primer principio es Umoja, que significa unidad, la voluntad de alcanzar y de mantener la unidad en sí y en su comunidad, El principio para ayer, el segundo día es Kujichagulia – autodeterminación - , la voluntad de definirnos, de nombrarnos, de hablar en nuestro

nombre y no dejar que los otros nos definan y hablen en nuestro lugar. Hoy, es el tercer día de Kwanza, y el principio de hoy es Ujima- trabajo y responsabilidad colectivas. La voluntad de construir y de mantener nuestras comunidades reunidas, identificar y resolver nuestros problemas colectivamente.

Si hoy estamos todas aquí, es porque de una manera u otra, compartimos un mismo compromiso con el lenguaje y el poder de las palabras, es porque estamos decididas a regenerar esta lengua instrumentalizada contra nosotras... Para transformar el silencio en palabras y en actos, es fundamental que cada una de nosotras establezca y analice su lugar en esta transformación, y reconozca el rol vital que tiene.

Para aquellas que escriben, es necesario examinar minuciosamente, no solamente la veracidad de lo que nosotras decimos, sino también la veracidad del lenguaje que utilizamos. Para otras, se tratará de compartir, y también de transmitir, estas palabras que tienen sentido para nosotras. Pero sobretodo es primordial, para todas nosotras, mostrar el ejemplo viviendo y nombrando estas verdades a las cuales creemos y que poseemos más allá de nuestro entendimiento. Solamente así podremos sobrevivir, aplicándonos a este proceso vital, creativo y continuo y que se llama crecer.

Y esto jamás se hace sin tener miedo, miedo de la visibilidad, de la luz implacable del examen – puede ser miedo de ser juzgada, miedo del sufrimiento, miedo de la muerte. Pero ya hemos transitado todo esto, en silencio, excepto la muerte. Ahora, yo me repito sin cesar que si hubiera nacido muda, o si hubiera hecho voto de silencio toda mi vida para asegurar mi seguridad, esto no obstante no me hubiera impedido sufrir, yo de todas maneras no escaparía a la muerte. Lo que está muy bien para relativizar las cosas.

Y cuando las palabras de las mujeres son gritadas para ser oídas, nosotras debemos cada una, tomar la pertinente para nuestras vidas. No debemos escondernos detrás de los simulacros de división que se nos impuso, y que lo hacemos tan a menudo nuestro. Del género: « yo no puedo ciertamente ensenar la literatura de las mujeres Negras, sus experiencias están tan alejadas de la mía «. Sin embargo, cuántos años hace que usted ensena Platón, Shakespeare y Proust?

O bien « Es una mujer blanca, que puede ella realmente tener más que decirme? O: « Es una lesbiana, qué va a pensar mi marido, o mi patrón o más todavía: «Esta mujer habla de sus hijos y yo no tengo niños. Y todas las múltiples razones que tenemos de privarnos a nosotras mismas y a las otras.

Podemos aprender a trabajar, a hablar, a pesar del miedo, de la misma manera que nosotras hemos aprendido a trabajar, a hablar, a pesar del cansancio. Pues hemos sido socializadas para respetar el miedo mucho más que nuestras propias necesidades de palabra y de definición; y a fuerza de esperar en el silencio el momento privilegiado en donde el miedo no estaría más, el peso de este silencio terminará por aplastarnos.

El hecho de que estemos aquí reunidas, y que pronuncie estas palabras, es una tentativa de romper este silencio, y de construir puentes entre nuestras diferencias, pues no son nuestras diferencias las que nos inmovilizan, es el silencio. Y tanto silencio debe ser quebrado».

El texto, «The Transformation of Silence in to Language and Action» proviene del libro, *Sister Outsider,* USA, The Crossing press 1984.

Traducción Violeta Araujo

Parte I

Aportes de las tres feministas materialistas
Colette Guillaumin,
Nicole-Claude Mathieu,
Paola Tabet.

Essencialisacion/Naturalización,
Racism/Sexism,
Consentimiento.

Práctica del poder e idea de Naturaleza. La apropiacion de las mujeres (parte I)[1]

Colette Guillaumin

Apólogo

Esta mañana, vi lo que el sentido común popular llama un loco y los siquiatras un maníaco, en la Avenida del General Leclerc, en París. Hacía grandes movimientos con los brazos y saltaba dando zancadas de un lado para el otro de la acera. Hablaba, hablaba y haciendo gesticulaciones exageradas asustaba a la gente que pasaba,

Disfrutándolo mucho aparentemente puesto que reía a carcajadas cuando lograba obtener una reacción de pavor.

Asustaba entonces a los transeúntes. ¿A los transeúntes? En fin, si se quiere, puesto que de hecho, este hombre de unos sesenta años dirigía este ademán de precipitación envolvente a las mujeres. A las mujeres, jóvenes y viejas, pero no a los hombres. Un ademán de precipitación envolvente, en efecto. E incluso a una mujer joven intentó tocarle el sexo. Lo que le produjo aún más risa.

Ahora bien, no tomamos públicamente sino lo que nos pertenece; hasta los cleptómanos más desenfrenados se ocultan para intentar apoderarse de lo que no es suyo. En lo que respecta a las mujeres, es inútil esconderse. Ellas son un bien común, y si la verdad está en la boca de los borrachos, de los niños y de los locos, esto nos es dicha claramente muy a menudo.

El alarde público de esta posesión, el hecho de que ella reviste ante los ojos de muchos, y en todo caso de los hombres en su conjunto, un tal carácter "natural", casi "evidente", es una de esas expresiones cotidianas y violentas de la materialidad de la apropiación de la clase de las mujeres por parte de la clase de los hombres. Porque el robo, la estafa, la malversación, se ocultan, y para apropiarse de

---

[1] Este texto ha sido publicado inicialmente en *Questions Féministes*, n° 2 y 3, febrero y mayo de 1978. También se encuentra en Guillaumin, Colette. 1992. *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de Nature. L'appropriation des femmes* (partie I) Paris: Côté-femmes, p. 13-48.

los hombres machos se necesita una guerra. No así de los hombres-hembras, es decir las mujeres... Ellas son ya propiedad. Y cuando nos hablan de "intercambio" de mujeres, ya sea que se dé aquí o en otra parte, se nos expresa esta verdad, puesto que lo que se "intercambia" se posee ya; las mujeres son ya, anteriormente, la propiedad de quien las intercambia. Cuando un bebé macho nace, éste nace futuro sujeto, quien tendrá que vender él mismo su fuerza de trabajo, pero no su propia materialidad, su propia individualidad. Además, siendo propietario de sí mismo, podrá igualmente adquirir la individualidad material de una hembra. Y por añadidura dispondrá igualmente de la fuerza de trabajo de la misma, que empleará de la manera que le convenga, incluso demostrando que no la utiliza.

Si usted no le teme a los ejercicios desagradables, observe en la calle cómo los amantes jóvenes o los enamorados se dan la mano, quién le toma la mano a quién, y camina ligeramente delante... ¡Oh! Apenas, un ademán muy leve... Miren cómo los hombres llevan a "sus" mujeres por el cuello (como a una bicicleta por el manillar) o como las tiran del brazo (como el camioncito de su infancia...). Varía según la edad, y los ingresos, pero las relaciones corporales denotan a gritos esta apropiación, en cada acento de la motricidad, de la palabra, de los ojos. Termino preguntándome seriamente si el gesto masculino supuestamente galante, y que, por lo demás, tiende a desaparecer, de "dar el paso" a una mujer (es decir hacerla pasar primero) no era simplemente la seguridad de no perderla de vista un segundo: nunca se sabe, aún con tacones muy altos, podemos correr, y huir.

Las costumbres verbales nos lo expresan también. La apropiación de las mujeres está explícita en el hábito semántico bastante trivial de mencionar a los actores sociales mujeres prioritariamente por su sexo ("mujeres", las mujeres), hábito que nos irrita mucho, hábito polisémi- co por supuesto, pero del cual justamente este significado específico ha pasado desapercibido. En cualquier contexto, ya sea profesional, político, etc., toda calificación social es omitida o rechazada cuando se trata de los actores de sexo femenino, mientras que por supuesto estas mismas calificaciones, por sí solas, designan a los otros actores. Veamos por ejemplo las siguientes frases, escuchadas o leídas en los últimos dos días: "Un alumno fue castigado con un

mes de prohibición de salida, una muchacha recibió una reprobación..." (información sobre sanciones en la Escuela Politécnica de Paris[2]); "Un presidente de sociedad, un tornero, un croupier y una mujer..." (relativo a un grupo reunido para discutir sobre un tema cualquiera); "Asesinaron decenas de miles de obreros, de estudiantes, de mujeres..." (Castro, a propósito del régimen de Batista). Estas frases, cuya imprecisión (creemos) respecto a la profesión, al estatus, a la función cuando se trata de mujeres nos exaspera tanto, no son frases erróneas por omisión de información. Por el contrario, son informativamente exactas, son fotografías de las relaciones sociales. Lo que es dicho y lo único que es dicho a propósito de los seres humanos hembras, es su posición efec- tiva en las relaciones de clase: la de ser primera y fundamentalmente mujeres. Su socialidad [socialité] es esto, el resto es por añadidura y —nos lo expresan— no cuenta. Frente a un patrón hay una "mujer", frente a un ingeniero hay una "mujer", frente a un obrero hay una "mujer". Mujeres somos, no se trata de un calificativo entre otros, es nuestra definición social. Estamos locas cuando creemos que esto no es sino un rasgo físico, una "diferencia" —y que a partir de esta "denominación" múltiples posibilidades se nos abrirán. Ahora bien, no se trata de un fenómeno dado sino de una noción construida a la cual nos hacen saber sin cesar que debemos atenernos. Esto no es el comienzo de un proceso (un "punto de partida" como creemos), es su fin, es un cierre.

Al punto incluso que se puede muy bien intentar extraernos de una información en la que hubiéramos podido colarnos bajo una marca fraudulenta, sacarnos de allí para devolvernos a nuestro verdadero lugar (ponernos en nuestro sitio: "Tres agentes comunistas, entre los cuales una mujer..." en referencia al espionaje en Alemania Federal).

¡Eso es! Una mujer no es más que una mujer, un objeto intercambiable sin otra característica que la feminidad, cuyo carácter fundamental es el de pertenecer a la clase de las mujeres.

Del sentido común popular a la ramplonería de taberna, de la teoría antropológica sofisticada a los sistemas jurídicos, no se

[2] Se trata de la más prestigiosa escuela de ingenería francesa, en la que se aplica un reglamento militar (N. d. T.).

termina de hacernos saber que somos apropiadas. Esto provoca en nosotras una reacción de cólera en el mejor de los casos, de atonía en la mayoría de las circunstancias. Pero sería sin duda una falta política rechazar sin examen una afirmación tan constante, la cual, viniendo de la clase antagonista, debería por el contrario suscitar en nosotras el interés más vivo y el análisis más atento. Después de todo, para saber, basta escuchar, sin esquivarlo, el discurso trivial y cotidiano que devela *la naturaleza específica de la opresión de las mujeres*: la apropiación.

Intelectuales y antropólogos diversos realizan una proyección clásica, atribuyendo a las sociedades exóticas o arcaicas la realidad de la reducción de las mujeres al estado de objeto apropiado y conver- tido en pieza de intercambio. Porque es únicamente respecto a estas sociedades que se habla *stricto sensu* de *intercambio* de mujeres, es decir, del grado absoluto de la apropiación, aquel en que el objeto es no solamente "apoderado", sino que *se convierte en el equivalente de cualquier otro objeto*. El nivel en que el objeto pasa del estatus de *ganado* (*pecus*, primer significado) al estatus de moneda (*pecus*, significado derivado).

"Intercambio de las mujeres", "apropiación de las mujeres", etc. ¿Qué saben ellos de esto?, nos preguntamos. Porque saben efectivamente algo de esto en cierto sentido, pero tal vez no se trata de las sociedades arcaicas o exóticas, a pesar de lo que digan. Sociedades en que se intercambian bienes y mujeres al mismo nivel, aunque, dicen ellos también, podemos interrogarnos sobre el estatus de objeto de las mujeres, ya que después de todo, ellas hablan. Efectivamente, hablamos; y veamos si bajo el pretexto de otro lugar, de otro tiempo, no nos están hablando ellos de aquí y de hoy.

I. La Apropiación de las mujeres

Introducción

Dos hechos dominan la exposición que viene a continuación. Un hecho material y un hecho ideológico. El primero es *una relación de poder* (digo bien una "relación" y no "el" poder...): la imposición ilegítima permanente que constituye la apropiación de la clase de las mujeres por parte de la clase de los hombres. El otro es *un efecto ideo- lógico*: la idea de "naturaleza", esa "naturaleza" que supuestamente da cuenta de lo que serían las mujeres.

El efecto ideológico no es de ninguna manera una categoría empírica autónoma, sino la forma mental que toman determinadas relaciones sociales; el hecho y el efecto ideológico son las dos caras de un mismo fenómeno. La una es una relación social en que ciertos actores son reducidos al estado de unidad material apropiada (y no de simples portadores de fuerza de trabajo). La otra, la cara ideológico- discursiva, es la construcción mental que hace de estos mismos actores elementos de la naturaleza: "cosas" en el pensamiento mismo.

En la primera parte, *La apropiación de las mujeres*, veremos la apropiación concreta, la reducción de las mujeres al estado de objeto material. En una segunda parte, *El discurso de la naturaleza*, veremos la forma ideológica que toma esta relación, es decir la afirmación de que las mujeres son "más naturales que los hombres"[3].

Todo el mundo admite —o casi todo el mundo— que las muje- res son explotadas, que su fuerza de trabajo, cuando se vende en el mercado de trabajo, es mucho menos pagada que la de los hombres, puesto que en promedio los salarios ganados por las mujeres no re- presentan sino dos tercios de los ganados por los hombres. Todo el mundo concuerda —o casi todo el mundo— que el trabajo doméstico efectuado por todas las mujeres, que sean por lo demás asalariadas o no, es efectuado sin salario.

La explotación de las mujeres es la base de toda reflexión sobre las relaciones entre las clases de sexo, cualquiera que sea su orientación teórica.

[3] Esta segunda parte será abordada en una traducción posterior (N. d. T.)

Cuando se analiza y describe la explotación de las mujeres, la noción de "fuerza de trabajo" ocupa un lugar central. Pero extrañamente, esta noción es empleada en la perspectiva de una relación social que es justamente aquella en la que las mujeres en tanto clase están ausentes: la fuerza de trabajo es, en esta perspectiva, presentada como "la única cosa que el obrero tiene para vender, su capacidad de trabajar"[4]. Esto, que es efectivamente exacto para el obrero-hombre hoy, no es verdad para el obrero-mujer o para cualquier otra mujer, hoy. Este significado de la fuerza de trabajo que representaría la última cosa de la que se dispone para vivir es inadecuado para la clase entera de las mujeres.

Esto recuerda el tiempo en que la imaginación desbocada de los investigadores llegó hasta considerar, haciendo un esfuerzo prodigioso, que la mayor proximidad posible entre dos individuos de razas diferentes era el matrimonio (o la relación sexual...).

Demostraban así brillantemente hasta que punto estaban ellos mismos cegados por las estructuras racistas al *no ver* que esta mayor proximidad es, sencillamente, el parentesco consanguíneo, el hecho de ser padres e hijos (madre e hija, padre e hijo, etc.). Situación ex- tremadamente corriente y trivial pero perfectamente ignorada intelec- tualmente, literalmente denegada.

Ocurre exactamente lo mismo en lo que respecta a la fuerza de trabajo en las clases de sexo. Una clase entera, que abarca aproxima- damente a la mitad de la población, soporta no solamente el acapara- miento de la fuerza de trabajo sino una relación de apropiación física directa: las mujeres. Este tipo de relación no es desde luego exclusiva a las relaciones de sexos; en la historia reciente, caracterizaba a la esclavitud de plantación que no desapareció del mundo industrial sino hasta hace apenas un siglo (Estados Unidos 1865, Brasil 1890), lo que no significa que la esclavitud desapareció totalmente. Otra forma de apropiación física, el vasallaje, característica de la propiedad latifundista feudal, desapareció al final del siglo XVIII en Francia (últimos siervos libertos hacia 1770, abolición del vasalla-

[4] La formulación es de Selma James cuando resume el análisis de las relaciones capitalistas en: *Le Pouvoir des femmes et la Subversion sociale*, Ginebra. Librairie Adversaire, 1973, (en colaboración con Mariarosa Dalla Costa).

je en 1789), pero persistió más de un siglo aún en ciertos países de Europa. La relación de apropiación física directa no es por lo tanto una forma que sería propia a las relaciones de sexo...

La apropiación física en las relaciones de sexos —que vamos a intentar describir en este artículo— contiene al acaparamiento de la fuerza de trabajo, y es a través de la forma que toma este acaparamiento que se puede discernir que se trata de una apropiación material del cuerpo; esto es diferente a la apropiación de la fuerza de trabajo por un cierto número de rasgos entre los cuales el esencial, el común con la esclavitud, es *que no existe en esta relación ningún tipo de medida al acaparamiento de la fuerza de trabajo*: esta última, contenida al interior de los únicos límites que representa un cuerpo individual material, es tomada como un todo, sin evaluación. El cuerpo es una reserva de fuerza de trabajo, y es en tanto que tal que es apropiado. No es la fuerza de trabajo, distinta de su soporte/productor, dado que puede ser medida en "cantidades" (de tiempo, de dinero, de tareas), la que es acaparada, sino su origen: la máquina-de-fuerza-de-trabajo.

Si bien las relaciones de apropiación en general implican efec- tivamente el acaparamiento de la fuerza de trabajo, éstas son lógica- mente anteriores y lo son igualmente desde el punto de vista histórico. El haber conseguido vender SOLAMENTE su fuerza de trabajo y no ser uno mismo apropiado es el resultado de un largo y duro proceso. La apropiación física se manifestó en la mayoría de las formas de esclavitud conocidas: por ejemplo la de Roma (en donde por lo demás el conjunto de los esclavos de un amo se llamaba *familia*), la de los siglos XVIII y XIX en América del Norte y en las Antillas. En cam- bio, ciertas formas de esclavitud que limitaban la duración de dicha apropiación (a tantos años de servicio por ejemplo, como fue el caso en la sociedad hebrea, en la Ciudad ateniense bajo ciertas reservas, o en los Estados Unidos del siglo XVII...); ciertas formas de vasallaje que fijaban también límites al uso del siervo (en número de días por semana, por ejemplo) son formas transicionales entre la apropiación física y el acaparamiento de la fuerza de trabajo. Lo que nos interesará aquí es *la apropiación física misma, la relación en la que es la unidad material productora*

de fuerza de trabajo la que es poseída y no la sola fuerza de trabajo. Denominada "esclavitud" y "vasallaje" en la economía fundiaria feudal, este tipo de relación podría ser designado bajo el término de "sexaje" en lo que respecta a la economía doméstica moderna, cuando atañe a las relaciones de clases de sexo.

1. La expresión concreta de la apropiación

El uso de un grupo por parte de otro, su transformación en instrumento, manipulado y utilizado a fines de incrementar los bienes (de allí igualmente la libertad, el prestigio) del grupo dominante, o incluso sencillamente —lo que es el caso más frecuente— a fines de hacer su sobrevivencia posible en mejores condiciones que las que conseguiría si estuviera reducido a sí mismo, puede tomar formas variables. En las relaciones de sexaje, las expresiones particulares de dicha relación de apropiación (la del conjunto del grupo de las mujeres, la del cuerpo material individual de cada mujer) son: a) la apropiación del tiempo; b) la apropiación de los productos del cuerpo; c) la obligación sexual; d) la carga física de los miembros inválidos del grupo (inválidos por la edad —bebés, niños, ancianos— o enfermos y minusválidos) así como los *miembros válidos de sexo masculino.*

A. La apropiación del tiempo

El tiempo es apropiado *explícitamente* en el "contrato" de ma- trimonio dado que no hay ninguna medida de ese tiempo, ninguna limitación a su empleo, ni bajo la forma de horarios como es el caso en los contratos de trabajo clásicos, ya sean salariales o no (cuando las personas se alquilan contractualmente, o a cambio de mantenimiento, especifican un tiempo de trabajo y un tiempo de libertad —fiestas, días de reposo, etc.), ni bajo la forma de medición en moneda: no está prevista ninguna evaluación monetaria del trabajo de la esposa.

Es más, *no sólo se trata de la esposa, sino también de los miembros en general del grupo de las mujeres.* Puesto que en efecto, las ma-

dres, hermanas, abuelas, hijas, tías, etc. que no firmaron ningún contrato individual con el esposo, el "jefe de la familia", contribuyen al mantenimiento y a la conservación de los bienes, vivos o no, del mismo. Porque el lavado, el cuidado de los hijos, la preparación de los alimentos, etc. son realizados igualmente a veces por una de las madres de los dos esposos, su o sus hijas, la hermana de uno de los esposos, etc. En virtud no de un contrato directo de apropiación como es el caso de la esposa (cuya nuda apropiación se manifiesta en la obligación legal —además y primera— del servicio sexual), sino en función de la apropiación general de la clase de las mujeres que implica que *su tiempo* (su trabajo) está disponible sin contrapartida contractual; y disponible en general y sin distinción. *Todo ocurre como si la esposa perteneciera en lazo de propiedad al esposo y la clase de las mujeres en usufructo a cada hombre y particularmente a cada uno de aquellos que han adquirido el uso privado de una de ellas.*

Siempre y en todas partes, en las circunstancias más "familiares" como en las más "públicas", se espera que las mujeres (la mujer, las mujeres) hagan la limpieza y decoren el lugar, vigilen y den de comer a los niños, barran o sirvan el té, frieguen los platos o descuelguen el teléfono, cosan el botón o escuchen las preocupaciones metafísicas y profesionales de los hombres, etc.

B. La apropiación de los productos del cuerpo

"No vendíamos el cabello de *nuestras* Borgoñonas, vendíamos su leche..." Estas palabras salidas de la boca de un viejo escritor de sexo masculino (TV, 16.12.77) dicen bastante claramente que contra- riamente a lo que muchas de nosotras creemos, ni nuestros cabellos ni nuestra leche nos pertenecen, se venden, los venden sus legítimos propietarios —los cuales por lo demás, al evocar a sus propios padres, barqueros transportadores, precisaban acerca de las nodrizas (por el intermedio aún del mismo portavoz) que:

"Ellos hacían un cargamento de mujeres para París..."

Pero la prueba todavía actual de la apropiación de los productos del cuerpo es que en el matrimonio *el número de hijos no está someti-*

do a contrato, no está fijado, o sometido a la aprobación de la esposa. La ausencia para la mayoría de las mujeres de una posibilidad real de anticoncepción y de aborto es la consecuencia de ello. La esposa debe tener y tendrá todos los hijos que quiera imponerle el esposo. Y si el esposo sobrepasa su propia conveniencia, hará cargar la respon- sabilidad de ello a la mujer, que debe darle todo lo que él quiere y únicamente lo que él quiere. El estatus del aborto, durante tanto tiempo clandestino, *existente* sin existir, confirmaba esta relación, siendo el aborto *el recurso de las mujeres cuyo hombre no quería el hijo* tanto como el de aquellas que no lo querían ellas mismas[5].

Los hijos pertenecen al padre, lo sabemos, y hasta no hace mucho tiempo era necesario, para que una madre pudiera hacer atravesar una frontera al hijo, estar provista de una autorización del padre, cuando lo contrario no se planteaba. No es que hoy y en los países ricos la posesión de los hijos sea de un inmenso interés económico, aunque[6]... Los hijos siguen siendo en cambio un poderoso instrumento de chantaje en caso de desacuerdo conyugal: es su *posesión* lo que reivindican los hombres, y no su carga material, que ellos se apresuran en confiar a otra mujer (madre, doméstica, esposa o compañera) según la regla que estipula que las posesiones de los dominantes sean cuidados materi- almente por una (o unas) posesión de los mismos. La posesión de los hijos, "producción" de las mujeres, les corresponde aún jurídicamente a los hombres en última instancia; los hijos conti-

---

5 La baja en la natalidad en Europa en los siglos XVIII y XIX permite ver que la limitación de los nacimientos *no tiene* obligatoriamente que ver con *una contracepción femenina* y que ella puede entrar en los hechos sin esto. Esta baja en la natalidad es conocida por ser principalmente el resultado de un *control masculino* (en el sentido de coïtus interruptus, sentido al cual añadiremos el *de control político* de las mujeres por parte de los hombres). La violencia de la resistencia a un método de contracepción (o a un aborto) efectivamente accesible a las mujeres, y a todas las mujeres, muestra efectivamente que se trata de un conflicto de poder.
Por otra parte, en ciertas formas de matrimonio, el hecho de no poder tener hijos, o de no tener los hijos deseados (varones, por ejemplo) por el marido es una causa de repudio.

6 El propietario de las subsidios familiares, hoy (1978, en Francia), sigue siendo el marido-padre (y como puede ocurrir igualmente que se haya marchado, sus queridos hijos pueden atravesar las mayores dificultades para obtener las subvenciones teóricamente destinadas a hacer su "sustento" menos dificultoso). Por otra parte, el administrador de los eventuales bienes de los hijos y de la comunidad sigue siendo el padre; lo que puede ser económicamente interesante en las clases medias y la burguesía.

núan perteneciendo al padre, incluso cuando la madre tiene la carga material de éstos en caso de separación[7].

De hecho ¿no es la esposa la que "da" hijos a su marido cuando lo contrario no es exacto?

El cuerpo individual material de las mujeres pertenece, tanto en lo que fabrica (los hijos) como en sus partes divisibles (los cabellos, la leche...), a alguien diferente a ella misma; como era el caso en la esclavitud en la plantación[8].

C. La obligación sexual

Dar un nombre a esta relación no es tan fácil. ¿"Servicio sexual"?

¿Cómo servicio militar o servicio obligatorio? No estaría mal ¿"Deber sexual"? ¿Como los deberes escolares o el Deber? No estaría mal.¿"Pernada", como lo llaman aquellos que se encuentran del buen lado de la relación? Derecho de pernada, uno más de esos términos que una recibe en plena cara.

Tiene el mérito de decir que se trata de un derecho y de un derecho ejercido contra nosotras sin que nuestra opinión sobre el asun-

---

7 Por otra parte, la decisión sobre la tutela nunca es definitiva y puede ser cuestionada.
La costumbre y las sentencias comprueban que entre más pequeños sean los niños (= más dura es la carga), más las madres conservan la exclusividad de la carga material, mientras que en la adolescencia, cuando ya están criados, los lazos con los padres (hombres) se estrechan. Sobre estas cuestiones, ver Christine Delphy, "Mariage et divorce, l'impasse à double face", Les Temps m*odernes*, n° 333-334, 1974; y: Emmanuelle de Lesseps, *Le Divorce comme révelateur et garant d'une fonction économique de la famille*, Tesina de Maestría, Universidad de Vincennes.

8 En las diversas formas de esclavitud históricamente conocidas, algunas (en el mundo antiguo, por ejemplo) no comprendían derechos tan extendidos sobre la individualidad física; ciertos esclavos atenienses tenían la propiedad de sus hijos o más exactamente sus hijos no pertenecían al amo, mientras que en la esclavitud moderna de plantación, el amo tiene absoluta posibilidad de conservar los hijos en su plantación, o en la casa, o de venderlos a otro amo.
La materialidad del cuerpo de los esclavos es allí manipulable a discreción y se los puede tratar —como en Roma— como a animales de combate. El vasallaje y ciertas formas de matrimonio históricas o no occidentales no implican tampoco derechos tan extendidos.

to tenga la menor importancia[9], pero tiene el grave defecto de ser el término de aquellos que gozan de ese derecho; nosotras, cumplimos el deber. Se nos ha enseñado siempre que a los derechos corresponden deberes, pero lo que no se nos ha precisado es que al derecho de los unos corresponde el deber de los otros. En este caso está claro.

Cuando usted es mujer y después de un cierto tiempo se encuentra con un antiguo amante, la preocupación principal de éste parece ser la de acostarse de nuevo con usted. Así no más, al parecer. Porque en fin, no veo que la pasión física tenga algo que ver con esta tentativa, visiblemente no. Es una manera nítida de expresar que lo esencial en la relación entre un hombre y una mujer es *el uso físico*. Uso físico manifestado aquí bajo su forma más reducida, más sucinta: el uso sexual. Único uso físico posible cuando el encuentro es fortuito y no existen lazos sociales estables. No es de sexualidad de lo que se trata aquí, ni de "sexo", sino simplemente de uso; ni tampoco de "deseo", simplemente de control, igual que en la violación. Si la relación vuelve a empezar, incluso de manera efímera, debe pasar de nuevo por el uso del cuerpo de la mujer.

Existen dos formas principales de este *uso físico sexual*. El que interviene por contrato no monetario, en el matrimonio, y el que es directamente monetizable, la prostitución. Superficialmente son opu- estos, aunque por el contrario parece que se confirman el uno al otro para expresar la apropiación de la clase de las mujeres. La oposición aparente tiene que ver con la intervención o no intervención de un pago, es decir, de una *medida* de este uso físico. La prostitución reside en el hecho de que la práctica del sexo es, por una parte, remunerada en cantidad determinada y que, por otra parte, esta remuneración cor- responde a un tiempo determinado, que puede ir de unos minutos a varios días, y a actos codificados. La

[9] Este derecho feudal dejó en la cultura popular francesa un recuerdo cuya evocación se acompaña generalmente de una alegría viril que contrasta con los hechos, pues después de todo, en teoría, el señor feudal ejercía tal derecho *por encima de la voluntad del marido* y esto podría darle una tonalidad más triste ... Sin embargo, la exacta significación de este derecho —el de la apropiación de las mujeres por parte de los hombres, su carácter de cosas físicamente manipulables para todos los fines, trabajo, reproducción, placer— fue la única que se conservó. El derecho de pernada no es sino la expresión institucionalizada de la competencia entre los hombres [que evocaré más adelante en los medios de la apropiación (cf. la obligación sexual)] que intentan hacer un uso personal de un objeto común.

característica de la prostitución es principalmente que el uso físico comprado es sexual y únicamente sexual (aun si éste último reviste formas que parecen alejadas de la estricta relación sexual y presenta semejanzas con conductas de pres- tigio, maternaje, etc.). La *venta* limita el uso físico al uso sexual.

El matrimonio por el contrario extiende el uso físico a todas las formas posibles de dicho uso, entre los cuales se precisa primordialmente (aunque entre otros) la relación sexual. Este uso es obligatorio en el contrato de matrimonio, y por lo demás, su no ejercicio es causa perentoria de anulación (no de "divorcio" sino efectivamente de "anulación" del matrimonio). El uso físico es por tanto la expresión principal de la relación que se establece entre dos individuos particulares bajo la forma matrimonio —como bajo la forma de concubinato, que es un matrimonio consuetudinario.

El hecho de practicar este uso físico por fuera del matrimonio —es decir, el hecho de una mujer aceptar o buscar la posesión, incluso limitada a la relación sexual, por parte de otro hombre— es causa de divorcio. Si se prefiere, una mujer no debe olvidarse que es apropiada, y que, en tanto que propiedad de su esposo, no puede evidentemente disponer de su propio cuerpo. El marido puede igualmente causar el divorcio si es "adúltero", *pero* para esto no es suficiente que él haga un uso sexual de otra mujer, sino que él tiene que *apropiarse* de esa otra mujer. ¿Cómo? El adulterio no es establecido, cuando se trata de un hombre, sino en el caso de una relación ilícita de mediano o largo plazo, es decir, de una tentativa de romper la monogamia que es la forma convencional de la apropiación conyugal de las mujeres aquí y hoy[10]. (En otra parte y en otro tiempo, esto puede llamarse poliginia). Pero el que un hombre recurra a la prostitución no es adulterio y no es en modo alguno causa de divorcio. Significa entonces que cuando un hombre tiene una relación sexual, su cuerpo no se considera como "poseído", por el contrario él conserva su propiedad y la libertad de uso que de ello resulta; él puede servirse de su cuerpo libremente,

[10] Llevar a la mujer y encargarse de su manutención bajo el techo conyugal es todavía requerido hoy (1978) por la ley española como condición de adulterio por parte de los hombres, como era el caso en la ley francesa en otro tiempo. Y la asimetría de la jurisprudencia en materia de sanción legal en caso de adulterio, según que se trate de mujeres o de hombres, ha sorprendido incluso a los juristas menos sospechosos de filogenia.

sexualmente como de cualquier otra forma, por fuera del lazo que ha establecido con una persona en particular, "su mujer".

Luego, es solamente en el momento en que él establece una relación consuetudinaria de apropiación de otra mujer determinada (y no una relación episódica con una mujer común), en el momento en que quiebra las reglas del juego del grupo de los hombres (¡y de ninguna manera porque estaría "ofendiendo" a su mujer!) que él puede enfren- tarse a la sanción del divorcio, es decir, encontrarse privado del uso físico extendido (que comprende las tareas de cuidado de su propia persona) de una mujer precisa, lo que le aseguraba el matrimonio[11].

La misma palabra, "adulterio", para la mujer por el contrario implica, expresa, que su cuerpo no le pertenece a ella personalmente, sino que efectivamente le pertenece a su marido, y que ella no dispone de su uso libre. Y sin duda se sitúa aquí *la verdadera razón* de la ausencia (cualesquiera que sean las excepciones puntuales que algunos se afanan en encontrar) de prostitución de hombres para el uso de las mujeres —y no en la "indisponibilidad fisiológica" de los hombres, evocada constantemente à este respecto[12]. He aquí lo que puede sugerir la inexistencia de una prostitución *para* las mujeres, al contrario de la existencia de una prostitución *para* los hombres. No puede haber prostitución *para* quienes no tienen la propiedad de su propio cuerpo.

Posesiones...

"El cuerpo": muchas de nosotras nos sentimos muy tocadas por esta cuestión y le atribuimos una gran importancia. Ahora bien, recientemente, en una emisora cultural, un hombre por lo general

11 Nos podemos preguntar con cierta verosimilitud si la demanda de divorcio no traduce, según quien lo haya *solicitado*, el hombre o la mujer, dos situaciones diferentes. Si, cuando la demanda es hecha por una mujer no se trata de una tentativa de ruptura de un lazo (por fin se libera de él...), mientras que podría muy bien ser, cuando es solicitado por un hombre, la confirmación de un nuevo lazo (una mujer "se encarga" de él...).

12 Por lo demás, aún si existiera dicha no-disponibilidad fisiológica, esto mostraría una vez más hasta que punto el funcionamiento sexual no es sino la traducción de lo que se tiene en la cabeza, es decir la imagen de lo que sucede en las relaciones de hecho. En efecto, sería inadmisible que un hombre pudiera parecer *disponible al uso*, puesto que socialmente él no es un objeto, y que es justamente esto lo que lo distingue de la mujer que, perteneciendo ella a los hombres, está por definición siempre disponible.

más bien moderado tuvo un ataque de cólera cuando explicaba que todas esas escritoras (lo cito de una manera aproximada) "hablaban de las realidades del cuerpo con insistencia, desde las tripas, diciendo cosas que habitualmente nadie dice, con una especie de satisfacción insis- tente…", no dijo "mórbida" pero era ese tipo de cosas lo que estaba implicado, en todo caso, todo esto le parecía asqueroso.

Me pregunté qué sucedía aquí, dado que siempre es conveniente escuchar con atención a la clase antagonista. Un hombre expresaba su cólera ante aquellas de entre nosotras que vuelven sin cesar al cuerpo, y que lo hacemos por nuestras propias razones: ¡nuestro cuerpo es negado, desde hace tanto tiempo, descubrámoslo! ¡Nuestro cuerpo es despreciado, desde hace tanto tiempo, reencontremos nuestro orgullo!, etc.

En el asco y el desprecio expresados por este periodista, en su irritación, escuchaba un eco incierto, que me era familiar y que no conseguía definir. Sus frases parecían visiblemente un comentario idealista de *otra cosa* (comentario superestructural de cierta manera) enunciada allí. Yo sentía que había algo efectivamente… pero ¿qué? Todo eso me recordaba… ¡Pero claro! El discurso de los poseedores acerca del dinero (el dinero apesta), el discurso sobre los bienes materiales (los bienes son menospreciables, etc.). El dinero apesta, como las mujeres, los bienes son menospreciables, como las mujeres. Significa entonces que bienes, mujeres y dinero son idénticos por algún lado.

¿Cual? — Son posesiones, *posesiones materiales*.

En tanto que posesiones, toda palabra sobre ellos no es adecuada sino en la sola boca del propietario que se expresa sobre ellos, de la forma que a él le conviene; y cuando le conviene. Además, puesto que estos bienes están a su disposición, él puede despreciarlos según la altura de la mirada que caracteriza, a veces, a la gente pudiente que no se apega, ¡Dios gracias! a los bienes de este mundo, ni más ni menos a su ganado que a su dinero; al menos cuando su posesión está asegurada.

Mejor aún, ellos pueden deshacerse de éstos simbólicamente, como por ejemplo de sus posesiones hembras: a través del pornosadismo literario y cinematográfico, que es inclusive una actividad

abundante y bien establecida en su clase[13]. Pero, ni hablar de que estos bienes den brincos en cualquier dirección y cometan el error de creerse propietarias de lo que sea, y principalmente de sí mismas[14].

Todo esto no es asunto de desprecio sino de manera se- cundaria, y para nada un asunto de negación. Nosotras escuchamos y sufrimos desprecio y negación, pero éstos no son sino la apariencia externa de una relación social. El desprecio y el asco ante la reivindicación de su cuerpo por parte de las mujeres no son sino resultados derivados de la posesión de ese cuerpo por parte de los hombres. En cuanto a la negación, negadas no somos exactamente. Por lo demás, nadie se encarnizaría tanto con nosotras ("contra nosotras" sería mucho más justo) si no existiéramos materialmente. Es como sujetos que no existimos[12][15]. Materialmente existimos, demasiado materialmente: somos propiedades. Todo esto es un trivial asunto de delimitación. Es porque "pertenecemos", que somos menospreciadas por nuestros propietarios, es porque somos apropiadas en tanto que clase entera, que estamos "desposeídas" de nosotras mismas.

La reapropiación mental individual de una misma y el yoga, pue- den ayudarnos un momento, pero lo que importa es que retomemos (y no solamente en nuestra cabeza) la posesión de nuestra *materia-*

---

13 Este tipo de literatura es, como los perfumes mortíferos ("Yatagán", "Brut", "Balafre"...) de uso elegante y conveniente para los ejecutivos y demás intelectuales; este cine planea más bien en las zonas de la "escasez sexual" que tanto conmueve... cuando se trata de machos. En efecto, nunca se habla de escasez sexual en lo que respecta a las mujeres, y es lógico puesto que la escasez sexual es el hecho de estar impedido o privado de ejercer sobre las mujeres los derechos que los otros hombres ejercen. ¿Quién habla aquí de sexualidad?

14 Y con mayor razón, no se trata de que una mujer se conduzca como propietaria de otros cuerpos humanos y de que haga su numerito de porno personal. Habría que ver la acogida reciente reservada a la última película de Liliana Cavani, *Más allá del bien y del mal*. Como máximo se puede elogiar por parte de una autora-mujer (o que se presume como tal) el porno-*masoquismo*: los trémolos encantados alrededor de *La historia de O* fueron significativos a este respecto; lo mismo que el éxito de la película precedente de Cavani, *Portero de noche*: las únicas críticas que se elevaron en la gran prensa tuvieron por objeto las posibles implicaciones racistas de la película, pero no sus implicaciones sexistas.

15 El problema es, de hecho, que estos bienes en particular, por más materiales que sean, se mueven y hablan, lo que complica considerablemente las cosas. Es a esto que los artistas intentan poner orden: privándonos frecuentemente de la cabeza, de los brazos, de las piernas. La Venus de Cnide (la que se encuentra en el Museo del Louvre), decapitada, sin piernas y manca, sigue siendo un ideal femenino de referencia. Y mejor aún, una mujer "muerta y aún caliente", como lo deja percibir la cultura viril de las bromas y de los espectadores de westerns.

lidad. Retomar la propiedad de nosotras mismas supone que nuestra clase entera retome la propiedad de sí misma, social, materialmente.

D. La carga física de los miembros del grupo

Las relaciones de clases de sexos y las relaciones de clase "comunes" emplean instrumentalidades diferentes. Si la esclavitud y el vasallaje implican la reducción al estado de cosa, de herramienta, cuya instrumentalidad es aplicada (o aplicable) a otras cosas (agrícolas, mecánicas, animales...), el sexaje además, tal como la esclavitud en la casa del amo, tiene que ver con la reducción al estado de herramienta cuya instrumentalidad se aplica *además y fundamentalmente a otros seres humanos*. Además y fundamentalmente, porque las mujeres, como todos los dominados, ejecutan desde luego tareas que no implican una relación directa y personalizada con otros seres humanos, pero sobre todo, las mujeres *siempre*, y hoy en día en los países occidentales, únicamente ellas, están dedicadas a realizar por fuera del trabajo asalariado, el cuidado corporal, material y eventualmente afectivo del conjunto de los actores sociales. Se trata a) de una prestación no monetaria, como lo sabemos *y* b) realizada en el marco de una relación personalizada durable.

En dos casos, servicio físico extendido y servicio sexual, la relación de apropiación se manifiesta en el hecho común y cotidiano de que la apropiada está destinada al servicio material del cuerpo del dominante y de los cuerpos que pertenecen a, o dependen de, el mismo; el hecho de ser poseída en tanto que cosa por parte del dominante se manifiesta aquí por la disponibilidad física consagrada al cuidado material de otras individualidades físicas. Y esto se produce en una relación no evaluada, ni temporal ni económicamente.

Sin duda alguna, estas tareas de cuidado físico existen *igualmente* en el circuito monetario del trabajo, ellas son efectuadas *a veces* profesionalmente a cambio de un salario (y no es una casualidad que aún, hoy y aquí, sean las mujeres las que las realizan casi exclusi- vamente). Pero si se compara el número de horas respectivamente

asalariadas y no asalariadas consagradas a estas tareas, éstas son, en una aplastante mayoría, efectuadas por fuera del circuito salarial.

Socialmente, *estas tareas son efectuadas en el marco de una apropiación física directa.* Por ejemplo, la institución religiosa absorbe mujeres que ella asigna "gratuitamente" a este trabajo en los hospicios, orfanatos y diversos asilos y casas. Como en el marco del matrimonio (además están casadas con Dios), es a cambio de su manutención y no de un salario que las mujeres llamadas "hermanas" o "religiosas" hacen este trabajo. No se trata por supuesto de "caridad" religiosa puesto que cuando son hombres los que estas instituciones sagradas congregan, ellos no efectúan en modo alguno estas tareas de cuidado de seres humanos. Se trata efectivamente de una fracción de la *clase de las mujeres* que, habiendo sido reunida, realiza socialmente, por fuera del salariado, las tareas de cuidado físico de los enfermos, niños y ancianos aislados.

Ellas son el colmo de la feminidad, tanto como las prostitutas (y tal vez aún más), que son otro aspecto (aunque aparentemente situadas en un nivel diferente porque éstas últimas son "pagadas"[16]) de la relación específica de sexaje. De hecho, el abominable sentido común popular, aquél inagotable pozo de hipocresía conformista, así lo considera, puesto que no imagina a las mujeres sino como religiosas o putas. Ellas son las figuras alegóricas de una relación social que es cotidiana y que las une. La carga física y la carga sexual, de las que se trata aquí, están efectivamente en el centro de las relaciones de sexo.

De los efectos de la apropiación sobre la individualidad

Hablar de cuidado material del cuerpo es poco decir, se trata aquí de evidencias engañosas que una cree conocer. De hecho, ¿qué quiere decir "cuidado material físico"? Primero, una presencia constante. Nada de marcar tarjeta en este contexto, hablamos de una vida

[16] No es quizás tan evidente que ellas sean pagadas, porque en definitiva son los chulos los que reciben el pago —lo que es muy "normal": ellos arriendan su propiedad. En cierta forma se puede decir del servicio de las prostitutas que éste es efectivamente *vendido* (pues da lugar a un intercambio monetario) pero que éstas últimas no son pagadas.

en la que todo el tiempo es absorbido, devorado en el cara a cara con los bebés, los niños, el marido; y también las personas de edad, los enfermos[17]. Cara a cara porque sus gestos, sus acciones, mantienen a la madre-esposa-hija-cuñada bajo su esfera de influencia. Cada uno de los gestos de estos individuos está lleno de sentido para ella y modifica su propia vida a cada instante: una necesidad, una caída, una solicitud, una acrobacia, una partida, un sufrimiento, la obligan a cambiar de actividad, a intervenir, a preocuparse por lo que hay que hacer inmediatamente, en unos minutos, a tal hora, esta noche, antes de tal hora, antes de partir, antes que X venga...

Cada segundo de su tiempo —y sin esperanza de ver cesar a hora fija esta preocupación, incluso en la noche—, ella es *absorbida por otras individualidades*, apartada por otras actividades de la que estaba realizando en el momento[18].

La coacción no reside solamente en la constancia de ésta presencia y de esta atención, sino en el cuidado material físico *del cuerpo* mismo. Lavar los muertos es tarea del grupo de las mujeres, y esto no es insignificante. Como también lavar a los enfermos graves[19].

Además, la sujeción material a individualidades físicas es también una realidad *mental.* No hay abstracción: todo gesto concreto tiene una cara significante, una realidad "sicológica". Aunque se intente incansablemente constreñirnos a no pensar, esta sujeción no se vive mecánicamente, ni en la indiferencia. La individualidad, justamente, es una frágil conquista, a menudo rehusada para una clase entera a la que se le exige diluirse, material y concretamente, en

17 En teoría, el paso de la "familia extendida" a la familia conyugal modificó profundamente los lazos familiares y el peso que éstos implicaban. Sin embargo, si los miembros de una misma "familia" no viven ya juntos, no por esto ha desaparecido la carga material que incumbe a las mujeres. Tal vez sea menos frecuente, pero en París mismo, las mujeres continúan desplazándose para llevarle comida a los padres enfermos o de edad, hacer la limpieza, las compras, hacerles una o varias visitas cotidianas según la distancia a la que se encuentra su vivienda. Los tareas que se supone habían desaparecido (nos preguntamos por qué esta idea está tan difundida) siguen siendo completamente de actualidad.

18 Sobre este punto, la abundancia de los textos, desde Beauvoir hasta la más anónima de entre nosotras, es tan grande que casi toda la literatura feminista está concernida.

19 Un poco de familiaridad con este universo me parece que inmuniza definitivamente contra los poéticos vaticinios que nos sugieren que los buenos tiempos de antaño, con sus grandes abnegaciones rituales, rebosaban de valores morales muy elevados... Sobre las tareas rituales del grupo de las mujeres, Cf. Yvonne Verdier, "La femme qui aide et la laveuse", *L'Homme* XVI (2-3), 1976.

otras individualidades. Coacción central en las relaciones de clases de sexo, la privación de individualidad es la secuela o la cara oculta de la apropiación material de la individualidad. No es tan obvio que los seres humanos se distinguen tan fácilmente los unos de los otros, y una proximidad/ carga física constante es un poderoso freno a la independencia, a la autonomía; es la fuente de una imposibilidad de discernir, y *a fortiori* de poner en práctica, opciones y prácticas propias.

No es seguramente un azar si a los miembros de la clase de sexo dominante les "asquea" la mierda de sus hijos y, por consecuencia, "no pueden cambiarlos". Nadie soñaría incluso que un hombre pueda cambiar a un anciano o a un enfermo, bañarlo, lavar su ropa. Pero las mujeres lo hacen, y ellas "deben" hacerlo. Ellas son la herramienta social asignada para esto. Y no es solamente un trabajo penoso, pesado y obligatorio —hay otros trabajos penosos y pesados que no tienen que ver con la división social sexual del trabajo— sino también un trabajo que, en las relaciones sociales en las que es realizado, destruye la individualidad y la autonomía. Dicho trabajo, efectuado por fuera del salario, en el marco de la apropiación de su propia individualidad que sujeta a la mujer a determinados individuos físicos, "familiares" (en el significado propio), con quienes los lazos son poderosos (cual- quiera que sea la naturaleza, amor/odio, de estos lazos), disloca la frágil emergencia del sujeto.

El pánico en el que se sienten sumergidas tantas mujeres cuando sus hijos están recién nacidos, llámesele depresión nerviosa, "depre" o fiebre puerperal, ¿qué otra cosa es, sino la constatación de desapa- recer?, que somos devoradas, no sólo física sino mentalmente: física y por tanto mentalmente. Que vacilamos sobre una cuerda floja sin saber si seremos arrojadas definitivamente a la niebla de la absorción casi física en los otros. O si se nos permitirá atravesar este tiempo no medible y no medido sin perdernos definitivamente. O si se nos permitirá salir del otro lado del túnel, en un momento indeterminable...

La confrontación con la apropiación material es la desposesión misma de la propia autonomía mental; expresada más brutalmente en la carga física de los otros dependientes que en cualquier

otra forma social que toma la apropiación: cuando se es apropiado materialmente, se es desposeído mentalmente de sí mismo.

2. La apropiación material de la individualidad corporal

A. Apropiación de la individualidad física y fuerza de trabajo en el sexaje

Somos, como cualquier otro grupo dominado, portadoras de fuerza de trabajo. Sin embargo, el hecho de ser portador de fuerza de trabajo no constituye en sí la apropiación material. La existencia de un proletariado resultante del desarrollo industrial rompió el vínculo sincrético entre apropiación y fuerza de trabajo tal cual existía en las sociedades esclavistas o feudales, digamos en una sociedad agrícola feudal.

Hoy esta no-equivalencia, esta distinción, está expresada en la venta de la fuerza de trabajo, venta que introduce una *medida* de la misma, más nítida todavía que lo que había sido la limitación del tiempo de utilización de esta fuerza en el vasallaje. La venta de la fuerza de trabajo es una forma particular de su uso: es una evaluación monetaria y temporal de esta fuerza de trabajo, incluso si tendencialmente dicha evaluación se confunde con su uso máximo. El vendedor vende un número determinado de horas de trabajo y estas horas le serán pagadas tanto, bajo una forma monetaria u otra. En todo caso, siempre hay evaluación. Cualquiera que sea el empleo de esta fuerza, cualesquiera que sean las tareas efectuadas, la venta comporta dos elementos de medida : el tiempo y la remuneración. Aunque el precio sea fijado por el comprador (como es el caso en el sistema industrial y en todas las relaciones de dominación en que interviene el intercambio monetario), aunque esta venta se revele difícil (como es el caso en período de desempleo), el vendedor dispone, *en tanto que individuo material*, de *su* propia fuerza de trabajo (no se trata aquí de saber si con esto se le resuelve o no la vida) y distingue así su individualidad, del uso de esta individualidad.

Al contrario de los otros grupos dominados portadores de fuerza de trabajo, nosotras las mujeres somos en la relación social de sexos *no vendedoras* de dicha fuerza, y nuestra apropiación se manifiesta justamente en este hecho. Somos diferentes a los oprimidos quienes pueden firmar contratos *a partir* de la disposición de su fuerza de trabajo, es decir intercambiarla o venderla.

Es muy sugerente, práctica y tácticamente, evaluar en dinero el trabajo doméstico realizado en el marco del matrimonio, y ha sido hecho[20]. Pero nos podemos preguntar si ello no contribuye a ocultar el hecho de que ese trabajo tiene como rasgo específico el de no ser pagado. Sería por otra parte más justo decir que su particularidad es la de ser *no pagado*[21].

Si este trabajo es no pagado, es porque no es "pagable". Si no es monetizable o medible (siendo análogos la medida y el dinero), significa pues que es adquirido de otra manera. Y esa otra manera implica que lo es globalmente, de una vez y para siempre, y que no es necesario pasar por evaluaciones monetarias, horarias o a destajo, evaluaciones que acompañan en general la cesión de la fuerza de trabajo; y dichas evaluaciones, justamente, no intervienen en este caso.

Las evaluaciones, cuando intervienen en una relación instauran un vínculo de tipo contractual, tanto de X por tanto de Z, tantas horas a cambio de tanto dinero, etc. Todas las relaciones sociales no son traducibles en términos contractuales y el contrato es la expresión de una relación específica; su presencia, o su ausencia (que atine antes que nada a la relación colectiva de sexaje) es el signo de una relación determinada. No se puede considerar al contrato como el ajuste se- cundario de relaciones que serían todas indiferentemente traducibles en términos contractuales. Por ejemplo, el asalariado está *dentro* del universo del contrato, la esclavitud está *por fuera* del universo del contrato. La relación sexuada *generalizada* no es traducida y *no es tra- ducible* en términos de contrato (lo que es ideológicamen-

---

20 Cf. *Les Cahiers* du GRIF, nº 2, 1974. Artículos y bibliografía.

21 *No ser pagado* quiere decir sencillamente que el trabajo es llevado a cabo sin que una cantidad de dinero o de sustento determinada venga a *recompensar* su realización. Mientras que ser *no pagado* por un trabajo quiere decir que hace parte de su carácter el *no tener ninguna relación con una cantidad cualquiera*, de dinero o de sustento.

te interpretado como una relación garantizada por fuera del universo contractual y fundada en la Naturaleza). Esto es habitualmente velado con el hecho de que la forma *individualizada* de la relación es considerada como un contrato: el matrimonio.

Esta forma individualizada contribuye con su apariencia trivial de contractualidad a ocultar la relación real existente entre las clases de sexo, tanto como a revelarla. Esto, porque el universo del contrato ratifica y supone, *antes que cualquier otra cosa*, la calidad de propi- etario de los contratantes. Los menores, los locos, aquellos que están bajo tutela, es decir, los que son aún propiedad del padre y aquellos que no tienen la propiedad de su subjetividad (quiere decir en realidad la posesión de bienes "propios" según la expresión del Código Civil), no pueden firmar contratos. Para firmar contratos, superficialmente, la propiedad de los bienes materiales (raíces y monetarios puestos en juego en el contrato), eventualmente la propiedad de cosas vivas (animales, esclavos, mujeres, niños...) parece determinante. Pero lo que es verdaderamente determinante *es la propiedad de sí mismo*, que se expresa, a falta de cualquier "bien propio", en la posibilidad de vender su propia fuerza de trabajo. Tal es la condición mínima de cualquier contrato. Ahora bien, el hecho de que un individuo sea la propiedad material de otro lo excluye del universo del contrato; no se puede ser a la vez propietario de sí mismo y ser la propiedad material de otro. La naturaleza de las relaciones sociales tales como el sexaje o la esclavitud es de una cierta manera invisible porque quienes están incluidos en éstas como dominados no poseen un grado de realidad muy diferente al de un animal o al de un objeto. Por más valiosos que sean estos animales u objetos.

La venta o el intercambio de bienes y *especialmente de la emanación corporal propia que es la fuerza de trabajo* constituyen la verificación de la propiedad de sí mismo (no puedo vender sino lo que me pertenece).

En el acto que codifica el vínculo del matrimonio, no hay tam- poco la enunciación jurídica de la propiedad de sí mismo. Como en el contrato de venta de la *fuerza* de trabajo, en que la significación oculta es la propiedad de sí mismo, en el "contrato"

matrimonial la significación oculta es la no propiedad de sí mismo, expresada en una relación determinada: las *mujeres no ceden su fuerza de trabajo*; en efecto, como se observó, no intervienen aquí ni medida de tiempo, ni acuerdo sobre la remuneración. Solamente la garantía de ser man- tenida en estado de funcionamiento según los medios del propietario (en vida, "bien mantenida" como una máquina es bien conservada o no...) es dada como contrapartida de la cesión. ¿Cesión de qué, a propósito? ¿Qué significa una cesión que atribuye todo el tiempo y todo el espacio corporal al comprador? *El hecho de que no haya término al trabajo, ni medida de tiempo, ni noción de violación sexual (esto es de primera importancia), muestra que esta cesión es realizada en bloque y sin límites.* Y que, por consecuencia, lo que es cedido no es la fuerza de trabajo sino efectivamente la unidad material que forma al individuo mismo.

Si comparamos la relación de sexaje con la venta de la fuerza de trabajo en el mercado clásico, nos encontramos confrontados a la noción de intercambio. Ahora bien, no hay intercambio en la relación de sexaje, puesto que en efecto *nada* viene a contabilizar algo que pudiera ser la materia del intercambio. Si nada evalúa o no contabiliza, si TODO es debido y si todo es propiedad: el tiempo, la fuerza, los niños, todo, sin límites, la relación de sexaje no es una relación de mercado. ¿Cómo se podría enunciar los términos de un trato, abrir una negociación? ¿Negociar qué exactamente, aquí? ¿Se puede negociar lo que ya es propiedad, lo que ya pertenece? Porque no podemos intercambiar sino lo que poseemos. Sin embargo, no poseemos ni nuestra fuerza de trabajo, ni nuestra fuerza de reproducción: soporte de fuerza de trabajo como cualquier otro grupo dominado, contrariamente a los otros grupos dominados de la sociedad industrial contemporánea, nosotras no tenemos la posibilidad de negociar o de vender esta fuerza de trabajo, *precisamente en función del hecho de que ésta es derivada del cuerpo físico y que, de antemano, este cuerpo es apropiado.*

No fue por una fantasía incomprensible que durante el siglo XIX el salario del trabajo de los niños y de las mujeres era recibido por el padre-marido y que le pertenecía. Sólo fue hasta 1907 que las mujeres tuvieron derecho a recibir su propio salario (sin tener sin embargo un derecho personal a trabajar: el marido tenía la última

palabra en este campo y conservaba pues la propiedad de la fuerza de trabajo). Este hecho jurídico es tanto más interesante cuanto que, en la vida cotidiana, las mujeres recibían ellas mismas su salario puesto que el marido la mayoría del tiempo, brillaba por su ausencia (la estabilidad de los matrimonios era endeble), en la clase en que las mujeres trabajaban como asalariadas. Pero el salario que ellas recibían, no les pertenecía legalmente, era del poseedor de la herramienta de trabajo-mujer[22].

B. El sexaje

La reducción al estado de cosa, más o menos admitida o cono- cida en las relaciones de *esclavitud* y de *vasallaje*, subsiste hoy en las metrópolis industriales, ante nuestros ojos, disimulada / expuesta en el matrimonio, relación social institucionalizada por excelencia. Pero la idea de que una clase sea *utilizada* (en el significado propio de manipulada como herramienta), es decir tratada como una vaca o una segadora, en la muy progresista mente de nuestros contemporáneos, evoca tiempos supuestamente lejanos o despotismos orientales a la vez que primitivos, o a lo sumo la expresión de un cinismo provocador. Lo que tenemos delante de los ojos, no le vemos —incluso cuando pertenecemos a la clase avasallada.

Sin embargo, el matrimonio no es sino la superficie institucio- nal (contractual) de una relación generalizada: la apropiación de una clase de sexo por la otra. Relación que compete al conjunto de las dos clases y no a una parte de cada una de ellas como podría dejarlo creer la consideración única del contrato matrimonial. Dicho contrato matrimonial no es sino la expresión individualizada —en el sentido en que establece una relación cotidiana y específica entre dos individuos particulares[23]— de una relación de clases general en que

---

22 Se puede decir con toda lógica (y esto no es humorístico para todo el mundo) que la mujer era "mantenida" por su esposo con el dinero que ella ganaba ("traía" como dice el vocabulario popular).

23 Dos individuos: esta relación dual es específica de las relaciones de clases de sexo actuales y europeas, en contraste con las otras relaciones de apropiación: por ejemplo, la esclavitud en la que la relación es actualizada entre individuos particulares (los esclavos/el amo), el vasallaje (*idem*), el matrimonio poliginio (*idem*). Cada mujer tiene un patrón personal que, a su vez, no la tiene sino a ella como doméstica (de *domus*, casa) *directa*.

el conjunto de la una está a la disposición de la otra. Y si, de hecho, la individual- ización de esta relación interviene prácticamente siempre (alrededor del 90 % de los hombres y de las mujeres están, en un momento u otro de sus vidas, casados), el matrimonio no es, no obstante, sino la expresión restrictiva de una relación social; él no es en sí mismo dicha relación. Legaliza y confirma una relación social que existe *antes* y *por fuera* de él, la apropiación material de la clase de las mujeres por parte de la clase de los hombres: el sexaje.

Pero el matrimonio contradice también tal relación. Si bien expresa y limita el sexaje, al restringir el uso colectivo de una mujer y al dar este uso a un solo individuo, priva al mismo tiempo a los demás individuos de su clase del uso de esta mujer determinada, que, sin tal acto permanecería en el campo común. Idealmente al menos, porque a nivel práctico, *el usufructo* del derecho común pertenece ya sea a Dios (las religiosas), ya sea al padre (las hijas —en efecto, se es hija en tanto que no se es mujer/esposa según el Código Civil), ya sea al chulo (las mujeres oficialmente comunes).

Esta contradicción en el seno de la apropiación social misma, se sitúa entre apropiación colectiva y apropiación privada. Una segunda contradicción interviene entre la apropiación de las mujeres, ya sea colectiva o privada, y su *reapropiación por sí mismas*, de su existen- cia objetiva como sujeto social: es decir la posibilidad de vender *por su propia decisión*, su fuerza de trabajo en el mercado clásico. Esta contradicción es revelada en el matrimonio igualmente.

En Francia, no fue sino hasta 1965 (artículo 223 del Código Civil) que una esposa pudo trabajar por su propia voluntad: en otros términos, que ella pudo prescindir de la autorización marital. Ahora bien, la supresión de esta autorización del marido no se acompañó en modo alguno de una modificación del artículo 214 que codifica las relaciones entre los esposos y confirma el tipo de apropiación propio del matrimonio. En efecto, al enunciar las contribuciones respectivas al matrimonio, este artículo indica que las de la esposa son diferentes en esencia a las del marido. Este último se supone gana el dinero, esto es, en el caso más frecuente, *vende* su fuerza de trabajo. Mientras que la contribución de la esposa está fundada ya sea en su dote y herencia (dinero "pre-existente") ya

sea —y es esto lo que es capital— a través de "su actividad en el hogar o su colaboración en la profesión del marido". Dicho de otra manera, se supone que la esposa no *vende* su fuerza de trabajo para alimentar las necesidades de la comunidad, ni proporciona tampoco una *cantidad determinada* de esta fuerza de trabajo a la comunidad sino que efectivamente "paga con su propia persona" como lo dice tan justamente la sabiduría popular, y *da directamente al marido su individualidad, sin mediación monetaria ni cuantitativa.*

Esta relación particular entre esposos se perfila detrás de todos los discursos que, desde la derecha a la izquierda más roja, consideran como un hecho teológico : la existencia de "un trabajo de la mujer", el del cuidado físico del marido, de sus dependientes y de la casa; relación que mejor deberían llamar, si fueran honestos, la apropiación de la mujer. Estos discursos están generalmente acompañados de consideraciones, sentimentales o no, sobre la agotadora (pero intangible) "doble jornada".

La apropiación social, el hecho para los individuos de una clase de ser propiedades *materiales*, es una forma específica de las relacio- nes sociales. Ésta no se manifiesta, *hoy y aquí*, sino *entre las clases de sexo* y se estrella contra la incredulidad de acero que enfrentan generalmente los hechos que son demasiado "evidentes" para no ser *invisibles* (como lo era el trabajo doméstico antes del feminismo). Este tipo de relación social no encuentra crédito sino para "otra época" (la esclavitud o el vasallaje), "otro lugar" (el de las diversas llamadas "poblaciones primitivas")...

C. De la invisibilidad de la apropiación

La apropiación de las mujeres, el hecho de que sea su materia- lidad en bloque la que es poseída, está tan profundamente admitido que no se nota. Desde un punto de vista ideológico, es decir desde el punto de vista de las consecuencias mentales (o de la cara men- tal) de un hecho material, la sujeción de los siervos a la tierra y la sujeción de las mujeres a los hombres, son en parte comparables. La dependencia de los siervos a la tierra parecía en aquel entonces tan "inevitable", tan "natural", debía ser tan poco cuestio-

nada, como la actual dependencia de las mujeres a los hombres. Y el movimiento popular que, en el momento del nacimiento de las comunas, arrancó ciertos individuos de la cadena terrateniente feudal (o que utilizó a aquellos que se habían "escapado" ya de esa cadena fugándose[24]) es tal vez comparable a aquel que hace escapar hoy un número reducido pero creciente de mujeres de las instituciones patriarcales y sexistas (del matrimonio, del padre, de la religión, que son las obligaciones de clase de sexo[25]).

Con la pequeña diferencia de que los siervos eran los muebles de la tierra y que era ésta (*y no directamente ellos*) la que era apropiada por los señores feudales, mientras que las mujeres son directamente, como lo era la tierra misma, apropiada por los hombres. Los esclavos de plantación de los siglos XVIII y XIX fueron como las mujeres objeto de una apropiación directa, eran independientes de la tierra y pertenecian al amo.

Nadie en estos casos se interroga sobre lo natural de la cosa, en el caso de la pertenencia del siervo a la tierra, el grado de realidad experimentado debía ser como el de la evidencia del frío y del calor, del día y de la noche, debía ser, en cierto modo, un hecho. La pertenencia de los esclavos a su amo, la pertenencia de las mujeres al grupo de los hombres (y a un hombre), en tanto que herramienta, es del mismo tipo. Su estatus de herramienta de mantenimiento está tan enraizado en el cotidiano, en los hechos y por consecuencia en la cabeza, que no hay asombro, aún menos interrogantes, y para nada malestar ante el hecho de que las mujeres garanticen materialmente el funcionamiento de su poseedor y de las otras propiedades y dependencias del mismo (así como también la de todos los excluidos diversos, enfermos, ancianos, minusválidos, huérfanos), ya sea en el

---

24 Siervos fugitivos y artesanos originaron, en los reagrupamientos urbanos de la Edad Media, el movimiento de las comunas que desarrollaba una solidaridad antifeudal, necesaria para resistir a las tentativas de recuperación o de dominio de los señores feudales sobre los individuos que intentaban cobrar su libertad. La situación era contradictoria entre los acuerdos efectuados con las comunas en tanto que unidades económicas provechosas, y la persecución de individuos particulares que las componían; por lo tanto un tiempo de manumisión de hecho era fijado: un año y un día de residencia.

25 Ellas escapan efectivamente a las *instituciones*, que constituyen una actualización del sexaje, y solamente a las instituciones. La relación de apropiación social del conjunto de la clase de las mujeres por parte de la otra clase sigue vigente, y la apropiación colectiva no es quebrada por el simple hecho de que no se dé la apropiación privada

marco de la apropiación privada (matrimonio), o en el de la apropiación colectiva (familia, vida religiosa, prostitución...)

3. Los medios de la apropiación

¿Cuáles son los medios utilizados para la apropiación de la clase de las mujeres? a) el mercado de trabajo; b) el confinamiento en el espacio; c) la demostración de fuerza; d) la obligación sexual y e) el arsenal jurídico y el derecho consuetudinario.

A. El mercado de trabajo

El mercado de trabajo no permite a las mujeres vender su fuerza de trabajo a cambio del mínimo necesario para la existencia, la suya propia y la de los hijos que inevitablemente tendrán. Por tanto, ellas están *constreñidas* por este mercado que no les otorga en promedio sino dos tercios del salario masculino (hasta el comienzo del siglo XX, el salario de las mujeres no alcanzaba sino a la mitad del de los hombres[26]). Este mercado les impone sobre todo una tasa de desempleo considerablemente más elevada que la de los hombres: para comienzos del año 1977, el Ministerio de Trabajo informa que 82 *% de los solicitantes de empleo menores de 25 años son mujeres*. Estas cifras, además, solo se refieren a las mujeres presentes en el mercado de trabajo. Ahora bien, 52 % al menos no figuran ni siquiera en las estadísticas del trabajo... Las mujeres son así intimidadas a encontrar un empleo de esposa (de mujer), es decir de venderSE y no de vender su sola fuerza de trabajo, para poder vivir y hacer vivir a sus hijos.

B. El confinamiento en el espacio

El domicilio es todavía hoy fijado por el marido (el "común acuerdo" no significa sino la aceptación de la mujer puesto que en caso de desacuerdo es el marido el que decide; salvo que la esposa entable un proceso ante la justicia...). El principio general es así fi-

[26] Cf. Évelyne Sullerot, *Histoire et sociologie du travail féminin*, Paris, Gonthier,1968.

jado: la mujer no debe encontrarse en otro lugar sino en la casa de su marido. Se había inventado, para los bienes que se mueven pero que no hablan (cerdos, vacas, etc.), la cerca de estacas, de metal, en malla o eléctrica (véase el catálogo de la Manufactura de Saint-Etienne). Para lo que se mueve y habla (piensa, es consciente, y quién sabe qué más...), se intentó algo comparable —los bienes hembras se guardan en el gineceo, en el harén, en la casa (en los dos sentidos) — pero mejorado además, dado su particularidad de bienes parlantes, con la *interiorización*, modelo de reja interior difícilmente superable en términos de eficacia.

La interiorización de la cerca se obtiene a través de un adiestramiento positivo y también de un adiestramiento negativo. En el primer caso: "Tu lugar está aquí, eres la reina del hogar, la maga en la cama, la madre irremplazable. Tus[27] hijos se volverán autistas, de carácter difícil, idiotas, delincuentes, homosexuales, frustrados, si no te quedas en la casa, si no estás aquí cuando llegan, si no les das el seno hasta los tres meses, seis meses, tres años, etc., etc.". En resumen, no hay nadie más que tú para hacer todo esto, eres irremplazable (sobre todo por un macho). En el segundo caso: "Si sales, mis congéneres te acosarán hasta que renuncies, te amenazarán, te harán de mil maneras la vida imposible, agotadora. Tienes permiso (es una orden) de ir a la tienda de abarrotes, a la escuela, al mercado, a la alcaldía y a la calle principal donde están los almacenes. Y puedes ir entre las siete de la mañana y las siete de la noche.

Es todo. Si haces otra cosa serás castigada de una forma o de otra, y hablando de esto, yo te lo prohibo, por *tu* seguridad y por *mi* tranquilidad". Incluso esto ha sido registrado en las leyes laborales: "Si tu sexo es hembra, no tendrás derecho a trabajar durante la noche sino donde justamente eres 'irremplazable' (decididamente no se nos reemplaza en efecto) —como en los hospitales por ejemplo..." El inventario de los lugares y tiempos de encerramiento, de los espacios prohibidos, de los adiestramientos afectivos a través de gratificaciones o amenazas, su inventario amargo comienza a hacerse hoy.

---

[27] De hecho, se habla siempre de "tus hijos" cuando se trata de vigilarlos, de alimentarlos, de ser responsable de sus faltas o insuficiencias.

C. La demostración de fuerza (los golpes)

La violencia física ejercida contra las mujeres, que era en cierto sentido *invisible* también, en la medida en que era considerada como un "atropello" individual, sicológico o circunstancial (como los "atropellos" de la policía), está siendo cada vez más revelada por lo que es. Primero, no es excepcional cuantitativamente, y sobre todo, es socialmente significativa de una relación social[28]: constituye una sanción socializada del derecho que se autorizan los hombres sobre las mujeres, tal hombre sobre tal mujer, e igualmente sobre todas las demás mujeres que "se desvían". Esto está vinculado con el confinamiento en el espacio y la coacción sexual.

D. La coacción sexual

Existe hoy un amplio acuerdo sobre el hecho de que la obligación sexual bajo la forma de la violación, de la provocación, del ligue, del agotamiento, etc., es, primero que todo, uno de los medios de coerción empleado por la clase de los hombres para someter y atemorizar a la clase de las mujeres, al mismo tiempo que la expresión de su derecho de propiedad sobre esta misma clase[29].

Toda mujer no apropiada oficialmente a través del contrato que reserva su uso a un solo hombre, es decir toda mujer no casada o haciendo algo sola (circulando, consumiendo, etc.) es objeto de un concurso que revela la naturaleza colectiva de la apropiación de las mujeres. Las grescas por una mujer obedecen a esto, y siempre me puso furiosa el ver que la mayoría de nosotras aceptaba esta monstruosidad y no percibía ni siquiera que eran tratadas como una entrada para un partido de rugby o como un queso francés, que de hecho aceptaban el "valor" que les era inmanente: el de un *objeto del que se dispone*. Para afirmar mejor su derecho común de propiedad, los hombres ponen en juego entre sí las preeminencias de clase, de prestigio, tanto como la fuerza física. Esto no necesariamente toma

[28] Cf. Jalna Hanmer. "Violence et contrôle social des femmes", *Questions féministes*, nÚ 1, noviembre 1977.

[29] Cf. "Justice patriarcale et peine de viol", *Alternatives*, no. 1 (Face-à-femmes), junio 1977.

una forma apocalíptica con morados y chichones, pero la competencia entre los individuos de la clase de sexo dominante para hacerse de (o recuperar, o aprovecharse de...) toda mujer "disponible", es decir, *automáticamente* toda mujer cuya individualidad material no está oficialmente u oficiosamente circunscrita, expresa que *el conjunto de los hombres* dispone *de cada una de las mujeres*, puesto que entre ellos es asunto de negociación o de lucha decidir quién se *llevará la tajada*, según una de las expre- siones más exactas.

Las injurias más o menos violentas y las amenazas tradicionalmente lanzadas a todas las mujeres que no aceptan los términos de esta relación, de este juego, están destinadas a proclamar públicamente que los machos (los hombres) conservan la iniciativa, que no aceptan que una mujer enuncie por sí misma lo que sea, que decida, en fin, que no admiten que las mujeres tomen un lugar de sujeto.

La llamada agresión "sexual" es todo menos sexual; no es de hecho ninguna casualidad si la simbólica literaria de la sexualidad masculina es policiaca (confesiones, suplicio, carcelero, etc.), sádica, militar (plaza fuerte, sin miramientos, sitiar, vencer, etc.) y que recíprocamente las relaciones de fuerza tienen un vocabulario sexual (chingar, joder, etc.).

Es difícil distinguir entre la coacción por medio de la fuerza física pura y la coacción sexual, y no parecen en efecto distinguirse muy claramente en la mente y la práctica de sus autores. Si el legislador los distingue, es únicamente en función de la *propiedad de los hijos* que pueden siempre sobrevenir, por esto es que en el sentido legal no hay violación sino por coito peniano/vaginal, y solamente por fuera del matrimonio. Un acto de violencia sexual en contra de una mujer es considerado como violación únicamente si es susceptible de pro- ducirle hijos a *un hombre que no ha dado su consentimiento* (digo a propósito un hombre que no ha dado su consentimiento). Sólo hay violación si el propietario de la mujer (marido o padre), y por lo tanto de los hijos de la mujer, corre el riesgo de encontrarse con hijos que manifiestamente no le pertenecen. Que no son limpios, como diría el Código Civil.

E. El arsenal jurídico y el derecho consuetudinario

El arsenal jurídico fija las modalidades de apropiación privada de las mujeres, a no ser también las de la apropiación colectiva, la cual como vimos es no dicha y no contractualizada. En un cierto sentido, tal arsenal fija los límites de dicha apropiación, ya que no interviene sino en el matrimonio —forma restrictiva de apropiación colectiva de las mujeres. Pero si la apropiación de las mujeres es manifiesta a través de las diversas disposiciones de la forma matrimonio (fuerza de trabajo, filiación y derecho sobre los hijos, domicilio, etc.), su inexistencia en tanto que sujeto rebasa ampliamente el marco de la legislación matrimonial. Si lo que está relacionado con la posesión de los bienes y su disposición, con los hijos y las decisiones de toda clase, es explícitamente masculino (lo que no está expresado abiertamente como tal, es efectivizado en los hechos[30]), una noción más "general" tal como la ciudadanía, también es sexuada.

Lo que se refiere al *apellido* en el Código Civil es particular- mente significativo a este respecto y expresa que las mujeres no son propietarias de sí mismas; la Ley francesa del 6 fructidor año II, una de las primeras leyes del Código, que prohibe a todo ciudadano, bajo pena de sanción, adoptar otro apellido que el que figura en su partida de nacimiento, visiblemente no es aplicado a las mujeres puesto que en el matrimonio, el derecho consuetudinario les impone el apellido de su esposo[31]. Ellas son entonces llamadas exactamente por lo que son: apropiadas por sus esposos, e inexistentes en tanto que sujetos de la ley.

---

30 Los paraderos de autobús y los muros del metro están desde hace algunas semanas cubiertos de un afiche involuntariamente cómico: haga poner "su" foto sobre "sus" cheques para garantizar que no serán aceptados por los comerciantes si no es usted quien los presenta (y no un ladrón). El argumento es la seguridad, y para ilustrar el propósito la foto de un hombre de unos cincuenta años figura sobre el cheque al lado del apellido y de la dirección del propietario de la chequera. Y luego, luego... leemos el apellido de este propietario: Señor y *Señora* Fulano. Pero no figura la foto de la Señora Fulana. Es normal, según todo lo que sabemos de la relación de clases de sexo, pero en estas condiciones, ¿cual seguridad?... ¿Cualquier mujer (y es verdad que somos una gran masa) podrá entonces utilizar esta chequera sin dificultad? ¿O ninguna podrá utilizarla, ni siquiera la Señora Fulana?

31 Cf. Anne Boigeol, "A propos du nom", *Actes* nÚ 16 (Femmes, droit et justice), 1977.

No pienso que el hecho de tomar un apellido diferente al de nacimiento (lo que no es, pues, conforme a la ley, al menos en lo que respecta a *un ciudadano, a un sujeto*) haya provocado nunca persecuciones contra ninguna mujer cuando se trata del *apellido de matrimonio*. Es más, la ley misma ratifica el derecho consuetudinario puesto que precisa que en el momento del divorcio (cese de la apropiación) "cada uno de los esposos" está obligado a retomar su apellido.

Lo que emana del conjunto del Código y que está particularmente marcado en este ejemplo, es que las mujeres fundamentalmente no son sujetos jurídicos, no son sujetos de la ley. ¿Qué son ellas entonces, ya que el Código Civil no es sino la codificación de la propiedad y principalmente de lo que resulta de la propiedad de los bienes: la propiedad de sí mismo[32]; la ausencia de las mujeres o más bien la sola presencia de los hombres en tanto que tales, traduce este simple hecho de que las mujeres no poseen, en tanto que tales, la propiedad de sí mismas[33]. Esto está confirmado, por otra parte, en el contrato particular del matrimonio, en que la disponibilidad de las mujeres está garantizada entera, física y temporalmente, a cambio de un simple mantenimiento tal cual del objeto de la transacción: es decir, las mujeres mismas.

¿Cuáles son los efectos de esta apropiación? Socialmente, la producción de un discurso de la Naturaleza a costillas de las mujeres (lo que será el tema de la continuación de este artículo). Individual o sicológicamente, un trágico fantasma, el de la autonomía y el de la individualidad. Un imaginario loco nos hace sobrellevar la realidad de nuestra apropiación a través de un arsenal de fantasmas que sostienen el sueño de nuestra independencia: el fantasma de "dominar moralmente la situación", el fantasma de "escapar personalmente" a la apropiación, el fantasma de que "mujeres son las otras: las viejas,

---

32 Cf. Colette Capitan-Peter, "A propos de l'idéologie bourgeoise: notes sur les décrets révolutionnaires instituant l'argent marchandise", *L'Homme et la Société*, no 41-42, 1976.

33 Hoy, la posesión de bienes como de su fuerza de trabajo parece garantizarle cierta autonomía jurídica, un espacio en el que ella puede ser "sujeto". Pero hasta hace poco tiempo, los bienes propios de la mujer estaban legalmente a la disposición del marido (como la esposa ella misma) puesto que el marido «estaba gestionando» la comunidad Y los bienes propios de la esposa. Hoy, las cosas no son claras en este campo, y quedan contradicciones de una magnitud que hace que los derechos quedan en manos del esposo en materia economica.

las nenas". Tal vez el gran fantasma de ser "un hombre", es decir un individuo autónomo, una especie de ser humano si se quiere. No, no digo "libre", ¡los seres humanos, hombres o mujeres, no somos tan ingenuos!, sino el fantasma de no ser una misma, materialmente, individualmente apropiada (jodida). Obligada, ciertamente, explotada sin la menor duda, no libre, es evidente, mas no objeto material apropiado, no "cosa" ¡eso de ninguna manera! He ahí el gran fantasma que desplegamos en nuestra película inconsciente. Sin embargo, en las relaciones de clases de sexo, eso es exactamente lo que somos: vacas, asientos, objetos. No metafóricamente como tratamos de sugerirlo y de creerlo (cuando hablamos de intercambio de mujeres o de reapropiación de nuestro cuerpo...) sino banalmente.

Y para ayudarnos a cultivar este fantasma y hacernos tragar sin reaccionar esta relación social, para introducirla suavemente e intentar impedirnos verla con claridad, todos los medios son válidos. Incluso los cuentos. Desde la pasión hasta la ternura, desde el silencio prudente hasta la mentira manifiesta, y de cualquier manera, flores, decoraciones, están siempre disponibles para coronar la frente del ganador los días de fiesta o de feria. Y si esto no es suficiente (y de hecho no basta), desde la violencia física hasta la Ley, aún hay medios para intentar impedirnos entrometernos en esto.

PARA RECAPITULAR:

I. *La apropiación material del cuerpo de las mujeres*, de su individualidad física, posee una expresión legalizada: la relación contractual del matrimonio. Ésta apropiación es concreta y material, no se trata pues de una "figura" metafórica o simbólica cualquiera; no se trata tampoco de una apropiación que sólo existiría en las sociedades antiguas o exóticas.

Se manifiesta a través del objeto del contrato: 1) el carácter *no pagado del trabajo* de la esposa, y 2) *la reproducción*, los hijos son del marido, su cantidad no está fijada.

Se manifiesta a través de la *toma de posesión física material*, del uso físico, sancionado en caso de "desacuerdo" por la coacción, los golpes.

El uso físico sin límites, la utilización del cuerpo, el no pago del trabajo —es decir, el hecho de que no haya ninguna medida al uso de la fuerza de trabajo que emana del cuerpo— expresan que el cuerpo material individual de una mujer pertenece al marido quien, a excep- ción del asesinato, tiene derecho contractualmente a hacer uso de éste sin límites (la violación no existe en el matrimonio, la violencia debe ser "grave" y repetida para que la mujer tenga el derecho de huir).

Hace unos decenios, la apropiación se manifestaba igualmente por la posibilidad que tenía el marido de vender, a cambio de un sala- rio, la fuerza de trabajo de la esposa, puesto que en efecto, el salario de esta última le pertenecía, correspondía por derecho al propietario de la esposa.

II. Esta propiedad se expresa igualmente a través de *la natura- leza de algunas de las tareas efectuadas*. Se sabe que ciertas tareas están *empíricamente asociadas a la relación de apropiación corporal*, al hecho de que los dominados son propiedades materiales. Esto es históricamente constatable en lo que respecta a las castas parias en la India, a la esclavitud en la casa del amo en los Estados Unidos (en los siglos XVIII y XIX). Estas tareas de *cuidado material de los cuerpos*, el cuerpo de los dominantes, de cada uno de los propietarios en la esclavitud y el matrimonio, *pero al mismo tiempo e igualmente* el cuerpo de las otras propiedades de estos mismos propietarios, incluyen alimentación, cuidados, limpieza, cría, deber sexual, sostén afectivo-físico, etc.

Cuando la venta a cambio de dinero de la fuerza de trabajo de los apropiados es posible, esta fuerza de trabajo, por un tiempo aún indeterminado y ahora a cambio de un salario, sigue siendo prácticamente la única asignada a esas tareas precisas. Los apropiados efectúan desde luego todas las tareas posibles, pero ellos son los únicos en efectuar las tareas de cuidado material físico. Más del 80% del personal de servicio está compuesto por mujeres en Francia, este mismo porcentaje de personal está compuesto en Estados Unidos por Afro-Americanos, mujeres y hombres, en la India por parias, hombres y mujeres... Aquí, hoy, la casi totalidad de las empleadas de

limpieza son mujeres, la casi totalidad de enfermeras son mujeres, lo mismo que las trabajadoras sociales, lo mismo que las prostitutas, las tres cuartas partes de los maestros son mujeres, etc.

Si la fuerza de trabajo se vuelve contractualizable, vendible, esto no significa *ipso facto* que la apropiación física, la cesión de la individualidad corporal no persista —en otro lugar, en otra relación.

III. Las contradicciones 1) La clase de los hombres en su conjunto se apropia de la clase de las mujeres en su totalidad y de la individualidad de cada una, Y, por otra parte, cada una de las mujeres es objeto de la apropiación privada por parte de un individuo de la clase de los hombres. La forma de esta apropiación privada es el matrimonio, que introduce un cierto tipo de contractualidad en las relaciones de sexos.

La apropiación social de las mujeres comprende pues *a la vez* una apropiación colectiva y una apropiación privada, y hay una con- tradicción entre las dos.

2) Una segunda contradicción existe entre la apropiación física y la venta de la fuerza de trabajo. La clase de las mujeres es a la vez materialmente apropiada en su individualidad concreta (la individu- alidad concreta de cada una de sus individuas), por tanto esta clase no es libre de disponer de su fuerza de trabajo, y al mismo tiempo es vendedora de esta fuerza de trabajo en el mercado salarial. Las etapas de su presencia en el mercado de trabajo como vendedora de fuerza de trabajo (está desde hace mucho tiempo en el mercado de trabajo, pero en tanto que apropiada y no en tanto que vendedora: era alquilada por su propietario a un patrón), están marcadas en Francia por dos momentos jurídicos. El primero: el derecho a un *salario propio* (propiedad de su salario por parte de la mujer, 1907), el segundo: el *derecho a trabajar sin autorización marital* (1965).

Esta segunda contradicción hace referencia por lo tanto a la simultaneidad de la relación de sexaje (apropiación material concreta de su individualidad corporal) Y de la relación de trabajo clásico en la que ella es simple vendedora de fuerza de trabajo.

Estas dos contradicciones gobiernan todo el análisis de las rela- ciones de clases de sexo, o si se prefiere de las relaciones de

sexaje. La apropiación colectiva de las mujeres (la más "invisible" hoy) se manifiesta por y a través de la apropiación privada (el matrimonio), que la contradice. La apropiación social (colectiva y privada) se manifiesta a través de la venta libre (reciente) de la fuerza de trabajo, que la contradice.

IV. La apropiación física es una *relación de propietario a objeto* (que no debe ser confundida con una relación "de sujeto a sujeto"). No simbólica sino concreta, como lo recuerdan los derechos materiales del uno sobre el otro. *Los apropiados siendo*, EN ESTA RELACIÓN, *cosas*, la cara ideológico-discursiva de esta apropiación será un dis- curso que expresa que los dominados apropiados son objetos naturales.

Este *discurso de la Naturaleza* precisará que ellos están movidos por leyes mecánicas naturales, o eventualmente místico-naturales, pero en ningún caso por leyes sociales, históricas, dialécticas, intelectuales y aún menos políticas[T].

Traducido del francés (Francia) por Fabiola Calle
Revisado por Jules Falquet

II. El Discurso de la naturaleza

Guillaumin Colette

Introducción

En esta segunda parte veremos las consecuencias que esto puede tener en el campo de las ideas y de las creencias. "El discurso de la Naturaleza" procura sensibilizar al hecho de que, al ser tratada materialmente como una cosa, Ud. también es considerada mentalmente como una cosa. Además, un enfoque muy utilitarista (un enfoque que sólo la considera a Ud. como herramienta) está relacionado con la apropiación: un objeto siempre está en su lugar, y siempre servirá para lo que sirve ahora. Es su "naturaleza". Este tipo de finalidad acompaña a las relaciones de poder de las sociedades humanas. Pero puede perfeccionarse aún más, como sucede actualmente con las ciencias, pues hoy la idea de naturaleza ya no se reduce a una simple finalidad sobre el *lugar* de los objetos, sino que también pretende que cada uno de ellos, así como el grupo en su conjunto, está *organizado interiormente* para hacer lo que hace, para estar donde está. De nuevo se trata de su "naturaleza", pero ahora es ideológicamente aún más coercitiva. A este naturalismo puede llamársele racismo, puede llamársele sexismo, pero siempre quiere decir que la Naturaleza, esa recién llegada que tomó el lugar de los dioses, fija las reglas sociales e inclusive llega a organizar programas genéticos especiales para quienes están socialmente dominados. También veremos que, corolariamente, los socialmente dominantes se consideran dominadores de la propia Naturaleza, lo que, a su entender, no es en absoluto el caso de los dominados quienes, justamente, solo son elementos pre-programados de esa Naturaleza.

I. De la apropiación a la "diferencia natural"

A. De las cosas en el pensamiento mismo

En la relación social de apropiación, *la individualidad material física que es el objeto de la relación* se encuentra en el centro de las preocupaciones que la acompañan. Esta relación de poder, quizás la más absoluta que pueda darse: la pertenencia física (tanto directa como mediante la apropiación de los productos), genera la creencia de que un sustrato corporal determina esa relación, en sí misma material-corporal, y que, de alguna manera, la "causa". La dominación material del individuo humano comporta una *reificación* del objeto apropiado. La apropiación material del cuerpo da una interpretación "material" de las prácticas[1].

a) La faz ideológico-discursiva de la relación hace que las unidades materiales apropiadas sean *cosas en el pensamiento mismo*; el objeto queda "fuera" de las relaciones sociales e inscrito en una pura materialidad[2].

b) Corolariamente, se considera que las características *físicas* de quienes son *físicamente apropiados* constituyen las causas de la dominación que sufren.

---

1 Interpretación *material* y no *materialista*. Existe un salto lógico en el hecho de explicar *procesos* (sociales en el caso que nos interesa, pero que pueden ser de otra naturaleza) con elementos materiales fragmentados y provistos de cualidades simbólicas espontáneas. Si bien ésta es, prácticamente, la actitud de los idealistas tradicionales, más apegados al orden social y a las sanas distinciones que a un materialismo con el que cubren de infamia a sus enemigos, a veces se presenta como un materialismo con el pretexto de que, en esa perspectiva "la causa es la materia". Lo cual no es una proposición materialista, pues las propiedades atribuidas a la materia tienen aquí un carácter particular: no intervienen como *consecuencias* de las relaciones que la forma material mantiene con su universo y su historia (es decir con otras formas) sino en realidad como *características intrínsecamente simbólicas de la propia materia*. Se trata simplemente de la idea de finalidad (metafísica), con máscara materialista (la materia determinante). Se está lejos de abandonar un sustancialismo que es la *consecuencia* directa de una relación social determinada.

2 Las instituciones religiosas de las sociedades teocéntricas, y principalmente la Iglesia católica, se vieron explícitamente confrontadas con esta cuestión. En primer lugar, a propósito de las mujeres durante la alta Edad Media, luego a propósito de los esclavos desde el siglo XVI pero sobre todo en los siglos XVII y XVIII. ¿Las mujeres tienen alma? ¿Hay que bautizar a los esclavos? Es decir: ¿ no son cosas? Si son cosas, queda excluído que se les haga entrar en el universo de la Salvación. Pero, ¿acaso no hablan? Entonces, debemos considerarlos como parte integrante del universo de la Redención... ¿Qué hacer? ¿Se pueden conciliar la objetivación y la Salvación?

Sobre las prácticas impuestas a la clase apropiada, sobre su lugar en la relación de apropiación, sobre ella misma, la clase propietaria construye un enunciado de la obligación natural y de la evidencia somática. "Una mujer es una mujer porque es una hembra", enunciado cuyo corolario, sin el cual no tendría ningún significado social, es: "un hombre es un hombre porque es un ser humano". Ya decía Aristóteles: "la Naturaleza tiende a darle cuerpos diferentes a los esclavos y a los hombres libres, otorgándoles a unos el vigor necesario para los trabajos duros, y a los otros un cuerpo erguido que no es adecuado para ese tipo de tareas..." (Política I, 5, 25).

En las relaciones de clase de sexo, el hecho de que las dominadas sean cosas en el pensamiento es explícito en cierto número de características que supuestamente connotan su especificidad. En el discurso sobre la *sexualidad* de las mujeres, sobre su *inteligencia* (la falta o forma particular que ésta tendría en ellas), sobre lo que se llama su *intuición*. En estos tres terrenos, es especialmente notorio que somos consideradas cosas, que nos ven tal cual somos tratadas concretamente, cotidianamente, en todos los campos de la existencia y en todo momento.

Tomemos como ejemplo la sexualidad... O bien el grupo dominante le asigna únicamente la función sexual a una fracción de la clase de las mujeres; se supone que sólo ellas son "la sexualidad" (y únicamente sexualidad) como es el caso de las prostitutas en las sociedades urbanas, las "viudas" en ciertas sociedades rurales, las "amantes de color" en las sociedades colonizadas, etc.; las mujeres incluidas en esta fracción de clase son *objetivadas como sexo*. O bien hay quien la ignora en las mujeres y se precia de ignorarla, como es el caso de los psicoanálisis, ortodoxo o heterodoxos. O bien se piensa que simplemente no existe: la mujer no tiene deseos, ni conocimientos sexuales, como lo explican las clásicas versiones virtuosas de la sexualidad que van desde la burguesía

victoriana que la llama "pudor" (es decir falta de deseo[3]) hasta la clase popular que considera que las mujeres soportan la sexualidad de los hombres sin tener una ellas mismas (a menos que sean unas lujuriosas, particularidad no recomendable y bastante poco frecuente). Es también, en suma, lo que está implícito en las diversas versiones eclesiales cristianas donde la mujer es más tentadora que tentada; por cierto, uno se pregunta cómo puede ser tentadora sin tener razones para ello, es verdad que, como una mujer no tiene más cabeza ni decisión que sexualidad, debe ser entonces una iniciativa del diablo.

que lo consideran como un arma y le dan efectivamente una afectación social de arma, tanto en el desafío viril como la falta (de deseo, de iniciativa, etc.) remite al hecho de que ideológicamente las mujeres son sexo, enteramente sexo y utilizadas en ese sentido. Y por supuesto, no tienen al respecto ni apreciación personal, ni movimiento propio: una silla no es más que una silla, un sexo no es más que un sexo. La mujer es sexo pero no posee un sexo: un sexo no se posee a sí mismo. Los hombres no son sexo, pero poseen uno; tanto lo poseen en la violación. Ideológicamente, los hombres disponen de su sexo; prácticamente, las mujeres no disponen de ellas mismas – son directamente objetos – ideológicamente son pues un sexo, sin mediación, ni autonomía como también son cualquier otro objeto según el contexto. La relación de clase que las hace objeto se expresa hasta en su sexo anátomo-fisiológico, sin que ellas puedan decidir ni siquiera tener una práctica autónoma al respecto.

La versión que las convierte en "sexos devoradores" no es más que la faz ideológica invertida de la misma relación social. Si

---

[3] Las concepciones más conocidas sobre el particular, casi caricaturescas, son las de la burguesía victoriana. Ellas mutilaron y aplastaron a varias generaciones de mujeres. Pero existen otras formas, como la moral de la sociedad de plantación americana. La amante del amo y la esposa del amo cumplian dos "funciones" de objeto invertidas, una dedicada a la reproducción y supuestamente sin sexualidad alguna, otra dedicada al esparcimiento y considerada como sexualidad pura. La visión de las sociedades fascitas y nazis era exactamente la misma. La característica común de estas formas – que niegan la existencia de la sexualidad en las mujeres/esposas – es que su genitalidad se ve reducida a la reproducción. Reproducción considerada necesaria para el mantenimiento de un "linaje" en las clases aristocráticas, o indispensable para la constitución de una reserva permanente e inagotable de trabajadores o de soldados, en las clases populares. La idea de sexualidad es inimaginable en esas perspectivas.

manifiestan la más mínima autonomía en el funcionamiento sexual (en el sentido más reducido y genital del término), se las considera como una máquina devoradora, una amenaza, una trituradora. Las mujeres no son seres humanos que, entre otros caracteres, tienen un sexo: ellas *son* siempre, directamente, un *sexo*. El universo objetal, la negación feroz de que puedan ser otra cosa que sexo, es la negación de que pueden tener un sexo, ser sexuadas.

La sexualidad es el terreno en el que la objetivación de las mujeres es más visible, incluso para los menos prevenidos. El leitmotiv de las protestas contra ciertas formas de literatura, de publicidad, de cine, etc. es que en ellas se aprehende a la mujer como objeto sexual, como "mujer-objeto" es decir como "mujer-objeto sexual". Y aún si éste es el único campo en que el estatus de objeto de las mujeres es socialmente conocido, se lo sigue considerando ampliamente metafórico: aunque conocido, no es reconocido.

Sucede lo mismo en el campo de la inteligencia: su inteligencia "específica" es una inteligencia de cosa. Se las supone naturalmente alejadas de toda especulación intelectual, no son creadoras con su cerebro, y tampoco se les reconoce sentido deductivo, ni lógica. Consideradas incluso como la encarnación de lo ilógico, en última instancia pueden arreglárselas, pero para llegar a hacerlo se ciñen a la realidad práctica, ¡su mente no-tiene-el-empuje-o-el-poder-necesarios-para-arrancarse- al-mundo-concreto, al mundo de las cosas materiales al que están unidas por una afinidad de cosa a cosa! De todos modos, se considera que su inteligencia está atrapada en el mundo de las cosas y sólo es operativa en ese campo, en suma que tendrían una inteligencia "práctica".

Por lo demás, esa inteligencia dejaría de ser operativa en la medida que sobre las cosas se ejerce la acción del pensamiento, pues el agenciamiento de las cosas entre sí es el reflejo de la actividad intelectual y de las operaciones lógicas. Así pasa con las tecnologías, aparatos y motores a propósito de los cuales es bien conocida la estupidez de las mujeres. El universo de las mujeres sería más bien la ropa, las papas, los parquets, la vajilla y la dactilografía; y las formas de agenciamiento técnico que implican esos campos son ipso

facto desvalorizadas y remitidas al mundo de la nada tecnológica, o hasta el de la simple inexistencia.

Finalmente, la *intuición* (tan típicamente "femenina") cataloga a las mujeres como expresión de los movimientos de una pura materia. Según esta noción, las mujeres saben lo que saben *sin razón*. Las mujeres no tienen por qué comprender, ya que saben. Y lo que saben, logran saberlo sin comprender, y sin emplear la razón: en ellas, ese saber es una propiedad directa de la materia de la que están hechas.

La llamada "intuición" es muy significativa de la posición objetiva de los oprimidos. De hecho, éstos se ven obligados a realizar análisis muy rigurosos (al contrario de lo que se asegura), utilizando hasta el más mínimo elemento, el más sutil, de lo que puede llegarles desde el mundo exterior, pues a ese mundo les está *prohibido tanto el acceso como la acción*. Ahora bien, en los dominantes se glorifica ese ejercicio de sistematización de detalles fragmentados, y se lo llama inteligencia deductiva (y es ampliamente desarrollado en las obras policiales de ficción), pero éste pierde todo carácter intelectual en cuanto se manifiesta en las mujeres, en quienes está sistemáticamente desprovisto de todo sentido comprensible y se convierte en una característica metafísica. La operación de negación es verdaderamente asombrosa ante un ejercicio intelectual especialmente brillante, que compone con elementos heterogéneos un conjunto coherente y propuestas aplicables en la realidad. También aquí la fuerza de las relaciones sociales permite confinar la existencia de los apropiados a la pura materia reificada, y llamarle "intuición" a la inteligencia o a la lógica, como se le dice "orden" a la violencia, o "capricho" a la desesperación...

La posición dominante lleva a ver a los apropiados como materia, y como una materia provista de diversas características *espontáneas*. Solamente los dominados pueden saber que *hacen* lo que hacen, que eso no les surge espontáneamente del cuerpo. Trabajar cansa. Y trabajar se piensa. Y pensar cansa. Cuando uno es apropiado, o dominado, pensar es ir contra la visión de las (y contra las) relaciones sociales que nos impone el dominante, es no olvidar lo que nos enseñan duramente las relaciones de apropiación.

El aspecto ideológico del conflicto práctico entre dominantes y dominados, entre apropiadores y apropiados, se refiere justamente a la *conciencia*. En general, los dominantes niegan la conciencia de los apropiados, y se la deniegan precisamente porque los consideran cosas. Lo que es más, tratan continuamente de que no se hable más de ella pues es una amenaza para el *statu quo*, puesto que los dominados la defienden con uñas y dientes, y la desarrollan utilizando todos los medios posibles, desde los más sutiles hasta los más indirectos, inventando, obrando con astucia (las mujeres son "mentirosas", los negros "pueriles", los árabes "hipócritas"...) para protegerla y ampliarla.

B. De las cosas "naturales". O como se fusionan la idea de naturaleza y la noción de cosa.

La antigua idea de naturaleza y la de hoy en día no se superponen totalmente, la que conocemos se constituyó prácticamente en el siglo XVIII.

La antigua idea de naturaleza, que podríamos llamar aristotélica para simplificar, expresaba una concepción finalista de los fenómenos sociales: un esclavo está hecho para hacer lo que hace, una mujer está hecha para obedecer y ser sumisa, etc. La idea de naturaleza de una cosa no significaba nada más que el lugar de hecho de una cosa en el mundo; se confundía casi totalmente con la de *función*. (Por otra parte, ese sentido se ha conservado cuando se habla de la naturaleza de un objeto, de un fenómeno. El funcionalismo moderno no difiere mucho de esa posición, y en eso consistió la pertinente crítica que realizó Kate Millet en *La Politique du mâle*.) La idea moderna de naturaleza – estrechamente asociada a y dependiente de la de Naturaleza[4] - se desarrolló de manera conco-

[4] Mientras que en su sentido antiguo el término naturaleza designaba el uso y destino de *una* cosa, de *un* fenómeno, la organización de sus propias características, aquí se comprenderá por Naturaleza a la reunión, en una misma entidad, del *total* de características del mundo sensible. Esta noción, que apareció en Europa en el siglo XVIII, tiende a *personificar* a esa entidad, como lo muestra la utilización que de ella realizaron los intelectuales del siglo de las Luces y más aún los románticos. Las ciencias del siglo XIX retomaron la noción para designar, como una *totalidad*, las leyes de lo inerte y de lo vivo. En este texto, el término Naturaleza se comprenderá en el sentido personificado que prácticamente siempre sigue subyacente.

mitante con las ciencias, que por otra parte son llamadas ciencias de la materia y de la naturaleza. Aunque éstas conservan un significado común: el *destino* de la cosa considerada, han cambiado la configuración de lo "natural", aportando modificaciones de importancia.

¿Qué modificaciones intervinieron en la modificación de lo "natural"? ¿Qué se le agregó al estatus de ciertos grupos humanos de "cosas-destinadas-a-ser-cosas"? Principalmente la idea: a) de *determinismo,* y b) de determinismo interno al propio objeto. ¿Determinismo? Efectivamente, puesto que la creencia en una acción mecánica se introducía en una configuración que hasta ese momento era relativamente estática; el objetivo finalista del primer naturalismo devenía en el nuestro en una proclamación de apariencia científica: el lugar ocupado por un grupo dominado, por los esclavos en las plantaciones, por las mujeres en las casas, se volvía realmente *prescriptivo* desde el punto de vista de la racionalidad científica socialmente proclamada. No solo, a) estando en su lugar en dichas relaciones sociales, los apropiados tenían que permanecer allí (finalismo de la primera idea de naturaleza), sino que b) se los consideraba *fisiológicamente organizados* (y ya no solamente anatómicamente) para ocupar ese lugar, y preparados para ello *en tanto grupo* (prescripción del determinismo). Por último, c) se encontraban en ese lugar en las relaciones sociales, ya no por efecto de una decisión divina o de mecanismos místico-mágicos exteriores al mundo sensible, sino por efecto de una organización interna a ellos mismos, que expresa en cada uno de esos individuos la esencia del grupo en su conjunto. Esta programación interna es en sí misma su propia justificación, en virtud de la creencia en una Naturaleza personificada y teleológica. Desde el siglo XVIII hasta el presente, este nuevo tipo de naturalismo adquirió rasgos cada vez más complejos y, si en el siglo XIX se buscaba el origen del programa en el funcionamiento fisiológico, hoy se lo rastrea en el código genético; la biología molecular viene a remplazar a la fisiología experimental.

En la ideología naturalista desarrollada hoy en día contra los grupos dominados, se pueden distinguir tres elementos. El primero: el *estatus de cosa,* que expresa las relaciones sociales de hecho; como los apropiados son propiedades materiales, son elementos

materializados en el pensamiento mismo. En segundo lugar, lo que podría llamarse un *pensamiento de orden*, un sistema finalista y teleológico que se resume en: el mundo funciona tal como están las cosas, es decir que ciertos grupos (o un grupo) se apropian de otros (o de otro), por lo tanto conviene que todo siga así, para evitar el desorden y el trastrocamiento de los verdaderos valores y de las prioridades eternas. (El más mínimo suspiro de impaciencia de un dominado desencadena en el espíritu frágil de los dominantes las más apocalípticas visiones borrascosas, desde la amenaza de castración hasta la detención de la rotación de la tierra.) El tercer elemento, específico del pensamiento moderno desde el siglo XVIII, el "naturalismo", proclama que el estatus de un grupo humano, así como el orden del mundo establecido, están *programados desde el interior de la materia viva*. La idea de determinismo endógeno vino a superponerse a la de finalidad, a asociarse con ella, y no a suprimirla como a veces se cree un poco apresuradamente. El fin del teocentrismo no significó sin embargo la desaparición de la finalidad metafísica. De tal forma, sigue existiendo un discurso de la finalidad pero se trata de una "naturaleza" programada desde adentro: el instinto, la sangre, la química, el cuerpo, etc. no de un solo individuo sino de una clase en su conjunto, en la que cada individuo solo es un fragmento. Es la singular idea de que las acciones de un *grupo* humano, de una *clase*, son "*naturales*", que son *independientes de las relaciones sociales, que preexisten a toda historia, a todas las condiciones concretas determinadas*.

De lo "natural" a lo "genético"...

La idea de que un ser humano está programado desde su interior para ser sometido, para ser dominado y realizar trabajos en beneficio de otros seres humanos, parece estrechamente dependiente de la *intercambiabilidad de los individuos* de la clase apropiada. La "programación interna" de la dominación en los dominados afecta a los individuos pertenecientes a una clase apropiada en tanto clase. Es decir que tiene lugar cuando la apropiación colectiva precede a la apropiación privada. Para las clases de sexo, por ejemplo, la apro-

piación de la clase de las mujeres no puede reducirse solamente al matrimonio – que por cierto la pone de manifiesto – pero que también la restringe, como lo vimos en la primera parte de este artículo. O lo que es igual, *la idea genética está asociada a la relación de apropiación de clase y depende de ella.* Es decir de una apropiación no aleatoria, que para el individuo apropiado no deriva de un accidente sino de una relación social fundante de la sociedad. Y que, por lo tanto, implica clases que son el resultado de esa relación y no existirían sin ella.

Ese hecho ideológico interviene cuando todas las mujeres pertenecen a un *conjunto apropiado en tanto conjunto* (el sexaje) y de esto emana la apropiación privada de las mujeres (el matrimonio). Si no fuese así, estaríamos ante una relación de fuerza aleatoria, una adquisición por simple coacción como sucede en el caso de la esclavitud como botín de guerra, o por razzia y, si existe (lo cual es dudoso[5]), en el matrimonio por rapto.

Pues la apropiación de un individuo que aún no pertenece a una clase estatutariamente apropiada (y en la cual puede realizarse libremente la apropiación privada de cada individuo), la apropiación de este individuo pasa, entonces, por el conflicto abierto y por relaciones de fuerza y de coacción reconocidos. Para tomar un esclavo en un pueblo vecino o en una clase libre, hay que entrar en guerra o raptarlo. Así se reclutaban los esclavos en las ciudades de la antigüedad, así se reclutaron los primeros sirvientes y esclavos blancos y negros en el siglo XVII para las colonias europeas en el continente americano. Mientras que, para adquirir "normalmente" a un esclavo en *una clase esclava ya existente,* basta con *comprarlo,* para adquirir a una mujer en una sociedad en la cual la *clase mujer ya existe*, basta con "*pedirla*" o *comprarla.*

En el primer caso, la apropiación es el fruto de una relación de fuerza; fuerza que interviene como *medio* de adquisición de *individualidades materiales que no están explícita e institucionalmente destinadas con anterioridad a la apropiación;* y no parece que en ese

[5] En efecto, "matrimonio por rapto" designa convencionalmente un tipo de matrimonio cuyas reglas están perfectamente institucionalizadas, por lo tanto en cierto sentido es lo contrario a un "rapto" real, el cual parece remitir más a una mitología de la Antigüedad y de lo exótico que a una práctica.

caso la apropiación esté acompañada por una idea desarrollada y precisa de "naturaleza", ésta permanece embrionaria. Por el contrario, cuando una clase apropiada ya existe y es coherente – y por ende se caracteriza por un signo simbólicamente constante[6] - la idea de naturaleza se desarrolla y se precisa, acompañando a la clase en su conjunto y a cada uno de sus individuos desde el nacimiento hasta la muerte. Entonces la fuerza no interviene más que como *medio de control de los ya-apropiados*. La idea de naturaleza parece no haber estado presente en las antiguas sociedades romana y hebrea que practicaban la esclavitud de guerra o por deudas, mientras que la sociedad industrial moderna, con la esclavitud de plantación, la proletarización de los campesinos en el siglo XIX, el sexaje, desarrolló la creencia cientifizada y compleja en una "naturaleza" específica de los dominados y apropiados.

Aún más, la idea de naturaleza se va refinando. Pues las interpretaciones ideológicas de las formas de apropiación material se alimentan con los desarrollos científicos, e influyen asimismo en el sentido de esos desarrollos y en sus opciones. Si la idea de una naturaleza específica de los dominados, de los apropiados (racializados, sexificados) se "benefició" con el desarrollo de las ciencias naturales, desde hace unos cincuenta años los logros de la genética y luego de la biología molecular se vienen precipitando en ese pozo sin fondo que es el universo ideológico de la apropiación, verdadero impulsor de estas investigaciones.

---

[6] Por signo simbólicamente constante se entiende una marca arbitraria renovada que le asigna un lugar a cada individuo como miembro de su clase. Este signo puede tener cualquier forma somática: puede ser la forma del sexo, el color de la piel, etc. Dicho rasgo "clasifica" a su portador; hija de un hombre y de una mujer, una mujer será consignada en la clase de los apropiados. En un mecanismo muy cercano al que Jacob utilizó para componer su propio rebaño a partir del de su suegro Laban (Génesis XXX, 31.35) : "Laban prosiguió: "¿Cuánto tengo que pagarte?". Jacob le respondió: "No tendrás que pagarme nada (...) Hoy voy a pasar por todo tu rebaño. Separa a todos los animales negros entre tus ovejas y los manchados o moteado entre las cabras. Ese será mi salario (...)" Laban dijo: "Está bien: que sea como dices". Ese día separó a los machos cabríos manchados y moteados, a todas las cabras manchadas y moteadas, a todo lo que tenía algo de blanco y a todo lo negro entre las ovejas".
La determinación de nuestra pertenencia a una clase se hace basándose en el criterio convencional de la forma del órgano reproductor. Y así, *designadas hembras por el sexo*, como las ovejas de Jacob lo fueron por su pelaje, nos *convertimos en mujeres*.

Por lo tanto, la idea de una determinación *genética* de la apropiación, la creencia en su carácter "programado" (Darwin había empezado a hablar del "maravilloso instinto de la esclavitud") es, por una parte, el producto de un tipo particular de apropiación en el cual una clase entera es apropiada institucionalmente de manera estable y considerada como una *cantera de individualidades materiales intercambiables*, Y por otra del desarrollo de las ciencias modernas. Esta coyuntura no se encuentra más que en las relaciones de sexaje[7] y en las de esclavitud de los siglos XVIII y XIX en los Estados de la primera acumulación industrial.

Todo esto explica en parte que, desde que este tema despierta interés, se hayan comparado tan frecuentemente las relaciones que existen entre los sexos con el régimen de castas y la institución esclavista. En efecto, el régimen de castas presenta la misma extraordinaria *estabilidad* aparente que el de la institución del sexaje; dicha estabilidad respalda en nuestra sociedad un enunciado de tipo genetista, en la sociedad india es de tipo hereditarista[8]. La similitud de la institución esclavista con el sexaje reside en la *apropiación sin límites* de la fuerza de trabajo, es decir de la propia individualidad material. Existe pues un encuentro o convergencia del sexaje con esas dos formas sociales, pero las clases de sexo son clases específicas, creadas por relaciones sociales específicas; en consecuencia no hay que contentarse con definirlas por su similitud con otras formas sociales y establecer analogías entre instituciones que expresan rela-

---

7 Es un hecho importante determinar las diferentes relaciones sociales que utilizan la diferencia anatómica de los sexos. En teoría, no hay ninguna razón para que los sexos sean obligatoriamente el ámbito de una relación de sexaje (en el sentido que se le dio a este término en la primera parte de este artículo, el de apropiación generalizada). Y si, prácticamente, todos consideran que la dicotomía del sexo en la especie humana es un rasgo primordial, al punto que todas las sociedades hoy conocidas, como ya lo subrayaba Margaret Mead en los años treinta, asocian algún tipo de división del trabajo a la forma anatómica del sexo, la relación social no es idéntica.

8 En efecto, el principio reconocido de la sociedad de castas es que cada una de las castas es cerrada y homogénea y, por consiguiente, el estatus se adquiere por filiación: se pertenece a la casta en la cual se fue engendrado. Esto no se corresponde con la realidad, pero es la versión teórica de los hechos. (Si se tuviese en cuenta la casta de la madre se vería sin duda que se puede descender de alguien sin que éste transmita su casta; se trata por lo tanto de la filiación por parte de padre.) Estamos pues ante una forma típica de transmisión hereditaria de la clase, mientras que en el caso de los sexos, la transmisión no es hereditaria sino aleatoria, por lo cual el naturalismo toma aquí una forma directamente genética: la especificidad natural delos sexos.

ciones particulares de apropiación. Pero, sin duda, durante mucho tiempo estuvimos cegadas por la ilusión de que se trataba de una "relación natural", y eso nos ocultaba que se trataba de una forma social propia.

C. Todos los humanos son naturales pero unos son más naturales que otros.

Actualmente, la co-ocurrencia del sometimiento, la sujeción material y la opresión por un lado, y del discurso fuertemente intelectualista de la Naturaleza, gran organizadora y reguladora de las relaciones humanas, por otro, es "llevada a cuestas" principalmente por la clase de las mujeres. Se las considera el lugar privilegiado de los impulsos y obligaciones naturales. Si, históricamente, ese peso abrumó a otros grupos sociales (por ejemplo al grupo de los esclavos afroamericanos, o al del primer proletariado industrial, o a los pueblos colonizados por las metrópolis industriales...), aquí y ahora, en estas mismas metrópolis, la imputación naturalista se focaliza en el grupo de las mujeres. Sobre ellas recae de forma más coercitiva e incuestionada la creencia de que se trata de un "grupo natural". Si la acusación de ser de una naturaleza específica afecta todavía a quienes fueron colonizados o esclavos, la relación social que le sucedió a la colonización o a la esclavitud ya no es una relación de apropiación material directa. Pero el sexaje continúa siendo una relación de apropiación de la individualidad material corporal de la clase entera. De eso surge que, si en lo relativo a quienes fueron colonizados o esclavos, como también al proletariado, existe *controversia* sobre la cuestión de su presunta "naturaleza", en lo que respecta a las mujeres no hay *ninguna controversia*: todos consideran que las mujeres tienen una naturaleza especial, se las supone "naturalmente específicas", y *no socialmente*. Y si el mundo científico entra en ebullición en cuanto vuelve a salir a la superficie el hereditarismo genético en materia social (ejemplos: "los obreros son una raza especial compuesta por quienes son genéticamente incapaces de triunfar", o si no "los negros son intelectualmente inferiores y moralmente débiles"; todo esto con formas cada vez más indirectas pero siempre

idénticas en el fondo), estamos por el contrario a mil leguas de la más mínima agitación en lo que respecta a la "diferencia natural" de los sexos en donde preside una gran calma. Y si los juicios sobre la clase apropiada – en este caso las mujeres – juicios que, sin ninguna excepción, vuelven siempre a afirmar la "naturaleza especial" de las mujeres, son a veces elogiosos o incluso ditirámbicos (como también sucede con los otros grupos "naturalizados"), no dejan por eso de ser imputaciones de especificidad natural.

En todos los casos, la imputación de especificidad se realiza *contra los apropiados* y los dominados: sólo son naturales quienes se encuentran en el grupo dominado, la Naturaleza no tiene que ver realmente más que con uno de los grupos en presencia. De hecho, está ausente de las definiciones espontáneas de los grupos sociales dominantes. Curiosamente ausentes del mundo natural, estos últimos desaparecen del horizonte de las definiciones. Así se va dibujando un mundo raro, en el cual salamente los apropiados flotan en un universo de esencias eternas que los delimita por entero, del cual no podrían salir y donde, encerrados en su "ser", cumplen con los deberes que les asigna la sola naturaleza, ya que no hay nada, pero verdaderamente nada, a la vista que pueda hacer pensar que otro grupo también tenga algo que ver con esto.

D. La apropiación es una relación

La "diferencia" proviene de...

Esa carga que pesa sobre nosotras, la imputación de que somos "naturales", que todo – nuestra vida, nuestra muerte, nuestros actos – nos es prescrito por nuestra madre Naturaleza en persona (y para que sea justo, ella también es una mujer), se expresa con un discurso de una noble simplicidad. Si las mujeres son dominadas es porque no son "semejantes", son diferentes, delicadas, lindas, intuitivas, irrazonables, maternas, no tienen músculos, no tienen un temperamento organizador, son un poco fútiles y no ven más allá de su nariz. Y todo esto sucede porque, evidentemente, tienen un cerebro más pequeño, menos rapidez en la transmisión nerviosa,

hormonas diferentes que causan irregularidades, pesan menos, tienen menos ácido úrico y más grasa, corren menos rápido y duermen más. Tienen dos cromosomas X, en lugar de, las muy estúpidas, tener un X y un Y – lo que es la forma digna de interés de tener cromosomas. Son "un hombre incompleto" O "el futuro del hombre", son "un mosaico" O "el sexo básico", son "más fuertes y más resistentes" que los hombres O "el sexo débil". En suma, son diferentes.

¿Diferentes cómo? ¿De qué? ¿De qué son diferentes? Porque, si pensamos en la gramática y la lógica, ser diferente sin más no existe, como tampoco la hormiga de dieciocho metros con sombrero en la cabeza. No se es diferente como se es crespo, se es diferente DE… Pero, por supuesto, me dirán, las mujeres son diferentes de los hombres; se sabe muy bien de quién son diferentes las mujeres. Sin embargo, si las mujeres son diferentes, los hombres por el contrario no son diferentes. Si las mujeres son diferentes de los hombres, los hombres, por su parte, son los hombres. Por ejemplo, se dice: en esta región, la altura media de los hombres es de 1,65 m. y (en todos lados) son carnívoros, caminan a 4 km/h, pueden cargan 30 kilos durante una distancia determinada… Pero es seguro que las mujeres, que son diferentes de los hombres, no miden en promedio 1,65 m., no siempre comen carne (pues ésta se reserva para los hombres en la mayoría de las culturas y clases pobres). Y, diferentes de los hombres, delicadas y sin músculos, cargan al menos 30 kilos, pero cuando se trata de los trabajos realizados – aquí y ahora – por las mujeres, todos bajan virtuosamente la vista: pues no estoy hablando del pavimentado de las rutas en los países del Este, sino de los doce a quince kilos de provisiones que cargamos todas las mañanas, llevando además a un niño en brazos, provisiones y niño con los que nos desplazamos en una distancia horizontal de varios cientos de metros y una distancia vertical de uno a seis

pisos[9]; y no estoy hablando de las terraplenaras de India sino de las cargas acarreadas, en Francia, en las aisladas granjas rurales o entre las cuatro paredes de las fábricas, así como del niño que se levanta, se baja, se vuelve a levantar hasta la altura del torso y del rostro una cantidad incalculable de veces con un movimiento que se parece bien poco al ejercicio con pesas porque (además de las satisfacciones de la inutilidad), éste permite la regularidad, la calma, el uso de los dos brazos y la dócil inmovilidad del peso manipulado, ventajas que de ninguna forma presenta la fuerte personalidad de un ser humano de unos meses o unos años.

Pero efectivamente, las mujeres son diferentes de los hombres, que, ellos, no lo son, los hombres no se diferencian de nada. A lo más, algún espíritu subversivo llegará a pensar que hombres y mujeres difieren entre ellos. Pero esta audacia se pierde en el océano de la verdadera diferencia, sólida y poderosa característica que marca a ciertos grupos. Los negros son diferentes (los blancos *son,* simplemente), los chinos son diferentes (los europeos son), las mujeres son diferentes (los hombres son). Nosotras somos diferentes es un rasgo fundamental; somos diferentes como se puede "ser impuntual" o "tener los ojos azules". Logramos la proeza gramatical y lógica de ser diferentes solas. Nuestra naturaleza es la diferencia.

Siempre somos "más" o "menos". Y nunca somos el término de referencia. No se mide la altura de los hombres en relación con la nuestra, siendo que se mide la nuestra en relación con la de los hom-

---

9 Generalmente se subestima la importancia de esas cargas, entonces entremos en detalles tomando como ejemplo una casa en la que se consumen de cuatro a seis comidas principales por día (es decir en la que casi todos almuerzan fuera), además de las diversas colaciones del día (desayunos, meriendas...). Esas compras son relativamente lujosas, lo que significa que su peso es menor que el que impone un presupuesto ajustado. Una parte de las compras es cotidiana, otra es periódica y puede considerarse que todos los días se hace un tercio o un cuarto de las mismas.

Cotidianas: carne, 0,500 a 1 kg. (según el trozo); papas, 1,000; lehuga, 0,250; verduras, 1,500 (coles, puerros, zanahorias, tomates acelgas, repollitos de Bruselas, etc.); fruta, 1,000; 2 botellas, 3,000 (agua envase de plástico: 1,6 aprox.; litro de vino o cerveza: 1,3 aprox.); leche, 1,000; queso, 0,500; pan, 0,500; condimentos varios, 0,250 (ajo, especias, etc.). Total: 10 kg.

Alternadas: sal, 1,000; conservas, 1,000; cebollas, 1,000; mermelada, 1,000; aceite, 1,500; chocolate, 0,500; manteca, 0,500; café , 0,250; harina, 1,000; detergente, 1,000; arroz, 1,000; jabón, 0,500; pasta seca, 0,500 etc. legumbres secas, 1,000. Total: 12 kg. aprox.

Por último, un niño de 24 meses pesa en promedio 12 kilos.

bres (somos "más bajas"), la cual sólo se mide en relación a sí misma. Se dice que nuestro salario es un tercio menos que el de los hombres, pero no se dice que el de los hombres es cincuenta por ciento superior al nuestro, no representa nada más que a sí mismo. (Al fin de cuentas, habría que decirlo, pues expresar: las mujeres ganan un tercio menos que los hombres es ocultar que los hombres ganan *de hecho* cincuenta por ciento más que las mujeres. Ejemplo: salario de una mujer 1.000 Fr., salario de un hombre 1.500 Fr...) De los negros, se dice que son negros en relación con los blancos, pero los blancos son blancos simplemente, por otra parte no es seguro que los blancos sean de algún color determinado. Como tampoco es indudable que los hombres sean seres sexuados; *tienen* un sexo, lo cual es diferente. Nosotras *somos* el sexo, enteramente.

Además, no existe realmente el masculino (no hay género gramatical *macho*). Se dice "masculino" porque los hombres tomaron para ellos lo general. De hecho, hay un general y un femenino, un humano y una hembra. Busco el masculino y no lo encuentro; y no lo encuentro porque no existe, lo general les basta a los hombres. No les interesa ser un género (los machos) ya que son una clase dominante; no les interesa ser denotados por una característica anatómica, ellos son *los hombres*. Hombre no quiere decir macho, quiere decir especie humana, se dice "los hombres" como se dice "los gorriones", "las abejas", etc. ¿Por qué diablos querrían, como las *mujeres,* ser solamente una fracción de la especie? Prefieren ser todo, es bien comprensible. ¿Existen idiomas con un género gramatical masculino?

En cuanto a nosotras, las mujeres, ni siquiera somos una fracción de la especie: pues si "mujer" designa el género (hembra), eso no significa de ningún modo decir ser humano, es decir la especie. Nosotras no somos una fracción de la especie, sino una especie: la hembra. No somos un elemento de un conjunto, por ejemplo uno de los dos elementos de una especie sexuada, no, nosotras solas somos una especie (una división natural de lo vivo), y los hombres, ellos solos, son los hombres. Existe pues la especie humana, compuesta por seres humanos, que puede dividirse en machos. Y ade-

más, también están las mujeres. Que no están en la especie humana, y por lo tanto no la dividen.

En tanto gran Referente, lo que más quiere el grupo dominante es que nosotras seamos diferentes. Lo que, por el contrario, no soportan los dominantes es la similitud, es *nuestra* similitud. Es que tengamos, que queramos el mismo derecho a la alimentación, a la independencia, a la autonomía, a la vida. Es que nos apoderemos de esos derechos y tratemos de apoderárnoslos. Es que, como ellos, tengamos derecho a tomar un respiro, como ellos derecho a vivir, como ellos derecho a hablar, como ellos derecho a reír, y que tengamos derecho a decidir. Lo que reprimen de forma bien decidida es nuestra similitud. Que seamos diferentes, solo piden eso, incluso hacen todo para que así sea: para que no tengamos un salario, o muy bajo, para que no tengamos comida, o poca[10], para que no tengamos derecho a decidir, sino sólo a ser consultadas, para que amemos nuestras propias cadenas[11]. Ellos desean nuestra "diferencia", la aman: no dejan nunca de señalar cuánto les gusta, la imponen con actos y amenazas, después con golpes.

Pero de esta diferencia, de derechos, de alimentación, de salario, de independencia, nadie habla nunca de esta forma, su *forma real,* no. Es una "diferencia", un rasgo interno exquisito, sin relación con todas esas sórdidas cuestiones materiales. Es exaltante, como el pájaro-que-canta-de-mañana o el arroyo-que-corre, es el ritmo-del-cuerpo, en suma es la diferencia, ella hace que las mujeres sean tiernas como la tierra es fértil, que los negros sean buenos amantes así como la lluvia cae, etc. El tecnicolor del alma y los valores eternos

---

10 Cf. Christine Delphy "La fonction de consommation et la famille", *Cahiers internationaux de sociologie*, LVIII, 1975. Existen también trabajos en inglés sobre este tema.

11 *El trabajo*: "Un hombre digno de ese nombre mantiene a la mujer dentro del hogar"; "Pero, ¿por qué quieres aburrirte trabajando?, con uno es suficiente"; " Y por otra parte no nos aporta nada". *La comida*: "Te hice un churrasco"; "Deme una costillita de cerdo para mi marido y un poco de hígado para el nene "; "No tengo hambre cuando estoy sola"; "El restaurante es demasiado caro, me traigo comida de casa" (una secretaria cuyo marido es obrero en una pequeña empresa se queda en la oficina al mediodía o va a tomar un café, su marido va a un pequeño restaurante del barrio donde trabaja). *La decisión*: "A Fulano, lo empuja su mujer" (aparentemente ella no se empuja a sí misma); "El poder de la almohada"; "En realidad, créanme, las que mandan son las mujeres" (no, no le creo: es bastante gracioso constatar que esas afirmaciones no significan que las mujeres decidan, como lo insinúan sus autores, sino que justamente lo hace otra persona (adivinanza: ¿quién?).

son el verdadero lugar de la diferencia. Seamos diferentes, seamos diferentes, mientras tanto no molestaremos a nadie, al contrario. En vez de analizar la diferencia en las relaciones sociales cotidianas, materialmente, nos escurrimos, nos evadimos, en plena mística.

Las mujeres, como los negros, como los asiáticos, así como también los ontestatarios y los alcohólicos son pues "diferentes". Y, nos explican, son diferentes "por naturaleza". Para los primeros (negros, mujeres), enseguida se encuentran las razones evidentes de su opresión y de la explotación que los sofoca y los agobia: para unos, el porcentaje de melanina de su piel y para las otras, la forma anatómica de su órgano reproductivo. Para los alcohólicos y los contestatarios, ya se está a punto de encontrar algo: también es natural, es que no tienen el mismo código genético, que su cadena de ADN es diferente. Está más oculto, pero es lo mismo[12].

... *PROVIENE DE LA APROPIACIÓN*

En cuanto se quiere legitimar el poder que se detenta, se acusa a la naturaleza. A la naturaleza de la citada diferencia. Ah, cómo me gustan nuestros políticos cuando expresan públicamente su deseo de que volvamos por fin a nuestra naturaleza que es conservar el fuego, acurrucadas, en la cueva del señor[13]. ¡Qué cómoda es la Naturaleza que tan bien garantiza las necesarias diferencias! Y mientras tanto, decidirán, por nosotras, sobre nuestras vidas... sobre nuestra menor cantidad de comida (nuestro menor salario),

---

12 Desde los años 1960-65, aumenta regularmente el volumen de los trabajos que tienden a *buscar*, y *por lo tanto a atribuir*, una inscripción genética como causa del lugar de dominado en las relaciones sociales. Tanto en Estados Unidos como en la URSS y en los países europeos que, siendo un poco menos ricos, producen menos cantidad de documentos. Esos trabajos, orientados principalemente a los grupos colonizados, los grupos nacionales minoritarios como los afroamericanos, los grupos de sexo, llegan incluso a terrenos que, hasta el presente, eran considerados asuntos de política o de sociedad tales como la delincuencia, la protesta política, el uso de drogas como el alcohol, la prostitución, etc.

13 Según las observaciones de Pierre Chaunu durante un encuentro del RPR en el otoño que precedió a las elecciones de 1977; Michel Debré y Jacques Chirac, en otras reuniones del mismo grupo, defendían enérgicamente, uno el voto familiar y otro la familia. ¡Qué política coherente de protección del sexaje!

sobre la disposición de nuestra individualidad material, sobre los derechos que no tendremos.

Se llama "evidencia" lo que no se quiere entender, así se está dispensado de reflexionar y se puede no ver nada de una situación...

"Sí, sí, sí, ¡ya sé!" quiere decir "No quiero saber". Es una de las razones de la nueva inflación del término "apropiación", cada vez más frecuente desde hace dos o tres años. Se habla mucho de reapropiación del cuerpo, y sin duda no es por casualidad... Pero, al pronunciar ese término, se enuncia una verdad tan cruda y tan violenta, tan difícil de soportar, que al mismo tiempo se le cambia el sentido; rehusando tomarla finalmente al "pié de la letra". "Apropiación", remitida a una imagen, a una "realidad simbólica", expresa y adorna a la vez una realidad brutal y concreta. Por tanto, dicho término es utilizado tímidamente pues pretende que basta con bailar para retomar la propiedad de nuestra materialidad física. Una forma de decir la verdad para no llegar a conocerla. Se admite entonces una apropiación pero *como si fuese abstracta,* en el aire, como si no proviniese de nada; de alguna manera como una especie de virtud, como la diferencia. Somos apropiadas, punto y aparte... ¡Por nada, según parece! En una palabra, se hace como si lo que se dice no fuese verdad. Un característico vaciamiento que, bajo una forma metafórica, tiende a hacer desaparecer un *hecho.* ¿Efecto de censura (a menudo de auto-censura) ante la creciente conciencia de que efectivamente la relación de clases de sexo es una *relación* de apropiación? Actuamos como si la apropiación fuese una de las características de nuestra anatomía. Al igual que el color de los ojos, o en el peor de los casos, al igual que una gripe fuerte. "Apropiadas", de acuerdo, con la condición de que sea algo impreciso y abstracto: sobre todo, nada de acusaciones...

¡Reapropiarse de su cuerpo! Es "propio", ese cuerpo, o no, es la posesión de alguien, o no, de uno mismo o de otro. Para comprender el sentido exacto de la apropiación y la hipocresía de ese juego metafórico, un consejo: "aprópiense" de la caja del establecimiento donde van a reapropiarse de su cuerpo, el sentido del término aparecerá rápidamente en toda su crudeza. *La violencia física*

contra las mujeres, los golpes que les dan los hombres que no admiten por parte de ellas ninguna tentativa de autonomía, de independencia, de reapropiación de sí mismas, expresa asimismo que las mujeres no tienen ningún derecho a decidir sobre sus actos, ni en el campo sexual, ni en el campo sentimental-afectivo (los "simples" flirteos, incluso las amigas son tan severamente controladas como la sexualidad strictu senso), ni en el del trabajo doméstico, trabajo que habitualmente (y jurídicamente) se reconoce como habilitante del ejercicio de la violencia y las represalias masculinas cuando no es completamente satisfactorio. El poseedor de la mujer intenta impedirle actuar como ella quiere. Y está en su derecho. "Si no está satisfecho, le devolvemos su dinero", podría ser un buen eslogan para el divorcio masculino[14]. Las mujeres no pueden decidir por ellas porque no se pertenecen. Nadie decide cuál es la asignación de los objetos que tienen propietario. Que somos efectivamente consideradas como objetos en una determinada relación, que *la apropiación es una relación*, que se hace al menos de a dos, un "rapport" es decir una relación de poder, en el fondo no queremos verlo.

Dicho de otro modo, de cierta forma aceptamos – y a veces desgraciadamente incluso reivindicamos – que seríamos naturalmente "mujeres", todas y cada una de nosotras la expresión (exquisita o temible según las opiniones) de una especie particular: la especie mujer definida por su anatomía, su fisiología, y uno de cuyos rasgos, al igual que los senos o la escasez de vello, sería una extraña característica que nos proyectaría directamente sobre las paredes de las ciudades, en carteles gigantes, en propagandas y diversas publicidades; eso permitiría "con toda naturalidad" que nuestros compañeros nos pellizcaran las nalgas y que nuestros hijos nos dieran órdenes. En suma, los carteles, los pellizcos y las órdenes provendrían directamente de nuestra anatomía y de nuestra fisiología. Pero jamás de las relaciones sociales en sí mismas.

Y si alguna vez somos oprimidas, explotadas, es una consecuencia de nuestra naturaleza. O si no, mejor aún, debido a nuestra

---

[14] En la medida que el divorcio puede ser la sanción derivada de una insaitsfacción del marido que considera que el utensilio no sirve para realizar las tareas para las cuales se lo compró. Cf. Christine Delphy "Le mariage et le travail non rémunéré", *Le Monde diplomatique*, 286, enero 1978.

naturaleza somos oprimidas, explotadas, apropiadas. Esos tres términos expresan, en orden creciente, nuestra situación social[15].

2. Las mujeres en la naturaleza y la naturaleza de las mujeres

A. La disimetría de la "naturaleza" según el sexo.

La concepción de que existe una finalidad natural en las relaciones sociales no es de aplicación uniforme; el naturalismo no apunta indiferentemente a todos los grupos implicados en las relaciones sociales o, más exactamente, si bien les concierne a todos, no les está dirigido de la misma forma ni al mismo nivel. La imputación de una naturaleza específica juega plenamente contra los dominados y en particular contra los apropiados. Se supone que estos últimos se explican total y únicamente por la Naturaleza, por su naturaleza; "totalmente", pues nada en ellos está fuera de lo natural, nada escapa a lo natural; y "únicamente", pues ni siquiera se considera alguna otra explicación posible de su lugar. Desde el punto de vista ideológico, están completamente inmersos en lo "natural".

La naturaleza de unos...

Por el contrario, en un primer tiempo, los grupos dominantes no se atribuyen a sí mismos una naturaleza: al término de

---

[15] **Oprimidas.** Es el punto de unanimidad entre las diferentes interpretaciones. Todas sentimos que se nos impide actuar, se nos ponen trabas en la mayoría de los ámbitos de la existencia, que nunca estamos en posición de poder decidir lo que le conviene a nuestra clase y lo que nos conviene a nosotras mismas, que nuestro derecho a expresarnos es casi nulo, que nuestra opinión no cuenta, etc.

Explotadas. Si todas sentimos ese peso opresivo sobre nosotras, muchas menos nos damos cuenta de que se saca de nosotras beneficios materiales sustanciales (también beneficios psicológicos, por supuesto, pues una cosa no va sin la otra); que de nuestro trabajo, nuestro tiempo, nuestras fuerzas, se nos quita una parte de existencia que les asegura a la clase de los hombres una vida mejor de lo que sería si así no fuera.

Apropiadas. Pocas de nosotras nos damos cuenta hasta qué punto la especificidad de la relación social de sexo hace que se asemeje a la relación de esclavitud. El estatus del "sexo" (*el sexo*, somos nosotras) proviene de las relaciones de clase de sexo que se basan en la apropiación material de la individualidad física y no en el simple acaparamiento de la fuerza de trabajo, como lo vimos en la primera parte de este artículo.

considerables rodeos y argucias políticas, pueden llegar a reconocer, como veremos, que tienen algún lazo con la Naturaleza. Algunos lazos, pero no más, ciertamente no una inmersión. Su grupo, o más bien su mundo, pues no se conciben en absoluto en términos limitantes, es aprehendido como resistencia a la Naturaleza, conquista sobre (o de) la Naturaleza, como el lugar de lo sacro y lo cultural, de la filosofía o de la política, del "hacer" meditado, de la "praxis"... Poco importan los términos, pero precisamente de lo *distanciado* por una conciencia o una artimaña.

La primera reacción de los grupos dominantes es definirse en función de la instancia ideológicamente decretada como fundante de la sociedad, por supuesto ésta varía según el tipo de sociedad. Así, los dominantes pueden considerarse como definidos por lo sagrado (los brahmanes en India, la Iglesia católica de la Edad Media...), por la cultura (la elite...), por la propiedad (la burguesía...), por el saber (los mandarines, los eruditos...), por la acción sobre la realidad (la solidaridad de los cazadores, la acumulación del capital, la conquista de tierras...), etc. Definidos en todos los casos por mecanismos creadores de historia, pero no por instancias que serían a la vez repetitivas, internas y mecánicas, instancias que reservan para los grupos dominados. De tal forma, *los hombres pretenden ser identificados por sus prácticas y pretenden que las mujeres lo sean por su cuerpo*. Además, el hecho de reducir las mujeres a la "naturaleza", la afirmación de su carácter profundamente natural tiende a mostrar al macho de la especie como *el* creador (en sí mismo, por sí solo) de la sociedad humana, del artificio socio-humano y, en el fondo, de la conciencia (como proyecto u organización).

Sin embargo, las sublevaciones, las revueltas históricas y otras razones los obligan a veces a entrar en una problemática que es tan odiosa para ellos como necesaria para los que explotan. Entonces pueden intentar definir sus lazos con esa Naturaleza tan atenta que les provee un "material" vivo de forma tan cómoda y oportuna. A esas alturas, pueden comenzar a desarrollar esas "éticas científicas", tanto liberales victoriosas como nazis, que proclaman que algunos

grupos tienen derecho a dominar por sus excelsas cualidades y sus capacidades innatas de todo tipo[16].

No por eso dejan de lado el sentimiento de que ellos no se confunden con los elementos de la Naturaleza, y consideran que esas capacidades les dan, precisamente (¡qué oportuna casualidad!), la posibilidad de transcender las determinaciones internas; por ejemplo la naturaleza les da inteligencia, innata pero que justamente les permite comprender, por lo tanto dominar, en cierta medida, a la Naturaleza... o bien la naturaleza les da fuerza, innata pero que justamente les permite dominar los elementos materiales de la Naturaleza (entre los cuales se encuentran, por ejemplo, los otros seres humanos), es decir enfrentarse prácticamente a la organización de la realidad y entrar en una relación constructiva o dialéctica con ella.

En este enfoque, la cultura humana (la tecnología, la prohibición del incesto, etc., digamos el origen de la sociedad humana, variable según los autores) es fruto de la solidaridad y de la cooperación de los machos de la especie. Solidaridad y cooperación que derivan o de la caza, o de la guerra. En suma, liberados de las hembras, pesadas y cargosas, los machos, sin ninguna ayuda, se lanzaron a la conquista de la ciencia y la tecnología. Y aparentemente allí se quedaron, dejando en la Naturaleza (fuera de combate), hundidas en la masa, a las hembras de la especie. Allí están todavía. Esta orientación es tan totalmente androcentrista que ni siquiera se le puede llamar misógina en el sentido corriente del término, dado que la especie humana parece estar compuesta sólo por hombres. La relación dialéctica con el medio, la "transformación de la Naturaleza" son descritos en, y en relación con, la clase de los hombres (machos) – dejando al resto en una oscuridad que sería inexistencia si de vez

[16] Como lo muestra el análisis del desarrollo histórico del racismo en Francia (y sin dudas en todo el mundo occidental), en el transcurso de los dos siglos que nos precedieron, espontáneamente, el grupo dominante, fascinado por los demás grupos en tanto grupos, no SE ve a sí mismo... Puesto que no se ve, tampoco emite un juicio sobre su propia existencia social, la cual es evidente, y se queda con la idea de que es un conjunto de individuos específicos. Además, se otorga sólo a sí mismo el derecho a la individualidad que, siendo una cualidad humana, no puede calificar a los conjuntos naturales... El discurso elitista, centrado en sí mismo, que proclama su derecho sobre el mundo, es *secundario* en el tiempo y la lógica. Gobineau no elabora su himno a los arios hasta la cristalización del racismo. Cf. Colette Guillaumin, "Les caractères spécifiques de l'idéologie raciste", *Cahiers internationaux de sociologie*, LIII, 1972.

en cuando no se echase un poco de luz sobre las hembras, lejanas siluetas ocupadas en actividades naturales, destinadas a permanecer así y que no mantienen ninguna relación dialéctica con la Naturaleza... Este punto de vista está presente en casi todos los trabajos de ciencias sociales. De manera aún más sofisticada, toma la forma de una disimetría conceptual en el análisis, como lo señaló N.-C. Mathieu, disimetría que hace describir y analizar cada una de las clases de sexo con presupuestos teóricos diferentes[17].

Por lo tanto, la Naturaleza interviene sobre ellos en un determinado punto de sus discursos, pero en un lugar tal que se supone que mantienen con ella lazos de *exterioridad*, por sofisticada que a veces sea dicha exterioridad, como por ejemplo la que aparece en los neo-engelianos.

En un segundo nivel, la creencia naturalista implica entonces que la naturaleza de unos y otros es sutilmente diferente y no comparable, en una palabra que su naturaleza no es de la misma naturaleza: la naturaleza de unos sería totalmente natural, mientras que la naturaleza de otros sería "social": "En el fondo, podría decirse que el hombre es biológicamente cultural... La mujer, por el contrario, sería biológicamente natural" se comenta irónicamente en un texto reciente[18]. Las leyes y la arquitectura, la estrategia y la tecnología, las máquinas y la astronomía serían creaciones que "sacarían" a la humanidad de la Naturaleza; y así, los inventos del grupo de los hombres y las características intrínsecas y potenciales de cada uno de los machos, la civilización y la sociedad serían el término dinámico de una *creación* que llevaría a que el macho de la especie "domine" y "utilice" el medio natural en virtud de una capacidad particular, de una orientación totalmente específica de la conducta natural.

Mientras que, por el contrario, la reproducción, la crianza de los hijos, el cuidado de la alimentación, serían la expresión de

---

17 Cf. Nicole-Claude Mathieu, "Homme-culture et femme-nature?", *L'Homme* XIII (3), 1973, y "Paternité biologique, maternité sociale..."en Andrée Michel (ed), *Femmes, sexisme et sociétés,* París, P.U.F., 1977. (Ambos textos figuran en *L'Anatomie politique* , obra de Nicole-Claude Mathieu publicada en 1991 en la ediciones Côté-femmes)

18 La reflexión es de Nicole-Claude Mathieu en su artículo "Homme-culture et femme-nature?", op.cit.

instintos estereotipados, tal vez adaptativos, pero en todo caso de la *permanencia* de la especie. Permanencia que está inscrita en las mujeres. Por lo demás, al emplear ese término estoy siendo muy generosa. Porque, a decir verdad, por un lado las mujeres se conforman con ser irreductiblemente naturales, y cuando hablo de "permanencia", lo hago teniendo en mente el balance de las responsabilidades y de la simetría decorativa. Y, por otro lado, me dejo llevar por la imaginación cuando, al hacer el inventario de los instintos, menciono algo más que la reproducción: pues con ésta basta para abarcar la especificidad teórica de las hembras.

En resumen, si bien cada uno de los grupos tiene una naturaleza propia, una de esas naturalezas tiende a la naturaleza mientras la otra tiende a la cultura (a la civilización, la tecnología, el pensamiento, la religión, etc.: pongan aquí el término que les dicte su opción teórica, cultural, marxista, mística, psicoanalítica, funcionalista...). Sea cual sea, el término elegido deberá implicar que aquí, en ESTE grupo (el grupo de los hombres), la naturaleza tiende a transcenderse a sí misma, a distanciarse, a transformarse, o a dominarse, etc. Y otra naturaleza, fundamental, inmóvil, permanente (la de las mujeres, de los dominados en general) se manifiesta principalmente a través de una práctica repetitiva y caprichosa, permanente y explosiva, cíclica, pero que en ningún caso mantiene con sí misma y con el mundo exterior relaciones *dialécticas y antagonistas*, es una pura naturaleza que se repite a sí misma.

... Y LA NATURALEZA DE LOS OTROS.

Esa es precisamente la que se nos atribuye. Nuestra menstruación y nuestra intuición, nuestros partos y nuestra fantasía, nuestra ternura y nuestros caprichos, nuestra solidez (a toda prueba) y nuestras comiditas, nuestra fragilidad (insondable) y nuestros remedios caseros, nuestra magia reparadora, la permanencia telúrica del cuerpo de *la* mujer. Vaya, esto rechina un poco ¿qué permanencia? De hecho, nuestros cuerpos son intercambiables, y más aún: tienen que ser cambiados (como las sábanas), porque lo telúrico en las mujeres es la juventud. Y se trata de nuestra *especie*, no de una individua en

particular[19]. Durante un momento lo creemos, como creemos decir *yo*, hasta que la explosión de la realidad nos revela que no es así.

Cada una de nuestras acciones, cada una de las acciones que emprendemos en una relación social determinada (hablar, lavar la ropa, cocinar, cuidar, tener hijos, etc.), *relación de clase que nos impone las modalidades y la forma de nuestra vida, es atribuida a una naturaleza que se encontraría dentro de nosotras,* y que – fuera de toda relación – nos llevaría a hacer todo eso porque estaríamos "programadas para", estaríamos "hechas para eso", porque visiblemente lo "haríamos mejor" que cualquiera. Lo que, por otra parte, estamos prontas a creer cuando nos vemos enfrentadas a la fabulosa resistencia de la otra clase ante acciones como limpiar, encargarse *realmente* de los hijos (y no llevarlos a dar una vueltita los días festivos o tener con ellos "una conversación seria"), encargarse *realmente* de la comida (todos los días y con todos los detalles), y ni hablemos de lavar la ropa, planchar, ordenar, etc. (que un vigoroso hombre adulto deja hacer sin remordimientos a alguien de diez años con tal que sea de sexo femenino); en todos los casos, ámbitos en los que las cooperaciones conocidas y constatadas son casi nulas.

Es verdad que nuestra "naturaleza" también tiene otros aspectos más fantasiosos e impulsivos, superficialmente menos utilitarios, pero que no por eso dejan de reforzar la idea de que estaríamos hechas de una carne especial, apropiada para ciertas cosas y totalmente inapropiada para otras (como por ejemplo *decidir*[20]). En suma, cincuenta kilos de carne espontánea pero no reflexiva, astuta pero no lógica, tierna pero no perseverante, resistente pero no vigorosa, cada una de nosotras es un pedacito de la especie hembra, gran reserva de donde "se" saca el fragmento que conviene ("cuando

[19] Cf. Ti Grace Atkinson "La femme âgée", en *Odyssée d'une Amazone*, París, Editions des femmes, 1975

[20] Como anécdota, es elocuente el pánico de un informativista de un noticiero de la noche ante la imposibilidad que siente de tomar una "buena decisión" cuando llega a una puerta al mismo tiempo que una mujer. Pues, según dice, si deja pasar a la dama es un falócrata (acusación femenina), pero si él pasa primero, es sin duda un grosero, y, se queja, es algo sin solución… ¡Pero no, señor informativista, no es así! Visiblemente nunca le pasó por la mente a ese hombre que una mujer también podría tener una iniciativa propia en esos ámbitos cotidianos en los cuales la pesada carga de los hombres consiste principalmente en impedir que las mujeres actúen y tengan la más mínima iniciativa.

se pierde una, se consigue diez"), fragmento en el cual, según Georges Brassens, se estima que "todo es bueno, no hay nada que tirar".

No, decididamente no nos falta la estima, por lo tanto no se trata de que tengamos que recuperar algún valor perdido como muchas de nosotras se agotan proclamándolo. No hemos perdido ninguna estima y somos apreciadas por lo que valemos: ser herramientas (de mantenimiento, de reproducción, de producción...). Gritar que somos honorables, que somos sujetos, es una constatación para el futuro. Si somos sujetos de la historia, es de la historia que estamos construyendo.

La idea de que estamos hechas de una carne especial, que tenemos una naturaleza específica, puede revestir una apariencia encantadora, ese no es el problema pues, despreciativo o elogioso, el golpe bajo de la naturaleza intenta que seamos *seres cerrados*, terminados, que llevan a cabo una tenaz y lógica empresa de repetición, de encierro, de inmovilidad, de mantenimiento del mundo en un estado de (des)orden.

Y es contra eso que procuramos resistirnos cuando, descritas como "imprevisibles", fantasiosas, inesperadas, aceptamos la idea de naturaleza femenina que, con esos rasgos, parece ser lo inverso de la permanencia. Por lo demás, se nos conceden con gusto las desviaciones mientras signifiquen que estamos fuera de la historia, fuera de las *relaciones sociales reales,* y que todo lo que hacemos solo adviene por el surgimiento de algún oscuro mensaje genético escondido en el fondo de nuestras células. Y que así les dejamos a los dominantes el privilegio de ser los inventores de la sociedad, los detentores de lo verdaderamente imprevisible y de la apuesta histórica, que no son la expresión de una profunda fatalidad sino, al contrario, el fruto de la invención y del riesgo; incluso el "azar" les sirve más que el verse "programados".

¿Dos especies diferentes?

En lugar de encarar el proceso social que determina a los dos "géneros", se prefiere considerar: a) ya sea que existen *dos grupos somáticos "naturales"* que se pueden concebir como unidos por vínculos orgánicos de complementariedad y de funcionalidad o que,

por el contrario, pueden verse como enfrentados entre sí en una relación de "antagonismo natural", b) o bien considerar dos grupos, igualmente anatómicos y naturales, pero lo bastante heterogéneos como para que uno se emancipe de la naturaleza y el otro quede dentro. En ningún caso las *relaciones de clase* se instalan en el centro del debate, y en realidad ni siquiera son tenidas en cuenta. Se oculta la existencia real de esos grupos describiéndolos como realidades anátomo-fisiológicas en las que vendrían a injertarse algunos ornamentos sociales como los "roles" o los "ritos"... Y para poder considerarlos así y mantener la afirmación de su especificidad natural, se llega a la división en dos especies heterogéneas con un mensaje genético particular y prácticas diferentes arraigadas en ese mensaje.

En última instancia, esta interpretación puede llevar a teorizar las relaciones entre los sexos como dependientes de los conjuntos simbióticos de explotación instintiva, del tipo de las hormigas y de los pulgones.

Esas insinuaciones que sobreentienden la existencia de una especie macho y de una especie hembra son indiscutiblemente el *signo de las relaciones reales* que existen entre los dos grupos: es decir de las relaciones sociales de apropiación que se expresan a través de la enunciación de la existencia de especies diferentes. Pero no es un *análisis* de esas relaciones, pues se trata de relaciones sociales intra-específicas y no de especie a especie (inter-específicas).

La arrogancia de estas concepciones, enunciadas con sostenida indiferencia, atraviesa la vida cotidiana. Incluso la gente cultivada, desde el periodista free-lance hasta el profesor de enseñanza secundaria, desde el filósofo de salón hasta el investigador en mandarín, lo expresan intelectualmente, con explicaciones, ejemplos, variantes y otros acompañamientos retóricos. Los intelectuales profesionales, cuando se ponen a reflexionar sobre los sexos, no los consideran como clases sino como categorías naturales con algunos oropeles socio-rituales. Con perseverancia y constancia, cualquiera sea su disciplina o su tendencia retórica, ellos estructuran esa heterogeneidad de lo "natural", según se trate de hombres o de mujeres.

Por lo tanto, es bien peculiar que a los grupos dominados se les impute como grupos naturales. Tanto en la vida cotidiana

como en la producción científica, a esos grupos dominados se los declara *inmersos* en la Naturaleza y seres programados desde el interior, en los cuales el medio y la historia no tienen prácticamente ninguna influencia. Tal concepción se afirma con mayor fuerza si la dominación ejercida se acerca más a la nuda apropiación física. Un apropiado será considerado como una pura cosa. Se considera que los dominados están *inmediatamente* relacionados con la Naturaleza, mientras que para los dominantes esto sólo acontece en un segundo momento. Pero hay más aún, los protagonistas ocupan un lugar diferente con respecto a la Naturaleza: los dominados están *en* la Naturaleza y la sufren, mientras que los dominantes surgen *de* la Naturaleza y la organizan.

C. Consecuencias políticas

En mayor o menor medida por todos los actores en juego; los mismos que soportan la dominación la comparten hasta cierto punto. Con desazón en general; pero a veces con orgullo y de forma reivindicativa. Ahora bien, el hecho de aceptar, de la manera que sea, la ideología de las relaciones de apropiación (somos cosas naturales), nos resta (*y es a eso precisamente a lo que apunta, ya que es precisamente la expresión de nuestra reducción concreta a la impotencia*) gran parte de nuestras facultades y parte de nuestra posibilidad de reflexión política. Quien más quien menos, nosotras mismas llegamos a admitir que nuestra lucha sería una lucha "natural", milenaria, inmemorial…; que sería una metafísica "lucha de sexos" en una sociedad para siempre dividida por las leyes de la Naturaleza y que en definitiva no sería más que sometimiento a los movimientos espontáneos nacidos en las profundidades de lo vivo, etc.[21]. Y listo, no más análisis de sociedad, no más proyecto político, no más ciencia ni intento de pensar lo impensado[22].

---

[21] Es sin duda lo que también explica que los partidos políticos tradicionales no reconozcan nunca que una posición feminista es una posición política…

[22] Toda ciencia se construye conta la "evidencia", mostrando lo que ésta esconde/muestra. Pensar lo que todavía no ha sido *pensado* sobre lo que se considera *conocido* (y de lo cual se estima que no tiene otro significado que el "natural") es el objeto de un enfoque teórico feminista.

Los hombres están naturalmente calificados para fundar la sociedad; las mujeres son naturales sin más, y sólo calificadas para expresar esa naturaleza; de esto resulta que, en cuanto ellas abren la boca, solo puede salir una amenaza venida del fondo de la Naturaleza, una amenaza contra la empresa profundamente humana que es la sociedad, la cual pertenece a los hombres que la inventaron y la dirigen protegiéndola contra todas las maniobras provenientes de la amenazante Naturaleza, entre las cuales esa especie específica que son "las mujeres"[23].

Conclusión

De las cosas en la práctica y de las cosas en la teoría

Resumamos. En función de que las mujeres son una propiedad material concreta, se desarrolla *sobre* ellas (y *contra* ellas) un discurso de la Naturaleza. Se las acredita (piensan ciertos optimistas) como seres naturales, inmersos en la Naturaleza y movidos por ella, pero se las está acusando (en realidad). Son *cosas vivas*, en cierto modo.

Y esas cosas vivas son vistas como tales pues, *en una relación social determinada, el sexaje*, ellas son cosas. Tenemos tendencia a negarlo, a olvidarlo, a rehusarnos a tomarlo en cuenta. O mejor, a camuflarlo en "realidad metafórica". A pesar de que esa relación es el origen de nuestra conciencia, política y de clase.

Sin embargo, los hombres lo saben perfectamente, y en ellos esto constituye un conjunto de hábitos automatizados, en el límite de la conciencia clara, de los cuales extraen cotidianamente, tanto *fuera* como *dentro* de los vínculos jurídicos de la apropiación, actitudes prácticas que van desde el acoso para obtener que las mujeres realicen sin parar servicios físicos (limpiar la mesa, cederles el paso

[23] ¡Y nosotras celebraríamos la Naturaleza¡ ¡Nosotras! Esto recuerda la situación creada por la costumbre eminentemente bien educada que consiste en insultar a la gente con una sonrisa arreglándose para que interpreten como un cumplido lo que es la expresión del desprecio más claro. De lo cual el que insulta saca doble satisfacción, primero la de insultar, y la de ver que el interlocutor es lo bastante simple e ingenuo como para no comprender la injuria y reivindicar como una gloria aquello por lo cual se lo gratifica por ironía.

a los hombres en la vereda pegándose contra la pared o bajando a la calzada, dejarles dos tercios del asiento en el subterráneo o en el ómnibus, pasarles el cenicero, el pan, las pastas, los cigarrillos, cederles el trozo de carne...), hasta el eventual ejercicio de acciones violentas contra nuestra integridad física y nuestra vida[24].

Además de conclusiones prácticas de utilidad constante, ellos sacan de esto apreciaciones teóricas ... Éstas procuran presentar con forma "científica" el estatus de cosa de las apropiadas y *afirmar* así que ese estatus de cosa *no es* producto de una relación humana. Por su existencia de objeto material, manipulable, el grupo apropiado será *ideológicamente materializado*; de allí surge el postulado de que las mujeres son "seres naturales". De allí la conclusión, del todo punto normal, de que su lugar en el sistema social está totalmente incluido en la materia.

Esas concepciones evacúan así la relación de clase entre los dos sexos, la relación intra-humana; consolidan la explotación y la dominación presentándolas como naturales e irreversibles. Las mujeres son cosas, por lo tanto son cosas. En esencia.

La idea de naturaleza es el registro, en el fondo completamente banal, de una relación social de hecho. En un sentido, es una constatación; después de todo, el discurso de la naturaleza nunca quiere decir simplemente que los individuos (las mujeres, por ejemplo) son dominados y utilizados. *Pero* es una constatación de un tipo particular, una constatación prescriptiva en todos los casos, ya se trate de Aristóteles hablando de la naturaleza de los esclavos o del coloquio de Royaumont que en la actualidad vuelve a exponer la especificidad del cerebro de las mujeres[25]... En ambos casos, la constatación del lugar especial que ocupan los llamados esclavos o las llamadas mujeres está asociada a la obligación requerida de seguir conservando dicho lugar, ya que están "hechos así". Ambas formas proclaman que: a) siendo lo que son las relaciones sociales,

---

[24] El ejercicio de la violencia, *siempre potencialmente presente*, es el origen de este temor, endémico en la vida de las mujeres. Temor que algunas esgrimen hoy contra el feminismo, al cual le reprochan que induce a un aumento de la violencia por parte de los hombres.

[25] *Le fait féminin*, Evelune Sullerot, ed. París. Fayard, 1978. (Actas del coloquio de Royaumont, Jacques Monod, Evellyne Sullerot organizadores, 1976)

b) no *pueden* ser de otra manera, y c) *deben* permanecer idénticas. El discurso moderno de la Naturaleza introduce en todo esto una novedad: la programación interna de los apropiados, que implica que ellos mismos trabajan para su apropiación y que todas sus acciones tienden en definitiva a perfeccionarla.

¿Conciencia de especie o conciencia de clase?

Todo nos repite que somos una especie natural, todos se esfuerzan en persuadirnos aún más de eso, y en convencernos que como especie natural debemos tener instintos, conductas, cualidades, insuficiencias propias de nuestra naturaleza. En la humanidad, seríamos las pruebas privilegiadas de la animalidad originaria. Y nuestras conductas, las relaciones sociales en las que estamos serían explicables, *contrariamente a los demás hechos de sociedad*, por la sola Naturaleza. A tal punto que algunos, si no todos los sistemas teóricos de las ciencias, ponen abiertamente este juego sobre la mesa: las mujeres son la parte natural del socius humano, únicamente se las analiza solas Y en una perspectiva naturalista. Cuanto más tiende la dominación a la apropiación total, sin límites, más acentuada y "evidente" es la idea de "naturaleza" del apropiado.

Hoy estamos construyendo la conciencia de nuestra clase, *nuestra conciencia de clase*, contra la creencia espontánea de que nosotras somos una especie natural. Conciencia contra creencia, análisis contra espontaneidad social. Lucha contra las evidencias que se nos susurran para desviar nuestra atención del hecho que somos una clase, no una "especie", que no estamos en lo eterno, que son las relaciones sociales bien concretas y cotidianas las que nos fabrican, y no una Naturaleza transcendente (de la que sólo podríamos pedirle cuentas a Dios), ni una mecánica genética interna que nos habría puesto a disposición de los dominantes.

Traducción Marta Huertas

Banalidad del mal y "consentimiento": no-derechos humanos de las mujeres

Nicole-Claude Mathieu

Una de las primeras obras de Hannah Arendt fue la biografía de una mujer judía berlinesa de comienzos del siglo XIX: Rahel Levin/Varnhagen (1771-1833). Arendt se centró en el problema de su identidad como judía, y Karl Jaspers le reprochará que sólo haya tomado en cuenta esa dimensión, por cierto fundamental, de su atormentada vida. "Lo importante – le escribe a Arendt – es que Rahel fue un ser humano, emancipado por la Ilustración, que transitó por caminos singulares que no eran evidentes y terminaban en callejones sin salida [...]." Pero, ¿qué "ser humano"? Varios autores señalan, en el número de los *Cahiers du Grif* dedicado a Hannah Arendt en 1986, que el otro problema fundamental expresado por Rahel fue el de ser un ser humano mujer. Arendt, también judía y mujer, no lo tuvo en cuenta.

Citemos a Birgit Pelzer (ibíd.) a propósito de las obras de Rahel Levin: "... si el punto de partida es un déficit, percibido y articulado con agudeza poco común, ¿alcanza con atribuir esa fisura inicial sólo al destino de judía que, por supuesto, lo va a centuplicar?

El déficit se inscribe en una economía fundamental de lo femenino, de la que Hannah Arendt no habla y Rahel Levin/Varnhagen menciona profusamente con la brutalidad de las constataciones inapelables: todo lo que ella percibe ya está determinado, antes de cualquier decisión, antes de cualquier selección consciente, por la no-historia y el no-privilegio de su sexo [...] Ser mujer, es estar fuera de la sociedad, sin tierra, falsamente nacida" (ibíd.: p. 133-134).

Veamos algunos pasajes de la correspondencia de Rahel: "... [las mujeres] no [...] tienen el más mínimo espacio donde poner los pies, y siempre tienen que ubicarse donde el hombre ya está y quiere seguir estando" (carta a su hermana Rose, del 22 de enero de 1819, ibíd.: p.98).

Y a su amiga Pauline Wiesel, el 12 de marzo de 1810: "Sólo hay una diferencia entre nosotras, Ud. vive todo porque tiene valor y tiene la oportunidad, mientras que en mí, todo se vuelve pensamiento porque no se me dio esa oportunidad y no tuve valor; porque no supe sacarle provecho a las oportunidades [...]; sólo aprendí el arte de soportar." (ibíd.: p. 99).

Lo que Rahel expresa casi como si fuera una falta personal: la imposibilidad de hacerse cargo de su destino individual (no tuve, no supe...) se debe, paradójicamente, a su conocimiento de los mecanismos sociales que la limitan como mujer y como judía. Célebre integrante de los medios intelectuales y de los salones ilustrados de la época, decidida a la asimilación, entre otras cosas por su matrimonio, situada, como dice Arendt, "exactamente en el medio – entre paria y advenedizo", se plantea como Sujeto/YO por su rebeldía y resistencia íntima contra esos mecanismos que, sin embargo, en la soledad de su pensamiento, no puede vencer.

Parias y advenedizas

Pero estar en el medio, en parte fuera de su condición impuesta de marginalidad y de exclusión, no le es dado a todas – especialmente a la mayoría de las mujeres en el mundo. Salvo cuando se trata de salvar a la nación, al pueblo, en cuyo caso – tanto si se trata de reconstrucciones nacionales fascistas como de revoluciones o de luchas libertarias que se autodenominan democráticas – se les hace creer provisoriamente a las mujeres que poseen el estatus de sujeto en la lucha "general", junto a los hombres. Se sabe lo que sucede después (ver en Argelia la persistencia del código de la familia que las mantiene en estado de minoridad después de su participación en la guerra de liberación) – o incluso enseguida (prohibiciones profesionales y limitación de la educación de las niñas por parte del nazismo o en Irán actualmente, por ejemplo); puede decirse que los regímenes fascistas son menos hipócritas sobre el tema.

El tema versa justamente sobre la "pertenencia" de las mujeres a la comunidad. Marie-Claire Caloz-Tschopp denunciaba,

a propósito de los sin-Estado, el no-derecho a la residencia y la "no-pertenencia a una comunidad política". Pero, para las mujeres en el mundo, del doble sentido del término pertenencia (formar parte de/ser la propiedad de), el que prevalece es el segundo.

Por supuesto, las fronteras externas (materiales e ideológicas) de una comunidad que se defiende, ataca, o intenta constituirse incluyen a las mujeres, haciéndolas trabajar y reproducirse para ella, pues en efecto las mujeres le pertenecen (y no pueden franquear esas fronteras externas sin la autorización de su propietario privado). Pero también ciertas fronteras internas de esta comunidad excluyen de ella a las mujeres (cf. Mathieu 1987) : en casi todas las sociedades, modernas o no, esas fronteras internas que ellas no deben franquear son los grados superiores del conocimiento y del ejercicio de la religión, de la política y de la justicia – en otras palabras, el acceso a la reflexión sobre la relación al mundo y el acceso al gobierno del pueblo. Allí, está asentada la comunidad de los hombres, la comunidad de pensamiento y de acción filosófica y política de la cual las mujeres son excluidas, justamente porque le "pertenecen" a esa comunidad. Las decisiones y exacciones contra las mujeres de los fundamentalismos político-religiosos modernos sólo son la expresión acentuada de esa situación general.

Por otra parte, la condición de "advenediza", aunque tal vez sea necesaria para la toma de conciencia de una opresión, no es suficiente. Algunas mujeres intelectuales o de negocios, "advenedizas" en la medida en que accedieron a profesiones antes reservadas a los hombres, también han llegado a identificarse con el Sujeto, es decir con el hombre-referente. O niegan la situación de las otras mujeres, o niegan ser parte de ellas, o bien las deniegan por el silencio, mientras privilegian (algunas de ellas) en su reflexión y sus acciones otras formas de opresión (los negros, los judíos, los obreros, los excluidos, etc.). Denegación y negación de la opresión como mujer, pues es más tranquilizador luchar contra, o incluso soportar, la opresión de un pueblo o de una clase social (es decir, donde también hay hombres oprimidos).

¿"Consentimiento" o anestesia de la conciencia de sí?

"Sólo aprendí el arte de soportar", dice Rahel Levin. Ese es justamente uno de los rasgos característicos de la condición de las mujeres, y de los esclavos hombres y mujeres, pues para ellos no hay escapatoria posible fuera del sistema. Escapando de un hombre que le pega, una mujer da con otro igual y el ciclo continúa. Una mujer que se escapa de una pequeña comunidad vuelve a caer bajo la opresión masculina en la comunidad vecina, como el esclavo bajo otro amo blanco. Este arte de "soportar" nos lleva lejos de la teoría del "consentimiento" de los dominados, que aún tiene adeptos.

En un trabajo intitulado "Quand céder n'est pas consentir" (Mathieu 1985), me oponía a esa idea, pues el consentimiento presupone una forma de contrato, que a su vez presupone una conciencia libre, y un mismo conocimiento de los términos del contrato, en ambas partes. Bajo la noción de consentimiento de los dominados, se encuentra la idea implícita y falsa de una conciencia idéntica en el dominante y el dominado. En cuanto al consentimiento a la dominación, supondría el pleno conocimiento de la opresión: de todas sus consecuencias, incluso las más destructoras. Muchos judíos, dice Arendt, no vieron en Auschwitz "más que el más atroz pogrom de toda la historia judía". Pero, ¿habría sido posible ese malentendido sobre la naturaleza del crimen sin el secreto y la mentira cuidadosamente mantenidos por los nazis hasta la entrada e incluso en el interior de los campos de concentración? Toda dominación se construye sobre la violencia y la mentira, no sobre la violencia y el "consentimiento".

En cuanto a la conciencia dominada de las mujeres, he procurado mostrar, a través del análisis de sociedades muy diversas, occidentales y no occidentales, históricas y actuales, y de la comparación con la experiencia de otros oprimidos (colonizados, esclavos, etc.), los principales puntos comunes a la limitación de la conciencia de sí que ellas sufren. Una parte de sus limitaciones mentales está inextricablemente ligada a obligaciones físicas, materiales, en la organización de las relaciones con los hombres;

la otra es la limitación impuesta de sus conocimientos sobre la sociedad, la polis, la política.

"Privación de libertad" y arresto domiciliario

Doy a continuación un resumen (muy incompleto) de las imposiciones físicas que recaen sobre las mujeres – a diferencia y en beneficio de los hombres – y de sus limitantes implicaciones mentales:

El trabajo, a la vez continuo (sin tiempo libre para pensar) y disperso en una multiplicidad de tareas materiales para el cuidado de la vida de los demás.

La sub-alimentación en relación a los hombres, de donde proviene la disminución de las capacidades de resistencia física y mental (sub-alimentación relativa, de hecho, en los países pobres, y fomentada en los países ricos por la ideología de la delgadez).

La fatiga física y mental de la responsabilidad de los hijos. El hijo utiliza a su madre todo el tiempo. El peso de su presencia imposibilita el pensamiento. Esto es aún más evidente en caso de peligro o de voluntad de resistencia o de huída de la madre: el peso de la libertad es más abrumador para las mujeres.

El desarme de las mujeres: en el doble sentido de no tenencia/prohibición de las armas-herramientas (cf. Paola Tabet 1979) pero también de las armas corporales, es decir de la utilización de su propio cuerpo (cf. Guillaumin 1992). La incapacidad física (y por lo tanto mental) de las mujeres para defenderse está programada. Un ejemplo extremo pero paradigmático de esto son los casos de condena a lapidación, en los que un hombre es enterrado hasta la cintura (y por lo tanto puede valerse de sus brazos para escapar) y una mujer, enterrada hasta el cuello.

Las trabas muy generalizadas para la utilización del espacio público (control y acoso de los hombres, y peligro real). Imposible detenerse para pensar, imposible también huir a un espacio que no sea cerrado. Es una forma de confinamiento civil o arresto domiciliario; ver también Pheterson (1994) sobre la inadmisibilidad de las mujeres que migran solas, inmediatamente sospechosas de prostitución.

Los abusos físicos y/o verbales, las obligaciones sexuales, generalmente en la familia (las estadísticas de violaciones y violaciones incestuosas muestran que es el lugar más peligroso para una mujer, y más aún para una niña). A lo que se le agregan las mutilaciones del sexo de las mujeres (unos cien millones aproximadamente hoy en el mundo) y, en ciertas sociedades como la nuestra, las formas de privación mental de un erotismo autónomo.

Todo esto forma parte de lo que Colette Guillaumin (1978/1992) teorizó como la apropiación, privada y colectiva a la vez, de todo el cuerpo, y del tiempo, de las mujeres.

El hombre-pantalla

Para analizar las limitaciones mentales que sufren las mujeres, también consideré, en sociedades con mayor o menor dominación masculina, diversas manifestaciones psíquicas tales como sueños, formas de expresión del sufrimiento, el sentido y las vivencias diferentes, para los hombres y para las mujeres, de valores llamados "generales" como la valentía y la dignidad, etc., y llegué a la conclusión de que en las mujeres la conciencia de sí mismas está casi totalmente mediatizada por el hombre.

Si los hijos ya son un intermediario limitante en la relación a uno mismo, los hombres que controlan a las mujeres (con modalidades diversas según las sociedades) son una verdadera pantalla para ellas, en el doble sentido de referente interpuesto en la propia conciencia y de superficie opaca que refleja las decisiones masculinas relacionadas con su vida, sus actos... y su muerte. La situación objetiva de su dependencia de los hombres invade el consciente y el inconsciente de las mujeres. Están como ausentes de sí mismas en tanto protagonista de sus actos y de sus sentimientos (que sin embargo a veces son de rebeldía). Podría decirse que son un mecanismo de defensa; asimismo, el miedo que les tienen a los hombres es muchas veces inconsciente.

En resumen, se llega a la idea de una forma de ausencia de pensamiento en las mujeres dominadas, lo que llamé la anestesia de la conciencia. Eso me lleva a pensar en Joseph Gabel quien,

en su obra sobre el concepto de alienación, se refirió a una "neo-estructuración de las bases lógicas del pensamiento" (1970: 56) que él limita al único caso de la opresión escotomizada (por la ilusión de pertenecer al grupo dominante), pero cuyo campo de aplicación me parece más amplio.

La opresión de las mujeres en tanto mal político

Rahel Levin se acusaba a sí misma de no haber aprendido más que el arte de soportar. La afirmación feminista de los años 70 fue, por el contrario: "Lo personal es político". La organización de la relación entre los sexos se encuentra en la base de toda sociedad. Inscripta en las relaciones de parentesco (filiación, alianza, herencia, estatus, etc.), a veces es incluso la única organización política en las sociedades que los etnólogos han llamado acéfalas o "sin poder" –pues no se toma en cuenta el poder sobre las mujeres.

Ahora bien, en todas partes existe una política de los sexos, que consiste generalmente en una limitación para las mujeres del "derecho a tener derechos". El Estado, es decir la expresión de la comunidad de los hombres, o, en las sociedades sin Estado, el derecho consuetudinario, también éste bajo la dirección de los hombres, ejercen el poder de castigo, y el poder de vida y muerte tanto sobre los hombres como sobre las mujeres. Pero, en la mayoría de las sociedades, aún las que se pretenden "modernas" y "democráticas", las exacciones cometidas por los padres y maridos contra sus hijas y esposas todavía son consideradas del dominio privado, del orden del estatuto llamado "personal", no del orden político general. Véase - por ejemplo en Argelia y en Israel – la contradicción entre los derechos cívicos, políticos y profesionales teóricamente otorgados en un plano de igualdad a ambos sexos en la Constitución y el derecho privado de la familia que les quita a las mujeres todo estatus jurídico autónomo y las deja en la dependencia del orden religioso y patriarcal.

Por otra parte, en numerosas sociedades, el estatus personal y social, la definición misma del ser humano mujer, son determinados por el hombre, aunque solo tenga dos días de vida (por

tanto, necesidad de dar a luz a un varón). Por lo tanto, las mujeres se encuentran jurídica, material y afectivamente aisladas en su familia. Y a ésta se la considera basada en una relación heterosexual "natural" y obligatoria cuyo objeto es la reproducción biológica. En otros tipos de opresión no existe ese vínculo constante y físico, existencial, nodal, entre opresores y oprimidos/as, en este caso sustentado en la conyugalidad.

Habría entonces que evocar lo que llamo la violencia demográfica hacia las mujeres: la exigencia de gravidez que se les impone en todo tiempo – tiempo de guerra o de paz, de prosperidad o de hambruna, tiempo de campos de refugiados... No sólo hablo de la violencia, intermitente, durante la cual los hombres preñan o esterilizan a las mujeres de los "enemigos", sino de la violencia, generalizada, banal, de la cantidad de hijos que les hacen llevar en su vientre a las suyas. Pero los testimonios de mujeres no tienen voz ni voto, ni en sus comunidades nacionales (u otras) ni en la comunidad internacional. El tema de la limitación de los nacimientos (es decir del derecho de un ser humano a disponer de su cuerpo y de su propia voluntad) parece pasado de moda, tanto entre ciertos demógrafos y economistas del "desarrollo" como entre algunas feministas, por miedo a un supuesto "racismo" hacia los pobres, y en interés de un supuesto "respeto de las culturas".

Pero, ¿la cultura de quién? Otras categorías oprimidas tienen una comunidad de tradiciones, una cultura distinta de la de sus opresores, como los judíos, los negros esclavos de las plantaciones de Estados Unidos o los negros de Sudáfrica. Pero las mujeres no tienen una "cultura" distinta de la del opresor, no tienen (no tenían hasta hace muy poco) como referencia más que la sociedad en la que se encuentran, que está organizada por las prácticas e ideologías masculinas. Su posibilidad de libertad y de resistencia se sitúa, a diferencia de otras categorías oprimidas, no en el eventual recurso a una comunidad "cultural", sino en la toma de conciencia de una común situación de opresión jurídica y material que va más allá de las clases, las culturas y las naciones. Las mujeres serían las más indicadas para ser ciudadanas del mundo si pudiesen desprenderse de todo su vasallaje androcentrista.

Lo que se ejerce contra las mujeres sigue sin ser reconocido como política. Así, recientemente, incluso en los (raros) casos

en que las mujeres que solicitan el derecho de asilo a causa de su persecución por ser mujeres en su país lo han obtenido, fue por razones "humanitarias", no como refugiadas "políticas" (Pheterson G. 1994). Asimismo, la violación sistemática en caso de guerra fue reconocida como crimen "contra la humanidad"; por una parte, esto les reconoce a las mujeres el estatus de ser humano, por otra borra que ese crimen es cosa de hombres en un sistema político.

Banalidad, banalización, trivialidad de la dominación masculina

En su noción de "banalidad del mal", Hannah Arendt estableció claramente la diferencia entre el análisis de un sistema y el de sus actores. Fue a propósito del actor Eichmann, un hombre corriente, que ella habló de banalidad, de personas "espantosamente normales".

En cuanto al sistema de opresión de las mujeres –a la inversa de la exterminación programada y administrativa de los judíos, que fue un acto sin precedentes– es el más antiguo y el más extendido, o sea el más "banal", de los sistemas de opresión. Banalizado también ya que, por su extensión histórica y geográfica, no se lo considera un fenómeno históricamente situado sino conforme al orden natural de las cosas. Digo históricamente situado pues –en el curso de la historia, y no solamente en la época moderna– algunos seres humanos concibieron que tal sistema podría no existir. Esa resistencia del pensamiento forma parte de la historia.

Otra forma de banalización (es decir, de denegación) de la opresión de las mujeres se manifiesta hoy en día en los medios de comunicación, ahora que – gracias al largo trabajo precedente de las asociaciones feministas (del cual no se habla) – ya no pueden ocultarse ciertas violencias, las mujeres golpeadas desaparecen bajo el término "violencia conyugal", el porcentaje de mujeres y niñas víctimas de violaciones (90% del total) en relación a hombres y niños – porcentaje significativo de un sistema – se desvanece, al tomar en cuenta los comportamientos homosexuales (muy minoritarios), bajo el término general de violencias "sexuales", "niños"

abusados, etc. Así se da por sentado que hombres y mujeres pueden ser oprimidos de la misma manera.

Pero, volvamos a los "actores", en tanto individuos que aplican un sistema. De Eichmann, Arendt señaló: la falta de profundidad y de imaginación, la falta de pensamiento (sobre el otro pero también sobre sí mismo, sobre la relación de sí con el otro) y que sólo se expresaba por clichés con efectos "euforizantes" para él. De tanto en tanto, emergen a la conciencia pública actos calificados de monstruosos, como el asesinato de mujeres en serie (serial killers), las violaciones sistemáticas en tiempos de guerra (Yugoeslavia), los maltratos, torturas y muerte de jovencitas (Bélgica) o un hombre que se pone a matar a su esposa e hijos. Suele decirse entonces que se trata de locos, de psicópatas, de perversos. Pero lo interesante es ver la reacción de los vecinos: "No entendemos, era un hombre tranquilo, un buen padre de familia, etc."

En esto tienen razón los vecinos, pero se equivocan al asombrarse. Pues esos actos son la parte emergente del iceberg, en perfecta continuidad lógica con el sistema ordinario, banal, que se practica en silencio, en el día a día – y sin que los hombres lo "piensen" realmente. El odio hacia las mujeres, y la idea de que deben servir a los hombres y no molestarlos, no es "pensada", es del orden de los reflejos, se expresa por clichés y, como el racismo, está arraigada desde la infancia en la conciencia de los hombres. Corrientemente, los niños les dicen "hijas de puta" a las niñas, mucho antes de comprender el sentido (los sentidos) de la expresión – y esas mismas palabras, al hacerse hombres (incluso distinguidos), son las que le vuelven a decir a la mujer cuando le hacen lo que se llama el amor.

La parte sumergida, oculta del iceberg, es la increíble frecuencia de las violaciones y de las violaciones incestuosas de las niñas por padres, hermanos y amigos de la familia. Lo es también que en numerosas sociedades el imaginario erótico de los hombres integre la violación y se aprenda en la comunidad de los varones jóvenes. Colette Guillaumin (1978, 1992) mostró que cierto tipo de dominados (los que son apropiados colectivamente e intercambiables, como las mujeres y ciertos esclavos) al ser tratados

objetivamente como cosas, se transforman en cosas en el mismo pensamiento, que es la faz ideológico-discursiva de la práctica. No son más seres humanos. La propia práctica, en el extremo del continuo que va desde el "sexismo ordinario" hasta la extinción de la persona física, pero también a la cosificación real de las mujeres, puede alcanzar los límites de lo humano. Violar a una mujer antes de asesinarla, como es corriente en tiempos de guerra, es en primer lugar suprimir a la persona moral, a la persona humana. También se llega al límite de lo humano en la clandestinidad: en un reportaje de televisión con cámara oculta, se veía recientemente a una muchacha muy joven, evidentemente violada repetidas veces y drogada, que se arrastraba desnuda, alelada, en el piso del "café" entre las piernas de los hombres. Se imponía una imagen atroz: ni siquiera la de un perro, la de una larva.

Para terminar, voy a dar dos ilustraciones, "banales" y triviales, de la falta de pensamiento y de los clichés que la dominan:

El 6 de diciembre de 1989, en Montreal, un hombre joven entra, armado, en una clase de la universidad, separa a los hombres de las mujeres, les dispara al grupo de las mujeres y mata a catorce alumnas. Reacción de pasajeros de un taxi, al día siguiente de los asesinatos: - Un hombre común y corriente, que sale de un burdel y se queja de su mujer, le dice al chofer con evidente solidaridad y complicidad masculina: "Se las cargó a todas, ¿no? ¡Taca taca taca!", para él se trataba de una cuestión técnica, una ejecución lograda. La motivación del acto no es cuestionada, ni siquiera cuestionable, por ser la dominación de los hombres algo que "cae de su peso". Falta de pensamiento de sí y anulación de los otros (mujeres). – Una mujer común y corriente: "Es verdaderamente una lástima decirlo, pero qué suerte que no haya habido hombres asesinados". ¿Suerte? Ella no comprendió que el acto sólo se dirigía a las mujeres, como tales. Desconocimiento de las mujeres sobre las relaciones de sexo en su propia sociedad. Falta de pensamiento sobre sí y preocupación por los otros (hombres).

En un café parisino, a comienzos de 1997. Dos hombres en la barra. Uno de ellos le cuenta a los parroquianos un buen chiste: "¿Conocen la diferencia entre una mujer y un cubo de ba-

sura? ¿No? Bueno, no existe. Se los llena durante la semana y se los saca a la calle los fines de semana". Reacción de una clienta que no "aceptaba" que se situase a las mujeres fuera de los límites de lo humano: "Sí... y la basura, ¿qué es?" Silencio asombrado del orador. No había pensado en eso...

Traducción: Marta Huertas

Referencias bibliográficas

Arendt, Hannah, *Rahel Varnhagen. La vie d'une juive allemande à l'époque du romantisme* seguido de *Lettres de Rahel.* París, Ediciones Tierce, 1986. Traducido del alemán por Henri Plard.

Arendt, Hannah, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal.* Traducido del inglés por Anne Guérin. Presentado por Michelle-Irène Brudny-de Launay. París, Gallimard, Folio/Histoire, 1991.

Cahiers Du Grif *(Les)*, 33 : "Hannah Arendt» (París, Ediciones Tierce, 1986)

Capitan, Colette (1993) *La Nature à l'ordre du jour: 1789-1793.* París, Kimé, 180 p. (col. «Le sens de l'histoire»)

Gabel, Joseph (1970) «Pour une théorie raisonnable de l'aliénation», cap. III en J.G. *Sociologie de l'aliénation.* París, POF, 216 p.

Guillaumin, Colette (1978) «Pratique du pouvoir et idée de Nature. I. L'appropriation des femmes. II. Le Discours de la Nature», Questions féministes, 2 y 3. [Reeditado en C.G. *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de Nature.* París, Côté-femmes, 1992: pp. 13-82]

Guillaumin, C. (1990) «Folie et norme sociale. A propos de l'attentat du 6 décembre 1989», *Sociologie et Sociétés,* XXII (1). [Reeditado en C.F. *Sexe, race et pratique du pouvoir...* 1992.]

Guillaumin, C. (1992) «Le corps construit», en C.G. *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de Nature.* París, Côté-femmes, 1992: pp. 117-142]

Malette, Louise & Chalouh, Marie, eds (1990) *Polytechnique, 6 décembre*. Montreal, Les Editions du remue-ménage, 191 p.

Mathieu, Nicole-Claude (1985) «Quand céder n'est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes, et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie», en Mathieu (ed.), *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*. París, EHESS, 1985. [Reeditado en N.-C. M., *L'Anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*. París, Côté-femmes, 1991: pp. 131-225.]

Mathieu, N.-C. (1987) «Femmes du Soi, femmes de l'Autre», en *Vers des sociétés pluriculturelles: études comparatives et situation en France*. Actas del coloquio internacional de la Asociación Francesa de Antropólogos (AFA), enero de 1986. París, Editions de l'ORSTOM, 772 pp. : pp. 604-614.

Mathieu, N.-C. (1995) «Relativisme culturel, excision et violences contre les femmes», *Sexe et Race. Discours et formes nouvelles d'exclusion du XIXè au XXè siècle* (CERIC/Université de Paris 7), tomo 9, 1994: pp. 87-102.

Pelzer, Birgit (1986) «Le vent du nord est mon plus grand ennemi», Les Cahiers du GRIF, 33 («Hannah Arendt»): pp. 133-139.

Pheterson, Gail (1994) «Droit s'asile, migration et prostitution», en M.-C. Caloz-Tschopp, A. Axel & M.-P. Tschopp (eds), *Asile – violence – exclusion en Europe. Histoire, analyse, prospective*. Grupo de Ginebra, «Violence et droit d'asile en Europe», 463 p. + xxviv p. de Anexos: pp. 57-66.

Tabet, Paola (1979) «Fertilité naturelle, reproduction forcée», en Mathieu (ed.), *L'Arraisonnement des femmes*, París, Ed. de l'EHESS: pp. 61-146.

Varikas, Eléni (1987) «Paria: une métaphore de l'exclusion des femmes», *Sources, Travaux historiques,* 12 (Dossier «Femmes, universalité, exclusion»): pp. 37-44

¿Del «consentimiento» de los/las dominados/as?[1]

Nicole-Claude Mathieu
Ex docente de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París.

¿Qué es para Ud., el hombre ideal?
Que consiga imponerse sobre mí...
¿Que la humille un poco?
¡Ah no!
Entrevista a una mujer (Tresgot 1983)

My powerty but not my will consents
Shakespeare[2]

Violencia y consentimiento, las dos facetas de un falso problema

«... de los dos componentes del poder, la fuerza *más fuerte no es la violencia de los dominantes sino el consentimiento de los dominados a su dominación.* Para poner y mantener "en el poder", es decir por encima y en el centro de la sociedad, a una parte de la sociedad, los hombres en relación a las mujeres, una orden, una casta o una clase en relación a otras órdenes, castas o clases, la represión hace menos que la adhesión, la violencia física y psicológica menos que la convicción del pensamiento que trae aparejadas la adhesión de

---

1 Tercera parte del Capítulo V «Quand céder n'est pas consentir», en *L'Anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe,* Paris, Côté-femmes, 1991, p. 207-225. (Primera publicación de este artículo *en* Mathieu, dir., 1985.)

2 Y esto sucede desde la primera infancia, desde la estructuración inconsciente de su persona, mucho antes de que tenga la más mínima idea de las ideas que legitiman la dominación masculina, y de los «favores» que podrían hacerle los hombres... El aprendizaje de las niñas para servir a los demás es precoz y continuo («ayudar», en el trabajo doméstico, etc., dicen púdicamente las descripciones etnográficas) y va acompañado en muchas sociedades de la constatación, que queda grabado en ellas, de que se les pide menos (y no el mismo tipo de cosas) a los varones de su edad. [...] (sacado de la nota 34).

la voluntad, la aceptación, incluso la "cooperación" de los dominados.» (Godelier 1978: 176), cursivas del autor).

«Que se entienda bien y no nos busquen querellas estúpidas o de mala fe.» Esta continuación inmediata del pasaje anterior puede ser leída, por supuesto, como el exagerado temor de un autor a ser mal comprendido, e indica que va a aportar «matices».

Pero *¿a quién* está dirigida? Forzosamente a los/las dominados/as... ¿Y con qué tono? El de la *amenaza.* La dominada que lee esto, y cuya mente ya había comenzado a formularse algunas preguntas sobre las anteriores proposiciones, ahora debe leer:te equivocas, no sabes leer. Culpabilización. *¡Perdón! No tendría que haber...* Si discuto, ¿seré estúpida? Confusión. Malestar provocado por la humillación, y *desconcierto de las ideas.* Antes de pasar a otros argumentos, me interesa resaltar que, en lo tocante al dominado, no se debería hablar de «*convicción* del pensamiento» (lo que supone un espíritu lúcido) sino de *confusión* – en la cual lo mantiene el dominante. ¿Acaso un burro podría decir que la zanahoria de la cual *sabe,* ¡aunque sólo sea confusamente!, que le libra de los bastonazos (por lo tanto, a la cual él «adscribe») no es una zanahoria-en-si, una zanahoria con verdadero gusto a zanahoria, con un campo semántico de simple zanahoria tal cual su amo se la representa? El amo cree y dice que al burro le gusta la zanahoria, pero el burro, a diferencia de su amo, no tiene la representación de una zanahoria *sin bastonazos* (no participa pues de *«las mismas»* representaciones). Con la esperanza de la zanahoria, el burro consiente en *no ser apaleado.* A eso, tanto se le podría llamar «rechazo» como «consentimiento». En efecto, Godelier puntualiza que:

«...violencia y consentimiento no son, en el fondo, realidades que se excluyan mutuamente», e «incluso el poder de dominación menos discutido, más profundamente aceptado, contiene siempre la amenaza virtual de recurrir a la violencia apenas el consentimiento se debilite o deje paso al rechazo, o incluso a la resistencia. No hay dominación sin violencia, aún si ésta se limita a permanecer en el horizonte» (Godelier 1978: 177).

Entonces habría que preguntarse qué es la represión y qué es la violencia. Parece evidente que aquí el autor utiliza una concep-

ción típicamente dominante de la «violencia», masculina en el caso que nos ocupa. Por concepción dominante de la violencia entiendo una concepción de la violencia entre dominantes, aquí entre hombres, es decir entre iguales.

Pero, la violencia contra el dominado no sólo se ejerce en cuanto «se debilita el consentimiento», está *antes*, y en todas partes, y es cotidiana, cuando en la *mente del dominante,* el dominado, incluso sin tener conciencia de ello, incluso sin haberlo «querido», ya no ocupa más su lugar. Ahora bien, el dominado nunca ocupa su lugar, hay que recordárselo permanentemente: eso es el control social (cf. Hanmer 1977; Whitehead 1978).

Sin duda, en particular en *La Production des Grands Hommes* (1982), este autor toma en cuenta las violencias psicológicas y sociales contra las mujeres, además de la violencia «ideal» e ideológica:

« En el corazón del pensamiento y de las prácticas de los Baruya existe y se reproduce en permanencia una tremenda violencia ideal e ideológica dirigida contra las mujeres.

Violencia perpetrada en el pensamiento y por el pensamiento, pero que se une a otras violencias menos ideales, a violencias físicas, humillaciones, insultos y otras violencias psicológicas, también a violencias sociales, como la que consiste en obligar a una mujer a casarse con un hombre que ella no quiere, o en separarla de sus hijos. Ahora bien, *todas esas formas de violencia fáctica sólo surgen de tanto en tanto* en la vida de una mujer, cuando se da una discusión entre los esposos o en las iniciaciones masculinas. Y no es lo mismo oponerse a un marido por razones personales que aceptar separarse de su hijo en interés de todos. *La violencia ideal, por el contrario, existe en permanencia* en el corazón mismo de toda la organización social de los Baruya, en cada aspecto de sus prácticas; su eficacia se ve potenciada porque esas ideas, al nacer, también producen su propia legitimación y justifican todas las otras formas de violencia física, psicológica, etc., que desbordan el pensamiento, pero vuelven sin cesar a apoyarse en él para que se las reconozca como fundamentadas en el "orden" mismo de las cosas. Pues la mayor fuerza de los hombres no está en el ejercicio de la violencia, sino en el consentimiento de las mujeres a su dominación, y este consentimiento no puede existir si ambos sexos

no comparten las mismas representaciones, que legitiman la dominación masculina» (Godelier 1982: 232; cursivas mías).

Yo digo lo contrario: la violencia «ideal», la de las *ideas* que legitiman la dominación, no está siempre presente *en la conciencia de las mujeres* (en la mente del dominante, sí). Para la dominada, la violencia aquí llamada factual es permanente.

En primer lugar, es inexacto decir (cita anterior) que las formas de violencia factual sólo aparecen «de tanto en tanto» en la vida de las mujeres. Como se ve por otra parte en el pasaje citado más adelante [aquí suprimido, *N. del E.*], y en este artículo hemos evocado muchas otras, numerosas y *cotidianas* son las limitaciones enteramente «factuales» impuestas a las mujeres. En segundo lugar, vamos a ver que, finalmente, el problema es de qué manera ese autor se representa la acción de la violencia ideal (la de los mitos y representaciones) en la vida cotidiana de las mujeres. [...]

[*N.del E.* La autora cita extensamente a Godelier (1982, p. 110-111) sobre los aspectos concretos de la sumisión de las mujeres baruya y el poder de las ideas, entre las cuales los mitos. Después, comenta la siguiente frase:]

«Pensamientos que se volvieron gestos, acciones, ideas que se volvieron reflejos del cuerpo»... Este proceso, a mi juicio, sólo se aplica *al dominante*. Sin duda, es verdad para las vivencias de la mayoría, obsesionada por su legitimidad. Para el/la oprimido/a, si bien existe «un núcleo de violencia ideológica y simbólica» en los actos de su vida cotidiana, éste no se encuentra fundamentalmente relacionado con el poder *de sus ideas* (lo que implica la noción de «compartir» representaciones), se debe en primer lugar al reflejo... de Pavlov. No son las ideas del/de la oprimido/a las que se convierten en reflejos del cuerpo. Son los reflejos materiales, impuestos y practicados desde la infancia por las mujeres (mucho antes de las «iniciaciones»), son las *órdenes* de servir que *vehiculizan la ideología*, es el propio adiestramiento que (tal vez) ella «conectará» (y mal, en medio de la contradicción) más tarde con ciertas fracciones de la ideología del sexo (de la clase, etc.) dominante. Primero se le impide a la niña, por ejemplo, que corra, primero se le hace servir a su padre, a sus hermanos varones (o incluso [en algunas sociedades]

a su futuro marido), más adelante ella va a constatar: los hombres pueden correr, deben ser servidos. Una constatación. Una constatación forzada no es un consenso.

No es tan fácil pasar del hecho sociológico que las ideas de la clase (del sexo, etc.) dominante son las ideas dominantes, a la explicación – psicológica – de que esas ideas son las que *gobiernan la conciencia del dominado.* Y sobre todo, no hay que «deslizarse» de la psicología del opresor a la del oprimido. No creo que la idea de los «servicios» que les brindan los dominantes sea lo más presente en la conciencia de las mujeres (Godelier, 1978 y otras obras), sino la invasión de su cuerpo y de su conciencia por la intervención, por la presencia física y mental constante y coercitiva de los hombres que las hace ceder.

¿Cómo hablar entonces de consentimiento como principal fuerza de la dominación, sobre todo en sociedades del tipo de los Baruya, o en otras que hemos evocado? Notemos además que los testimonios de algunos etnólogos contradicen absolutamente esa posición. Según Jacques Lizot (comunicación personal), entre los Yanomami, las mujeres saben que son dominadas, y no lo aceptan. Lo mismo sucede con los Mundurucu patrilineales y matrilocales; Yolanda y Robert Murphy (1974: 137 y 139), hablando del franco antagonismo entre los sexos, «ritualizado por los hombres y verbalizado por las mujeres», subraya que [los hombres son considerados por las mujeres como explotadores, no como superiores]. [...]

La violencia física y la coacción material y mental son una espina clavada en la conciencia. Una herida del alma. Después, si los golpes o las violaciones ya no se necesitan a cada instante, no es porque las mujeres «consienten» – e importa m*enos*, y no más que la violencia y la coacción físicas y mentales, que las mujeres «compartan» o no las representaciones legitimantes del poder masculino (representaciones que, además, ya lo vimos, no son tan completas como las de los hombres).

De hecho, la noción de consentimiento implica una visión de la política en sentido clásico, el modelo del contrato, o de la «representatividad», tanto en los regímenes autoritarios como en las democracias.

Y en verdad, ese es el modelo con el cual muchas mujeres *en nuestras sociedades* se representan sus relaciones con los hombres y con sus maridos. Pero es así porque no ven (se les impide ver) que no se trata de un contrato entre iguales. (Por ejemplo, ellas creen que se casan con un *individuo,* y en la más perfecta complementariedad. Sin embargo, que las mujeres como grupo deben permanecer inferiores a los hombres, y servirlos, atenderlos, los *«male groups»* [...] lo saben y se lo transmiten, tanto aquí como en otras partes, y sobre todo entre los jóvenes.) Ellas creen por tanto que pueden articular una delegación de autoridad con la libertad personal... ¡Qué sorpresa cuando se les señala las consecuencias y qué evidente contradicción!, como lo muestra la reciente entrevista a una mujer francesa de unos treinta años puesta en epígrafe (Tresgot 1983). [...]

Se observa que, en lo referente a las mujeres, la separación (incluso articulada) entre violencia y contrato (consentimiento) es: 1. (androcentrismo) una idea de dominante en las relaciones de sexo de nuestra sociedad: de hecho, yo diría que del comportamiento y del discurso de las mujeres sólo se retiene la primera parte de la aserción [sobre el hombre ideal: «que consiga imponerse sobre mí»]; y 2. (etnocentrismo) se la permite porque en las sociedades occidentales modernas (desde donde habla el etnólogo) la opresión de las mujeres es menos visible que en otras, incluso a los ojos de los hombres (y aún menos a los ojos de las mujeres). Hoy en día, si no se presta muchísima atención (por ejemplo al enorme *gap e*conómico entre hombres y mujeres), y se agrega una cierta dosis de mala fe, puede parecer que las mujeres tienen libertad de conciencia y de comportamiento. Y por otra parte, se les deja un cierto margen de posibilidades (aunque con ostracismo), como el divorcio definitivo, el celibato, o el lesbianismo, y por lo tanto, posibilidades de toma de conciencia. Tampoco creo que se pueda hablar de consentimiento en las mujeres de nuestras sociedades, sino que las mismas estructuras (y los mismos valores individualistas) que permiten su mistificación también permiten la resistencia.

Notemos que, en general, en las relaciones de opresión, si bien los miembros de la fracción consciente de los dominados reconocen el estado de hecho de sumisión, no emplean en absoluto

la palabra «consentimiento» para explicar o describir el estado de conciencia aún no politizado del grupo al cual pertenecen. Dicho término, aplicado a las mujeres, sólo lo he encontrado esporádicamente en la literatura teórica militante: por ejemplo Atkinson (1975: 23) y aún así con precaución; reticencia también en Collin (1978) que habla de la «complicidad» por las «gratificaciones» de la opresión. El resumen que hace Césaire (1955: 19-20) de la relación de colonización se aplica igualmente a la vivencia de la relación de opresión hombres/mujeres:

«Ser colonizador y colonizado, sólo hay lugar para las faenas, la intimidación, la presión, la policía, el impuesto, el robo, la violación, las culturas obligatorias, el desprecio, la desconfianza, la altivez, la suficiencia, la grosería, de las élites descerebradas, de las masas envilecidas».

Por una parte, los términos que él utiliza para las instituciones se adecuarían perfectamente para describir el estado de conciencia de las personas dominadas, y especialmente de las mujeres: (hombre indígena) *instrumento* de producción, (colonización) *cosificación,* (sociedades) *vaciadas de sí mismas,* (culturas) *pisoteadas*, (instituciones) *minadas*, (tierras) *confiscadas,* (religiones) *asesinadas,* (grandezas artísticas) *destruidas*, (posibilidades) *suprimidas.* Y en fin:

«Hablo de millones de hombres a quienes se les ha inculcado hábilmente el miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, la genuflexión, la desesperación, el servilismo».

Se ve que hay más violencias que consentimiento… [...]

Siempre a favor de la colonización, Albert Memmi (1957: 116-117) evoca y parece a punto de adoptar la tradicional idea marxista del consentimiento de las clases dominadas a la ideología legitimante de la clase dominante. Pero tampoco lo hace sin vacilaciones… La opresión sería «de grado o de fuerza, *tolerada* por las propias oprimidas»; el colonizado daría «su asentimiento, *confuso, parcial,* pero innegable»; habría «*una cierta* adhesión» del colonizado a la colonización… (cursivas mías). Y además, Memmi describe al colonizado como «un ser de carencia» (pp. 147-154), habla de deshumanización, de petrificación (p. 135), de «discordancia consigo mismo» (p. 182); el colonizado está «fuera de juego […] no es

más sujeto de la historia [...] soporta su peso [...)] pero siempre como objeto» (p. 123), se ve «truncado en su desarrollo, transigiendo con su aplastamiento» (p. 118), etc.

En cuanto a los efectos psíquicos de la relación de esclavitud (situación aún más cercana a la de las mujeres, pues las mujeres – al contrario de los colonizados, y aún menos que las primeras generaciones de esclavos americanos – no tienen cultura anterior a la situación de opresión), F. Douglass (1980: 69) constata:

«Estaba destrozado en mi cuerpo, en mi alma y en mi mente. Mi flexibilidad natural fue aplastada, mi inteligencia disminuyó [...]»

Y no olvidemos que a las mujeres esclavas se les imponía además, como a todas las mujeres, el trabajo de reproducción forzada – que a menudo tomaba la forma de violación por parte de esclavos y de amos).

Parece evidente que las relaciones de opresión basadas en la explotación del trabajo y del cuerpo se traducen por una verdadera *anestesia de la conciencia inherente a las limitaciones* concretas, materiales e intelectuales, impuestas al/a la oprimido/a, lo que excluye que se pueda hablar de consentimiento. Y en el caso de que la enferma se despierte durante la anestesia (resistencia), la violencia que entonces se le aplica no consiste solamente en golpes, la muerte o insultos: *la principal violencia* de la situación de opresión es *que no existe posibilidad de huída* para las mujeres en la mayoría de las sociedades, si no para ir de mal en peor, del poder de un grupo de hombres al de otro.

La principal violencia de la dominación consiste en *limitar* las posibilidades, el radio de acción y de pensamiento del/de la oprimido/a: limitar la libertad del cuerpo, limitar el acceso a los medios autónomos y sofisticados de producción y de defensa (a las «herramientas y las armas», cf. Tabet 1979), a los conocimientos, a los valores, a las representaciones... *incluso a las representaciones de la dominación.*

Si se quiere hablar a toda costa de «violencia» y de «consentimiento», será necesario – *en lo que se refiere al/a la oprimido/a* – extender el campo semántico de la palabra violencia y restringir el del consentimiento al punto que, en definitiva, sólo debe conservarse la palabra violencia si realmente se desea recordar el sentido de las

realidades: «dominación» y «opresión». El opresor es en su conciencia un dominante, respira en las alturas; el oprimido (el opreso) se ahoga en la sumisión, y la bajeza, de la opresión.

Si violencia y consentimiento son considerados dos componentes de la dominación, y se da *un* consentimiento, con tanta mayor seguridad cuanto que los «servicios» de los dominantes se sitúan en el campo de las realidades invisibles, del imaginario como dice Godelier, yo diría que, si hay que hablar de consentimiento a la dominación, entonces se trata del de... los dominantes. Además de beneficios concretos, los dominantes poseen, de proveniencia directa, el privilegio de forjar el imaginario de la realidad – donde se despliega la legitimación de su poder. El problema de la *legitimidad,* por lo tanto de la legitimación del poder, es típicamente el *problema del dominante.* Necesita una razón para establecer y mantener el ejercicio de su poder. La dominada, por su parte, está hundida en lo concreto, y su parte eventual (y siempre limitada) en el conocimiento y creencia en la «legitimidad» de su opresión, si existe, no es más que una gota de agua (insulsa) en el océano de su fatiga – en el mar de las contradicciones que no puede sobrellevar de otra forma que tomando, me atrevería a decir, una parte por vez: ya sea poniéndose totalmente al servicio de los demás (si no es el hombre, son los hijos, los hijos varones, cf. Journet 1985: 17-36) – lo que se le pide «en tanto» mujer; ya sea matándose ella misma (véase a las mujeres gainj o, en nuestras sociedades, las depresiones nerviosas, las tentativas de suicidio y la anorexia mental, que afectan mayormente a las mujeres).

El opresor y el/la oprimido/a no son sujetos de conciencia idénticos, porque se encuentran en situaciones contrarias. Seguramente, no es necesario recordar algo tan simple como que no es lo mismo 1) utilizar una «idea», una representación (por ejemplo: los hombres son superiores a las mujeres) *en respuesta a* una violencia, para explicarse una violencia sufrida (me equivoqué al no quedarme en mi lugar, que después de todo es el de mi dignidad de mujer), y 2) utilizar la misma idea *para* ejercer esa violencia (¿se va a quedar en su lugar, sí o no? de lo contrario, me hiere en mi dignidad de hombre).

Por cierto, la parte ideal de la realidad, según la propuesta de M. Godelier (1978), es reconocida como parte eficiente de las instituciones sociales, especialmente de las que cumplen la función dominante de relaciones de producción. Pero esta parte ideal eficiente – cuando se trata de legitimidad – está del lado de la Ley, del poder; no se la puede proyectar tal cual es en la conciencia del/de la oprimido/a. A mi juicio, no es el «reconocimiento» que los/las oprimidos/as realicen de la legitimidad del poder y de los beneficios y servicios de los dominantes lo que mantiene principalmente, «además de la violencia», la situación de dominación, sino en realidad la conciencia violentada y mediatizada y *la ignorancia* en la que se mantiene a los/las oprimidos/as – lo que es su parte real del ideal y constituye, con las obligaciones materiales, *la* violencia, principal fuerza de la dominación.

La falsa simetría de la conciencia
O: ¿una carrera de obstáculos sin hándicap?

Como quemar etapas

Hablar de consentimiento a *la dominación* es ni más ni menos que saltarse el obstáculo, el problema que se pretende plantear: el de la toma de conciencia. Godelier se refiere desde un principio al «consentimiento a la dominación» para describir un estado que de hecho precede a la toma de conciencia, *y luego* dice que habrá que preguntarse cuáles son las condiciones que posibilitarían una toma de conciencia. Ahora bien, suponiendo que se lo acepte, el concepto de consentimiento sólo podría remitir, de todas formas, a esa etapa posterior.

Para poder decir de un sujeto dominado que consiente la dominación, se necesitaría además que ese sujeto ya se hubiese revelado a sí mismo como *sujeto en esa relación* de dominación, por lo tanto que hubiese identificado esa relación, y hubiese procedido a una reconversión de sí mismo.

De todos modos, cabe recordar que es precisamente en los/las oprimidos/as que se da la mayor negación de la opresión – y

negación no es consentimiento. Negación que se puede encontrar en su doble forma de:

— renegación (término con el cual Laplanche y Pontalis (1967) traducen la noción freudiana de *Verleugnung*: «rechazo de la percepción de un hecho que se impone en el mundo exterior», p. 113). Negar una proposición que es presentada sobre la realidad, aquí por ejemplo, el rechazo de la proposición «somos oprimidas»;

— (de)negación (expresión propuesta por Laplanche y Pontalis para *Verneinung*): rechazar que una idea, un sentimiento *que comienza a emerger del inconsciente* (a no ser más reprimido) tenga una relación con el yo. Así sucede con el profundo malestar del/de la oprimido/a que, si se transforma en la conciencia en contenido de la representación «dominación», no le permite sin embargo aplicarla *a sí mismo/a*[3]:

« Con la ayuda de la negación, sólo se puede anular uno de los efectos del proceso represivo, que consiste en que el contenido de la representación no llegue a la conciencia. De lo cual resulta una especie de aceptación intelectual de lo reprimido, en tanto sigue persistiendo el efecto esencial de la represión» (Freud 1934: 174-175)[4].

La (de)negación que realizan los/las oprimidos/as de su propia opresión no es para nada sorprendente si se sabe (pero para saberlo hay que estar de este lado de la vereda) que es absolutamente *intolerable* y traumatizante reconocer que se es un/a oprimido/a. ¿Por qué? Porque, al mismo tiempo que la persona ve su opresión, se constituye en un nuevo sujeto (sujeto de la opresión) y en juez del otro sujeto: ese otro sí mismo que antes creía ser. Se produce entonces un efecto de disociación que puede ser insalvable.

En el momento, y sólo en el momento en que no solamente *la idea* de la dominación ya no sea reprimida, sino en que la persona

---

3 Es el caso de numerosas intelectuales occidentales; sobre el odio de sí llevado al punto que «las mujeres se sienten (incluso) indignas de ser oprimidas», cf. Delphy 1977: 46.

4 Agrega en una nota que el mismo proceso está en la base de la «conjura de la desgracia»: «"¡Qué felicidad, hace mucho que no tengo migraña!" pero es el primer indicio del ataque que se ve venir, en el cual, sin embargo, todavía no se quiere creer.» Esto hace pensar en esas mujeres que repiten «soy feliz, soy feliz (de estar otra vez embarazada)», y que de esa forma conjuran claramente la presentida crisis de su matrimonio, que no se evita casi nunca.

haya admitido ser *parte* de la relación de dominación, estaría eventualmente en condiciones de decirse: «¿Pero cómo pude consentirlo?» *porque* entonces se considera como protagonista de una lucha futura. (De ahí, las luchas a veces sangrientas entre fracciones y facciones políticas de los grupos conscientes de oprimidos: pues ser juez de sí mismo, en caso de toma de conciencia colectiva, es también ser juez de sus co-oprimidos...). Por lo tanto, es sólo a partir de la toma de conciencia (individual y colectiva) que podría plantearse la palabra «consentimiento» – suponiendo que sea la adecuada[5].

Y si la oprimida puede hacerse esa pregunta, es en un intento de superar ese efecto de disociación del que hablábamos. Para superar también – ubicándose como sujeto voluntario (voluntarista) en la opresión – la idea (la realidad) de que fue justamente en tanto sujeto *no consciente de* la opresión que soportó eso, en tanto *sujeto actuado,* precisamente cuando se creía protagonista de su vida. (Esto se relaciona con la necesidad que sienten algunas mujeres de afirmar, a veces contra toda evidencia, que las mujeres tienen *poder,* en nuestras sociedades o en otras.)

Pero, lo que en la oprimida puede comprenderse, cuando se refiere al consentimiento, como un intento de *superar* una disociación, sólo puede entenderse en «el analista», el científico dominante, como un intento de negar, a decir verdad de *suprimir,* esa misma disociación, o sea el estado real de la conciencia alienada, ya que la propia noción de consentimiento implica el conocimiento, la decisión.

Si en verdad las oprimidas «consienten» en su dominación, uno se pregunta realmente por qué las primeras fracciones conscientes de la clase se pasan la mayor parte del tiempo y gastan su energía 1) haciendo en la interna el análisis de la opresión, 2) intentando *revelársela* a sus co-oprimidos, ya sea por la vía del discurso político o por medio de la acción violenta. En otras palabras, si la conciencia clara de la dominación fuese un hecho, ¿por qué existiría, y existe, la etapa necesaria de la toma de conciencia?

---

[5] También se encuentra, aunque muy esporádicamente, en la literatura militante de las mujeres, tratándose en esos casos al mismo tiempo de análisis y de exhortaciones políticas a «despertar», a la acción.

Pero, a que un dominante es bastante poco capaz de sentir o de comprender eso, se le agrega sin duda el desconocimiento en muchos etnólogos de toda une parte de la sociología política constituida, escrita y practicada por los movimientos minoritarios 1) de nuestras sociedades, 2) de las sociedades contemporáneas del segundo, del tercero o incluso del cuarto mundo. Y justamente, por ese mismo desconocimiento (¿esa denegación?), cuando se trata de las relaciones de sexo en otras sociedades, los etnólogos, hombres y mujeres, *practican* una «política del conocimiento» y una política concreta que son el producto de las relaciones de sexo en la nuestra y del lugar particular que cada uno ocupa en ella, ya sea como dominante (totalizante) o como dominada denegadora.

La simetría reintroducida en la asimetría

Durante mucho tiempo, gran parte del pensamiento etnológico – a pesar de haber descrito en ocasiones «la desigualdad» entre hombres y mujeres – dejó de lado a las mujeres en las explicaciones de los sistemas sociales, estimando que el estudio de las relaciones entre hombres mostraba suficientemente el corazón de las sociedades. En definitiva, no se constituía a las mujeres como actores sociales, y eso fue criticado, especialmente por algunas etnólogas feministas.

Pero, desde entonces, vemos surgir otra corriente de pensamiento que, habiendo comprendido que la dominación de los hombres sobre las mujeres es un fenómeno fundamental en las relaciones sociales, y que las mujeres son actores sociales importantes, las constituye en *sujetos... de conciencia idénticos* al dominante. En esto veo, aplicado a los antagonismos de sexo, el retorno a un pensamiento hegeliano y el consecuente alejamiento de un *análisis materialista de la conciencia.*

El propio Godelier denunció la frecuente confusión que se produce, y subrayó la distinción que se debe hacer entre el principio de la identidad de los contrarios y el de la unidad de los contrarios; la operación que fundamenta según él la oposición entre las dialé-

cticas hegeliana y marxista es que, de los dos principios presentes en Hegel, Marx sólo retuvo el segundo, la unidad de los contrarios:

«... el fundamento científico de la lógica dialéctica no es, para nosotros, el principio de la identidad de los contrarios, sino el de *la unidad* de los contrarios. Es fácil demostrar que, si bien el principio de la identidad de los contrarios implica *a fortiori* el de la unidad de los contrarios, *lo recíproco* no es verdad [...]. Ciertos contrarios puedan estar unidos sin ser necesariamente idénticos. Para Hegel, el amo es él mismo *y* su contrario, el esclavo. Para Marx, el capitalista *no puede existir* sin el obrero, pero *no es* el obrero. El principio de la unidad de los contrarios plantea que los contrarios se implican y se excluyen a la vez, es decir que ninguno puedo tomar el lugar del otro sin destruirse como tal, pero no que uno sea idéntico al otro.

Cuando se plantea que cada contrario *se opone a sí* porque es también el otro distinto de sí, se plantea la identidad de esos contrarios y *a fortiori* su unidad. Es porque la tesis ya *es la* antítesis, por lo tanto *se* contradice a sí misma, que la tesis y la antítesis contienen *a priori* su síntesis.

Queda claro entonces que, si concebimos de manera materialista las relaciones del ser y del pensamiento, eso nos lleva a rechazar el principio de la identidad de los contrarios y por tal razón, la dialéctica de Hegel *pierde* su forma mística y *se amputa* de la parte de su contenido que está *directamente* al servicio del idealismo absoluto» (Godelier 1977, t. II: 137-138; cursivas del autor).

¿No hay acaso, en el postulado implícito de una conciencia idéntica entre dominantes y dominados/as en que se sustenta la noción de consentimiento, lo que Godelier le reprocha a Hegel: une solución imaginaria, una operación mágica, ideológica, en el seno de una dialéctica simple?[6]

En verdad, el pensamiento idealista de una simetría entre dominantes y dominados/as está mejor representado por *otro* tipo de discurso etnológico (o sociológico): el funcionalismo clásico, el

[6] N. de la T. – La segunda guerra mundial

de la complementariedad de los sexos. En él, se pasa rápidamente de la unidad a la identidad, de forma tal que al final apenas quedan contrarios. Bajo la fórmula de «la igualdad en la diferencia» se avizora la de la identidad en la diferencia, siendo ambas una negación de la relación concreta de fuerza. Por otra parte, esta problemática se ha contentado con describir la llamada «división» del trabajo entre los sexos, o las «oposiciones»… simbólicas – sin preocuparse demasiado en saber qué son las mujeres *como sujetos.*

Por el contrario, en el planteamiento de Godelier, que razona a nivel teórico (y a pesar de los datos etnográficos que aporta) como si las mujeres fuesen *sujetos iguales* a los hombres: con idéntica conciencia que los hombres, se puede identificar la actitud del dominante sutil que es capaz de reconocer, y de describir, la violencia de la dominación masculina. Pero, aun reconociendo, al menos intelectualmente como dice Freud, la realidad de la opresión de las mujeres, la (de)niega de cierta forma: haciendo de la oprimida un sujeto libre, *en el pensamiento de él;* y una igual, en *el pensamiento de ella* (ella consiente).

Se puede apreciar la reproducción de un tipo de razonamiento detectado en E. Ardener quien les atribuye a las *propias* mujeres bakweri lo que en verdad era *obra de los hombres:* su relegación en el mundo del salvaje, de la naturaleza, (Mathieu 1973/1991). Con Godelier, las mujeres son, por el contrario, libradas a un exceso de privilegios *culturales,* lo cual no impide que, una vez más, seamos pensadas fuera de la sociedad real, fuera de las determinaciones materiales y psíquicas de nuestra conciencia – en otras palabras, fuera de nosotras mismas.

Como dice Christiane Rochefort (1971) en su «Definición del oprimido»:

«El opresor que hace el loable esfuerzo de escuchar (liberal intelectual) no oye mejor. Pues, incluso cuando las palabras son las mismas, las connotaciones son radicalmente diferentes.»

Pero justamente, las propias palabras están lejos de ser siempre las mismas entre el opresor y el oprimido. Se observará que si el pensamiento dominante (hombres y mujeres) habla frecuentemente de dominación (y de consentimiento), los movimientos de mujeres

hablan más bien de opresión (y de cooperación, o incluso de «colaboración»).

La palabra «dominación» hace hincapié en aspectos relativamente estáticos, de «estar por encima de », como la montaña que se eleva dominante, «de manera imperativa», de «la mayor importancia». Mientras que el término opresión implica e insiste en la idea de violencia ejercida, de exceso, de sofocación – lo que no tiene nada de estático.... al menos hasta el momento de la anestesia, del coma, de la ejecución o del suicidio.

Interesante también es la diferencia entre la palabra «consentimiento» y la palabra «colaboración» (de clase), utilizada desde hace mucho tiempo y recuperada sobre todo por ciertas tendencias de movimientos de mujeres.

Desde luego, la «colaboración» (trabajar con, pero también trabajar para) puede ser activa, consciente, e incluso políticamente deliberada como en los pro-nazis durante la guerra[7] y en la Ocupación. También puede existir objetivamente, con beneficios limitados, pero sin tener plena conciencia de las consecuencias de sus actos *para él mismo* (como esas alemanas pro-nazis en el Tercer Reich que «militaban» también por los derechos, incluso económicos, de las mujeres... y sufrieron las interdicciones profesionales impuestas a las mujeres como tales; cf. Thalmann 1982, y especialmente *las estrategias* del partido con respecto a las mujeres).

El «consentimiento» ya supone la conciencia plena, libre, del sujeto, y al menos el conocimiento *de los términos del contrato*, si no de todas sus consecuencias (pero las mujeres, como intenté mostrarlo, no conocen todos sus términos). En cuanto al «consentimiento a *la dominación*», implicaría el conocimiento pleno y total de la situación y la aceptación de las consecuencias, incluso de las consecuencias *destructoras*, del contrato... Es como decir que el oprimido se oprime a sí mismo lo cual, después de todo es una idea bastante corriente, con las connotaciones de «masoquismo» que eso evoca.

---

[7] Masoquismo en sentido banalizado. Pero, a mi juicio, el masoquismo no es una simple demanda de sufrimiento o de objetivación, sino una tentativa del sujeto alienado de actuar como *sujeto* – con la puesta en escena (en los fantasmas) o la puesta en hechos (en la actualización), en fin por la teatralización de una *vivencia real de la agresión* y de la objetivación que no puede dominar en la realidad sociológica, y que el personaje, la *persona*, intenta pensar, representar.

Cuando el término consentimiento, aparentemente más anodino, se le aplica pues, de hecho, al sujeto oprimido, es más fuerte y más grave que la palabra colaboración, violenta sin embargo, pero más objetiva. Podemos entonces preguntarnos por qué da menos miedo, «pasa» mejor, es mejor aceptado por muchas mujeres que la palabra colaboración. Visualizo varias razones:

1) La palabra consentimiento aplicada a los/las dominados/as anula casi toda responsabilidad por parte del opresor. Dado que el oprimido consiente, no hay nada que sea verdaderamente inmoral en el comportamiento del «dominante». El asunto queda de alguna manera reducido a un contrato político clásico.

2) La palabra colaboración, en todo caso en el contexto europeo post-nazismo, contexto que está lejos de ser olvidado, supone una *mala* conciencia (moralmente reprensible) tanto de parte del dominante como del dominado, mientras que la palabra consentimiento supone una conciencia... sin más. ¿Y qué es lo que más necesita el oprimido para sobrevivir, sino poder decirse que lo que está viviendo, lo decide él, lo hace él, lo reconoce él como parte de sí mismo?

De tal forma, con el término consentimiento, queda anulada, por una parte, la responsabilidad del opresor; por otra, la conciencia del/de la oprimido/da es *promovida* al rango de conciencia libre. La «buena» conciencia se vuelve la obra de todos. Y sin embargo, hablar de consentimiento a la dominación implica que la culpabilidad recaiga, de hecho, una vez más, en el/la oprimido/a.

> *Ils tenaient seulement à le tirer par les cheveux. Ils ne voulaient pas lui faire de mal. Ils lui ont arraché la tête d'un coup. Sûrement elle tenait mal. Ça ne vient pas comme ça. Sûrement il lui manquait quelque chose.*
>
> Henri MICHAUX
> L´arrachage de têtes, *Un certain Plume* (1931)
> en *L'Espace du dedans*, Paris, Gallimard, 1944: 120.

Traducción: Marta Huertas

Atkinson Ti-Grace, Odyssée d'une amazone, Paris, Ed. Des Femmes, 1975 (ed. orig en inglés1974).

Césaire Aimé, Discours sur le colonialisme, Paris, Présence africaine, 1955, 61 p.

Collin Françoise, «No man's land: réflexion sur «l'esclavage volontaire» des femmes», en Macciochi M.A., Les Femmes et leur maîtres, Paris, Christian-Bourgois, 1978.

Delphy Christine, «Nos amis et nous: les fondements cachés de quelques discours pseudo-féministes», Questions féministes, no. 1, p. 21-49.

Douglass Frederick, Mémoires d'un esclave américain, Paris, Maspéro, 1980 (ed. orig. 1845), reediciones de bolsillo.

Freud Sigmund, «La négation», traducido del alemán por H. Hoesli, Revue française de psychanalyse, vol. 7, no. 2, p. 174-177.

Godelier Maurice, Horizon, trajets marxistes en anthropologie. Nouvelle édition, t. II, Paris, 1977.

Godelier Maurice, «La part idéelle du réel: essai sur l'idéologique», L'Homme XVIII (3-4), 1978, p. 155-188.

Godelier Maurice, La production des Grands Hommes: pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée, Paris, Fayard, 1982.

Hanmer Jalna, «Violence et contrôle social des femmes», Questions féministes, no. 1, 1977, p. 69-88.

Journet Odile, «Les hyper-mères n'ont plus d'enfants. Maternité et ordre social chez les Joola de Basse-Casamance», en Mathieu N.-Cl. (éd.), L'Arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes, Paris, éd. EHESS, 1985, p. 17-36.

Laplanche et Pontalis, Vocabulaire de la psychanalyse, Paris, PUF, 1967.

Mathieu Nicole-Claude, «Homme-culture et femme-nature?», L'Homme, 1973, XIII (3). (Reed. en N.-C. Mathieu, L'Anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe, Paris, Côté-femmes, 1991, chap. II: 43-61.)

MATHIEU N.-C. (dir.), L'Arraisonnement des femmes, Paris, Ed. de l'EHESS, 1985.

MEMMI ALBERT, Portrait du colonisé, précédé du Portrait du colonisateur, Paris, Buchet/Chastel, Corrêa, 1957.

MURPHY YOLANDA ET ROBERT, Women in the forest, N.Y. London, Columbia U. Press, 1974.

ROCHEFORT CHRISTIANE, «Définition de l'opprimé», Presentación del Scum manifesto de Valerie Solanas, trad. francesa, Paris, La Nouvelle société, 1971, Olympia.

TABET PAOLA, «Les mains, les outils et les armes», L'Homme XIX (3-4). (Reed. en P. Tabet, La Construction sociale de l'inégalité des sexes. Des outils et des corps, Paris, L'Harmattan, 1998.)

THALMANN RITA, Etre femme sous le troisième Reich, Paris, Robert Laffont, 1982.

TRESGOT ANNIE, Mœurs en direct: «Portrait de l'homme idéal». Documental TV, primera parte, entrevistas a mujeres (Antenne 2, 28.9.1983).

WHITEHEAD ANN, «Antagonisme des sexes dans le Herefordshire», Questions féministes, no. 2, 1978, p. 57-90.

La gran estafa: intercambio, expoliación, censura de la sexualidad de las mujeres*

Paola Tabet

> "La teoría de la construcción social de la sexualidad proponía una idea de lo más escandalosa. Sugería que uno de los últimos fundamentos de la 'Naturaleza' en nuestro pensamiento era cambiante y versátil, más un producto de la acción humana y de la historia que el resultado invariante del cuerpo, de la biología o de una pulsión sexual innata."
>
> Carol Vance 1989

1. Una mercancía muy solicitada

> "El sexo es una mercancía, y una mercancía muy solicitada tanto por los ricos como por los pobres. Forma parte integrante de la economía informal de la ciudad" (Preston-Whyte, Varga et al. 2000).

Estamos en Durban, Sudáfrica, en donde, desde los suburbios de extrema pobreza hasta los barrios turísticos y de los mejores hoteles, el sexo es objeto de intercambio económico. En la frase citada en el epígrafe, hay sin embargo un no-dicho, algo que parece tan normal y evidente que ni siquiera es especificado: que los demandantes son hombres[1] y los proveedores de la "mercancía" son casi siempre mujeres o, cuando son hombres, prácticamente en el 100% de los casos se la suministran a otros hombres.

Dado que el sentido del intercambio –¿de quién proviene la "mercancía" y a quién va?– es fundamental, vale entonces la pena plantearse una pregunta simple pero quizá muy esclarecedora: ¿el hombre más pobre, incluso inmerso en las situaciones más miserables, cómo puede pagarse el servicio sexual de la mujer más pobre ; mientras que, por el contrario, la mujer no solo no puede pagarse servicios sexuales sino que, podría decirse, ni siquiera tiene derecho a su propia sexualidad?

* Este texto es un compendio de mi libro *La Gran Estafa* (2004) y retoma especialmente su último capítulo.

[1] De hecho, como lo muesta un estudio sobre Asia del Sudeste: "En cuanto a los demandantes, la pobreza nunca les impidió a los hombres pagar los servicios sexuales pero por supuesto una mayor prosperidad aumenta la capacidad de comprar servicios sexuales" (Lim 1998 : 210).

«Una mujer que defiende sus opiniones y se rebela se convierte en una puta. Un hombre que hace lo mismo se convierte en un emperador.» (Proverbio bengalí – Bangladesh)

Mi campo de análisis será el intercambio económico-sexual, las relaciones sexuales que implican una compensación. Pero ¿por qué no decir "prostitución"? Porque: 1) el término prostitución (lo que banalmente se entiende por prostitución) tiene un sentido demasiado estrecho para abarcar todas las formas de relaciones que me propongo estudiar; 2) su sentido es demasiado manifiesto: su propia connotación moral negativa debería dar lugar a reflexión; 3) cuando se dice "prostitución", todos creen saber de qué se trata. El sentido común considera a la prostitución como un fenómeno evidente, inmutable, ahistórico: ¿acaso no es "la profesión más antigua del mundo"?

Especialmente en las sociedades occidentales, ese término señala que la actividad profesional y el modo de vida, "el estado" de una categoría de mujeres – las prostitutas – son totalmente diferentes a los de las demás mujeres. Se establece un clivaje absoluto entre, por una parte, la puta, "la mujer que se vende", por otra parte la madre o la esposa, haciendo de la pertenencia a una u otra categoría un asunto de esencia.

Y sin embargo, para el sentido común (por lo menos en los países occidentales), no solo siempre hubo y siempre habrá putas, sino que "todas las mujeres son putas"; es algo que casi formaría parte de la "naturaleza" de las mujeres – toda mujer puede llegar a serlo o, más exactamente, puede ser definida como tal a un momento u otro de su existencia. La amenaza del "*whore stigma*", el estigma de puta, pesa sobre todas las mujeres. Con toda razón, Pheterson ve en esto "*a female gender stigma*", las mujeres marcadas como clase de sexo: "La amenaza del estigma de puta actúa como un látigo que mantiene a la humanidad hembra en un estado de *pure subordination*. Mientras dure la escoriación dejada por ese látigo, la liberación de las mujeres se verá frustrada" (Pheterson 2000: 111). [2]

[2] Sobre el estigma de la puta ver el texto fundamental de Gail Pheterson 1986 (trad. esp. Pheterson 2000).

La primera tarea fue identificar el propio campo de investigación, definir el objeto de estudio. La investigación efectuada por aquel entonces sobre «las relaciones sexuales que implican una compensación» había puesto de relieve un hecho fundamental: no existe ningún criterio *universalmente* válido y *universalmente* aceptado para la definición de puta, a tal punto que lo que una sociedad define como lícito y admisible, o incluso prescribe a las mujeres, en otra sociedad puede acarrear el apelativo y el estigma de puta. Y en particular, lo que puede distinguir un tipo de relación sexual de otro no es la remuneración, la presencia de un intercambio económico en tanto componente universal. En efecto, la categoría de *prostituta, puta, prostitución*, no puede distinguirse, ni ser definida por un contenido concreto que le sea propio, o por rasgos específicos. *Es una categoría definida por una relación: esa categoría es una función de las reglas de propiedad sobre la persona de las mujeres en las distintas sociedades. Y, más exactamente, la transgresión, la ruptura de esas reglas* (Tabet 1987).

Por lo tanto, el término *intercambio económico-sexual*[3] *no* alude a la prostitución, sino a *toda forma de relación sexual* que conlleva una compensación por parte de un hombre a la mujer que le presta un servicio sexual. Esta compensación o retribución puede variar en valor y naturaleza (desde el apellido otorgado por casamiento, el prestigio o posición social, el acceso a un puesto de trabajo, hasta dinero), pero se vincula con la posible utilización sexual de la mujer, con su disponibilidad. Además, también pueden variar la naturaleza y la duración de los servicios femeninos. Las relaciones económico-sexuales constituyen pues un campo que comprende relaciones socialmente definidas de maneras muy diversas. En lugar de la profunda dicotomía entre matrimonio y relaciones amorosas por una parte, y prostitución por otra, establecida por muchas sociedades, mostré la existencia de un *continuo*[4] *que va desde las relaciones ma-*

---

[3] De hecho, fue en una etapa muy avanzada de mi investigación que, para definir su objeto, encontré y adopté la expresión "intercambio económico-sexual", que hoy en día me parecce tan simple y tan evidente.

[4] Cfr. más adelante.

trimoniales hasta las formas más corrientes de prostitución en las cuales hay un intercambio regido por un contrato y una tarifa explícitos.

Esto introduce un cambio teórico radical. La investigación ya no refiere a un fenómeno marginal, en los bordes de la sociedad (de las sociedades), sino al propio corazón de las relaciones sociales de sexo. Es decir, la gestión social de la sexualidad y de la reproducción, y el vínculo orgánico, se diría que blindado, entre la gestión de la sexualidad, la división sexual del trabajo y el desigual acceso a los recursos. En suma, el núcleo central de las relaciones sociales de sexo en tanto relaciones de clase. Lo que finalmente las distingue de las otras relaciones de poder[5].

2. El problema de Malinowski

Uno de los puntos de partida de mi reflexión fue un problema planteado por Malinowski. En su investigación en las islas Trobriand, Malinowski (1922, 1929) observó un hecho que le parecía inexplicable: en la sociedad trobriandesa, caracterizada por una gran libertad sexual, y donde las mujeres serían «tan proclives a la relación sexual como los hombres», los actos sexuales femeninos se definen como *servicios que las mujeres brindan a los* hombres y, como tales, recompensados con donaciones. Ese obsequio/compensación a las parejas femeninas es obligatorio en todas las relaciones, desde los juegos sexuales de la infancia hasta la relación conyugal en la que el marido le hace regalos a su esposa por sus servicios sexuales, o como dice Malinowski por «el mantenimiento sexual permanente» que ésta le ofrece. Esos regalos son calificados de «pago por los servicios brindados» (*mapula*), es decir con el mismo término que sirve para designar la remuneración de cualquier servicio. Pero, ¿por qué los actos sexuales de las mujeres son considerados como un servicio?

---

[5] El concepto de intercambio económico-sexual fue elaborado en estrecha relación con las problemáticas relativas a las relaciones sociales de sexo. Otros contextos y formas posibles de transacciones económico-sexuales, como por ejemplo los de las parejas homosexuales, o los vinculados con el sex work de los travestis o de los transexuales no se constituyeron en objeto específico de mi investigación y, aunque su interés sea innegable, solo fueron evocados ocasionalmente para aclarar algunos aspectos de las relaciones económico-sexuales entre hombres y mujeres. Cfr. por ejemploTabet 2004pp. 152-154.

La respuesta de Malinowski es pobre y decepcionante: se trataría de un hecho arbitrario e ilógico, simplemente una costumbre.

Sin embargo, el problema que plantea Malinowski es de gran importancia. Para muchas mujeres (y hombres) en el mundo entero, el intercambio económico-sexual, en tanto elemento básico tradicional del matrimonio, es una evidencia. También lo es para Marcel Mauss (Mauss 1950 : 268) : «Ahora bien, precisamente, a nuestro juicio, uno de los hechos más importantes señalados por Malinowski, y que arroja una luz esclarecedora sobre todas las relaciones sexuales en toda la humanidad, consiste en asimilar el *mapula*, el pago 'constante' del hombre a su mujer, a una especie de salario por servicio sexual brindado»; o, como escribe en otro lugar, "a un salario-regalo por el servicio que brinda la mujer cuando presta lo que el Corán todavía llama "el campo" (*ib.* : 190). Y Lévi-Strauss explica «la aparente anomalíaseñalada por Malinowski » en su teoría del parentesco e intercambio de las mujeres[6]: «La relación global de intercambio que constituye el matrimonio no se establece entre un hombre y una mujer, donde cada uno debe y recibe algo: se establece entre dos grupos de hombres, y la mujer figura allí como uno de los objetos del intercambio y no como uno de los miembros de la pareja entre los cuales éste se realiza». En esas relaciones, marcadas por la posición de las mujeres como objetos de intercambio y, consecuentemente, por la no reciprocidad, habría sin embargo una zona limitada donde la mujer tiene un pequeño margen de decisión o, para decirlo con Lévi-Strauss: hay «*una categoría cuya ejecución depende, en primer lugar, de su buena voluntad : los servicios personales, ya sean de orden sexual o doméstico*" (Lévi-Strauss 1967: 134-135, las cursivas son mías). Así se comprende bien la razón de la no reciprocidad: no se trata de un intercambio de sexualidad sino de un *servicio* –subrayemos la pertinencia y fuerza de esta definición– brindado por las mujeres y recompensado como tal[7].

---

6 O, para retomar la definición de Gayle Rubin (1975) del "traffic in women".

7 Recordemos sin embargo que, frecuentemente, cuando esa «buena voluntad» de la mujer en la ejecución de los servicios no se manifiesta en absoluto o lo suficiente, interviene la violencia del marido, del padre etc. Véase entre otros D. A. Counts, J. K. Brown & J. C. Campbell eds. 1999.

Tampoco debe olvidarse que el matrimonio siempre se basó, y todavía lo hace en gran medida, en la división sexual del trabajo, que Lévi-Strauss (1971) define como "misteriosamente necesaria". Una división que creó entre mujeres y hombres una total disparidad en el acceso a los recursos y a la riqueza. Este es el punto de anclaje del intercambio económico-sexual del cual el matrimonio es el elemento central y no un elemento ocasional o marginal[8].

3. El continuo del intercambio

Tratando el simbolismo del dinero en los Merina de Madagascar, Maurice Bloch (1989:166) destaca:

> «En Europa, el vínculo entre el intercambio monetario y el intercambio sexual o familiar es considerado como absolutamente inmoral o como una fuente de humor y disonancia. Por el contrario, en Madagascar, no se siente la necesidad de mantener separados ambos registros. El deber de un hombre es darle a su amante un presente en dinero o en bienes después de la relación sexual. Esto no solo vale para la sexualidad pre-conyugal o extra-conyugal, sino también para las relaciones conyugales, aunque de forma menos sistemática."

No es el pago, por cierto, lo que define una relación sexual respecto a otra. En Madagascar, lo que distingue la prostitución de las otras relaciones es el carácter ocasional o intermitente de la relación, y no el tipo de objetos intercambiados. No se trata tampoco de una situación propia de Madagascar. Lo atestigua el magnífico estudio de Ruth Mazo Karras sobre las *common women* de la Inglaterra medieval:

> «La noción occidental moderna de la prostituta como una mujer que recibe dinero por un acto sexual es el producto de determinados significados de la sexualidad y del dinero. No es una categoría automáticamente significante en cualquier otra cultura» (Karras 1996

[8] También será importante examinar la desintegración, por lo menos parcial, de la institución del matrimonio en las sociedades occidentales (y en otras) a la luz de la evolución del trabajo y de la independencia económica de las mujeres. Desintegración cuyos efectos sobre la sexualidad, aunque muy tímidamente, comienzan a aparecer.

: 10). En efecto, «... la cultura inglesa de fines de la Edad Media no tenía ninguna categoría conceptual reservada a las mujeres que se acostaban por dinero" (ib. : 131)[9].

A una mujer no se la llamaba «puta» (*whore*) basándose en el intercambio económico, puesto que este intercambio afectaba a *todas* las mujeres. Además, «La cultura inglesa medieval planteaba que todas las mujeres deberían pertenecer a un hombre (...) Toda mujer que no era esposa, hija (bajo el directo control paterno) o sirvienta (...) era sospechosa, y una forma de mantenerla en el camino correcto consistía en poner en duda su moralidad» (ib. : 135). Era una mujer «*out of control*», «*out of place*» y, por tal razón, expuesta al riesgo de verse definida como «puta». El estigma de puta, «*the whore label*», servía en el caso de la Inglaterra medieval (como en tantos otros casos) para mantenerla bajo control.

Otra situación puede ofrecer nuevas pistas para la reflexión. En Haití (De Zalduondo y Bernard 1995), donde la mayoría de la población vive en condiciones de extrema pobreza, existen, junto al matrimonio practicado solamente por una minoría, diferentes tipos de relaciones sexuales. El más extendido es el «plaçage» (plasaj, según la grafía haitiana), una unión muy frecuente basada en un contrato económico-sexual negociado que fija los derechos y deberes recíprocos. El hombre pone una nueva casa donde «instala» a la mujer con la que va a vivir al menos parte del tiempo. Ella le debe fidelidad; en cuanto a él, deberá ser correcto, es decir no abandonar económicamente a esa mujer y a sus eventuales hijos pero, si tiene los medios económicos, puede tener otras parejas.

Ahora bien, en Haití, todas las relaciones consentidas, tanto conyugales como extra-conyugales, son consideradas como un intercambio: inputs económicos por parte de los hombres, acceso sexual por parte de las mujeres. Y aunque hombres y mujeres reconocen la importancia del trabajo femenino, se sostiene que *el recurso esencial de la mujer (su riqueza o su «tierra»), es su sexo.*

«Al sexo de las mujeres se lo percibe explícitamente con un valor de intercambio económico – como su haber. Las mujeres (...)

[9] Esto también es válido para Francia antes de la Revolución (Benabou 1987).

deben referirse a su sexo como *tè m'* (mi tierra) o *byen' m'* (mi haber)...». Una mujer que no estuviese convenientemente mantenida por su marido puede humillarlo en público, gritando y agarrándose el sexo: «¿Para qué Dios me dio esto?» Las mujeres hablan de la sexualidad como de un «trabajo (...) que solo es soportable y justificado cuando se lo compensa con prestaciones tangibles». Las compensaciones serían la expresión de la gratitud del hombre por el favor que le da la mujer con su «trabajo» sexual.

La mujer que acepta compensaciones de varios hombres al mismo tiempo está mal vista. Pero, por encima de todo, *sería muy mal juzgada* - lasciva, hipersensual o «caliente», y de todas formas sin sesera - *si tuviese relaciones no remuneradas*: «A toda mujer que se acuesta con un hombre sin pedirle, o que éste le ofrezca, como contrapartida, beneficios tangibles (que tengan un valor económico) se la considera inconsecuente/frívola/no seria (*pa serye*), estúpida (*bèt*) o patológicamente sensual/lasciva (*chanel*).» El modelo al que las mujeres deben atenerse es, en efecto, el de un moderado interés por la sexualidad, y ese modelo también les es impuesto por la violencia. «Una mujer que manifiesta interés por el sexo o que llega a hacerle avances a un hombre es *cho* (caliente), o bien sensual (*chanel*), y una mujer *cho,* en el mejor de los casos, es inconveniente y, en el peor, peligrosa.» Por lo tanto, hay que calmar (*calmé*) a toda costa a una mujer que se permite expresar su deseo, calmarla incluso por medio de una violación colectiva que organizará el mismo hombre a quien ella se atrevió a demostrarle interés[10]. Ya que las mujeres deben prestarse a los deseos masculinos y, sobre todo, no deben ni tomar la iniciativa ni pedir sexo. Para terminar, la compensación es considerada legítima y justa: la mujer hace un uso correcto de sus «bienes» y el hombre le da un pago correcto para tener acceso a ellos. Recordemos sin embargo la imbricación estructural de la economía, de la división sexual del trabajo y del intercambio económico-sexual en Haití : 1. Una mujer, por su trabajo regular en los empleos clásica-

[10] La investigación realizada en Haití aporta este tipo de casos : el hombre deseado lleva amigos : "Uno tras otro se acuestan con ella y luego comentan 'cómo era ella'. La chica estaba totalmente muerta de vergüenza..." (ibid. : 168). Sobre la violencia contra las mujeres en Haití, la difusión de la violación, casi impune, y la difusión de la violación política, cf. también Coomaraswamy 2000. Las mujeres haitianas fueron consideradas jurídicamente como menores hasta hace muy pocos años.

mente femeninos del servicio doméstico o en pequeños comercios, tiene un ingreso mensual *entre diez y cien veces* inferior al de un hombre que trabaja en la construcción; 2. En el intercambio, es importante subrayarlo, la mujer no solo da sexo, también da su trabajo doméstico y, con frecuencia, su trabajo reproductivo.

Ahora bien, el caso de Haití es particularmente significativo, pues constituye una *aparente inversión* de lo que nuestra sociedad considera justo y bueno para las mujeres, y por tal motivo nos ayuda a dilucidar lo que está en juego: el derecho o más exactamente *el no-derecho de las mujeres a una sexualidad propia*, su transformación *obligada* en sexualidad de servicio. La dominación masculina está basada en un trabajo complejo, que implica violencia, de control global y sofocación de la sexualidad de las mujeres[11]. Pero las modalidades y expresiones de ese proceso varían.

En esta construcción, la relación económico-sexual aparece como un punto focal. La estructura general de la división del trabajo y, con ella, la desigualdad de acceso a los instrumentos y medios de producción (Tabet 1979), es decir a los recursos, hacen que las mujeres dependan de su trabajo sexual[12] y que el sexo sea definido como su capital, su tierra o su medio de intercambio, tanto en las relaciones matrimoniales y de reproducción como en relaciones no matrimoniales. ¿Puede decirse que la desigualdad de acceso de las mujeres a los recursos genera (¿o impone?) la utilización del sexo como recurso?

Sociedades distantes unas de otras, y diferentes desde el punto de vista de su estructura social, ofrecen ejemplos de esto. De tal forma, el intercambio de sexualidad por carne u otras proteínas animales es algo ampliamente difundido entre las poblaciones de cazadores o de cazadores-horticultores de la Amazonia. Este hecho ha sido profusamente subrayado por Siskind (1973), y otros investigadores también dan fe de ello (por ej. Kensinger 1984, Gregor 1985 para los Mehinaku).

---

[11] Sobre la sofocación de la sexualidad de las mujeres y su sometimiento a la reproducción cf. Tabet 1985.

[12] O como dicen los Hausa de Níger et de Nigeria "las mujeres solo tienen su sexo para vivir" (Echard 1985).

Entre los Mehinaku, el pescado constituye la casi totalidad de las proteínas animales consumidas. Los Mehinaku viven de la pesca y de la horticultura, con la mandioca como producto básico. Encargadas del proceso de eliminación de las toxinas de la mandioca para hacerla comestible, trabajo cansador si los hay, las mujeres dedican entre 6 y 9 horas por día a preparar el pan de mandioca (desde la extracción de los tubérculos hasta la cocción). Transportan la madera y el agua, hilan el algodón, tejen las hamacas, fabrican la cuerda y se ocupan de los niños. Los hombres desmalezan los campos, fabrican enseres (flechas, canoas, etc.) y realizan los intercambios. Pasan muchísimo tiempo en actividades sociales que se llevan a cabo en la casa de los hombres. Entre los Mehinaku, la división del trabajo crea una «interdependencia» de los sexos en la cual, entre otras cosas, las mujeres son quienes trabajan más, mientras *solo los hombres tienen acceso al producto más valorado, el pescado.*

De hecho, la pesca es una actividad masculina. Aunque en ciertas ocasiones las mujeres puedan ayudar a su marido a vaciar las redes colocadas cerca del pueblo, ellas no participan regularmente en la pesca y, en particular, se las excluye de las grandes expediciones de pesca. Los hombres sostienen que la presencia de las mujeres arruina la pesca, que los peces «son difíciles», que se sienten «repugnados por el olor del sexo de las mujeres». Pero «una vez atrapado, el pescado tiene un papel especial en la demarcación de los comportamientos masculinos y femeninos": esos peces con olfato tan delicado constituyen "la moneda que remunera la sexualidad» (Gregor 1985), la moneda de intercambio con la cual los hombres obtienen relaciones sexuales y, sobre todo, relaciones extraconyugales.

O también: en el Pacífico, en Yap, donde la tierra le pertenece a los hombres, las mujeres sin tierra (*landless*) solo tienen su sexo como «tierra» para dar a cambio de la del marido. (Cuidado, eso no significa que las mujeres viven de la tierra de su marido y de los productos de ésta: a cambio de la tierra que no poseen, ellas deben brindar su trabajo sexual y reproductivo ; y, además, a cambio del *magar*, es decir del trabajo invertido en la tierra por el grupo clánico del marido, ellas y sus hijos deben trabajar para dicho grupo clánico en la propiedad de él (Labby 1976 : 19-20, 28). Por último, en

muchas sociedades complejas, con diversas formas de prostitución, el sexo se encuentra explícitamente organizado como un trabajo (según la expresión de las prostitutas italianas, «estamos sentadas sobre nuestro capital»), pero el intercambio va mucho más allá de la esfera «profesional».

La transacción económica impregna globalmente las relaciones entre los sexos. Pero en lugar de la división neta entre las diferentes formas de relaciones que acostumbramos a imaginar en las sociedades occidentales, se debe más bien postular la existencia de un abanico de variantes, de un *continuo* que va de las relaciones matrimoniales a las relaciones en las que hay un intercambio regido por un contrato y una tarifa explícitos, como sucede en la prostitución.

En este *continuo* las variantes conciernen a:

a) los tipos de servicios brindados (desde sólo el servicio sexual hasta las relaciones que implican también, en medida variable, servicios domésticos, como es el caso del matrimonio, pero también el caso de diferentes formas de prostitución, *cf.* White 1990 para ver un ejemplo) ;

b) el servicio sexual propiamente dicho (desde las situaciones en que la mujer está «a disposición», hasta aquellas en que los servicios están especificados y cuantificados en tiempo y en retribución) ;

c) las formas de negociación (desde la negociación explícita del pago hasta la diversidad de formas implícitas - estrategias de «seducción» para obtener una compensación que no se puede pedir abiertamente o cuya importancia no se puede fijar);

d) las diversas formas de compensación (desde un regalo, el sustento, etc. dejados a discreción del hombre, hasta la tarifa convenida por un servicio específico).

Algunos casos.

La presencia regular del intercambio económico-sexual en las ciudades africanas es un hecho conocido (Vidal 1977) y bien documentado en numerosos estudios. Una vez más, el *continuo* en las relaciones de intercambio económico o la coexistencia de diver-

sos roles y relaciones para una misma persona - son destacados en investigaciones recientes, entre otras las realizadas en Bamako por Annie Le Palec y Françoise Grange Omokaro:

> «Aquí no cabe la definición de la OMS que considera prostituta a una mujer que ofrece servicios sexuales en cambio de una remuneración», escribe Annie Le Palec (1994). "En efecto, recibir una compensación del hombre con el cual se tienen relaciones sexuales es una constante, cualquiera sea el tipo de relación (más o menos estable, etc.). Los hombres jóvenes clasifican a sus parejas sexuales en tres categorías, las «novias» o «estables», las «fulanas» o "secretas", las «ocasionales», muchachas «recogidas» en la carretera o en discotecas. Pero no se trata claramente de categorías separadas: la novia estable de uno será la pareja secreta u ocasional de otro. Un hombre tendrá varias «novias» y les dará con regularidad dinero para satisfacer sus necesidades. También se retribuye a las «fulanas», y esto vale igualmente para las «ocasionales». A su vez, escondiendo sus otras relaciones a cada uno de sus pretendientes, las muchachas tienen varios amigos estables o secretos con la perspectiva de «encontrar marido», y otras relaciones «ocasionales», estas últimas para «obtener dinero». Le Palec destaca: «No es nada chocante en Bamako enlazar las relaciones sexuales y el dinero. *Lo chocante sería precisamente no dar nada o no recibir nada*» (las cursivas son mías). Las familias ven en esos amigos a posibles futuros yernos, aceptan generalmente tales situaciones - un entrenamiento de las jóvenes a la heterosexualidad reproductiva -, e incluso, hay que destacarlo, más bien se preocuparían si la joven no manifestase interés por esas relaciones."

Y, siempre en Bamako, Françoise Grange Omokaro (2009) describe, unos años más tarde, la misma situación en la cual

> "las muchachas juegan con una estrategia de múltiples parejas sexuales y amorosas de las cuales obtendrían donaciones en metálico y ventajas materiales como ropa y objetos de lujo, salidas a restaurantes y discotecas selectas y de moda, etc. Nuevas terminologías locales van apareciendo para designar estas prácticas: se habla del fenómeno « Chic, cheque, shock ». Así, a los hombres se les atribuyen roles distintos y complementarios: el « chic » caracteriza al « buen mozo », el « cheque » remite al que tiene la billetera bien llena y el « shock » evo-

ca la elección del corazón. Otros referentes locales los denominan, según los beneficios esperados, los « 3V » lo que significa : vivienda, video, vehículo". Efectivamente, estamos en presencia de "un juego de transacciones complejas entre diferentes ámbitos: los sentimientos, el placer y la sensualidad, la procreación, el poder, el prestigio y lo económico como en las uniones codificadas y ritualizadas".

Encontramos esta fusión de proyecto «amoroso» o matrimonial y servicio sexual - o, en todo caso, la fluidez del paso de uno a otro – en contextos muy diferentes, incluso en el de la prostitución explícita. Informes provenientes de organizaciones internacionales describen este tipo de situaciones: el desigual acceso a la educación, al trabajo y a los recursos engendra una constante dependencia económica de las mujeres. Así

> "Puede haber dependencia de un "sugar daddy", marido o pareja estable, de algunas parejas masculinas fiables que le engendraron hijos, o bien, para las mujeres que están dentro del marco de la prostitución, de una sucesión de clientes. Por supuesto, para las muchachas y mujeres de numerosas culturas, el sexo es la "moneda" con la cual se espera que paguen lo que necesitan para vivir, desde un examen escolar hasta una licencia comercial o un permiso para pasar una frontera" (ONUSIDA 1997).

El excelente libro de Sturdevant y Stoltzfus (1992) nos muestra formas de intercambio económico-sexual en el contexto neo-colonial de las Filipinas (y de otros países del Sudeste de Asia). La enorme industria de recepción de viajeros (discotecas, karaoke, bares *A go-go*, salones de masaje, etc.) que cuenta con decenas de miles de *'hostess'* (o *hospitality women*) se recicló en la actualidad en el turismo sexual proveniente de Estados-Unidos, Japón, Australia y Europa. Con los militares americanos y los turistas, como con los lugareños, las chicas, a veces solteras, otras casadas y separadas, tienen relaciones que van desde prestaciones sexuales breves hasta historias definidas como amorosas, con cohabitaciones más prolongadas. Puede darse que esas historias terminen en casamiento y emigración lejos de Filipinas, pero generalmente les aportan la

carga económica suplementaria de los hijos que deben mantener (Sturdevant y Stoltzfus 1992, Law 1997). También a menudo, cansadas de otros empleos penosos y mal pagos, las mujeres hacen este trabajo (en duras condiciones de explotación) para llevar una ayuda económica a sus padres, y a sus hermanos que se encuentran en una insostenible situación de miseria[13].

Amarga contradicción : mientras que (como lo acreditan las investigaciones sobre las bases militares americanas del Pacífico, cf. Enloe 2000), el trabajo sexual de las mujeres puede ser el pilar de toda la economía - y efectivamente con ese trabajo prosperan hoteles, restaurantes, bares, casas de moda, taxis, las más variadas empresas comerciales, y todas las personas que de una u otra forma y en cualquier nivel tienen que ver con ese trabajo (desde los propietarios de los locales etc. hasta la mano de obra no calificada), las mujeres sacan muy pocos beneficios:

"La verdad es que la venta del trabajo sexual de las mujeres es la base de un sistema económico de dimensiones considerables, y esa verdad que fue válida en el pasado sigue siéndolo hoy en día. No es común que las mujeres obtengan de esto un beneficio financiero. El poder y el dinero están en manos de los que compran y de los que administran el negocio, así como en manos de los gobiernos que se enriquecen con esos arreglos" (Sturdevant 2001:144)[14].

Una reflexión. En los debates sobre estos temas, así como también en las investigaciones, aunque se utilice el término de intercambio económico-sexual, se produce a menudo un hecho curioso: como quien no quiere la cosa, al matrimonio no se lo integra en el *continuo*. De hecho, el concepto de *continuo* no parece plantear problemas cuando se trata de poblaciones africanas o de otras regiones extra-europeas o de países emergentes, o si se trata de mujeres in-

---

[13] La ayuda a la familia de origen, asegurada por diversas formas de prostitución, no es seguramente un hecho aislado ni reciente. Veamos un ejemplo sacado del clásico estudio de Luise White sobre la historia de la prostitución en Nairobi. La peste bovina (1890-1910) había diezmado ganados enteros. En los años 1900-1914 "...las mujeres realizaban por encargo de sus familias un trabajo que apuntaló a una generación de padres. Lo hacían a través del matrimonio (inflación del precio de la esposa) o de la prostitución. Los ganados eran reconstituidos ..." (White 1990 : 39) . Véase también, para Tailandia, Lim 1998.

[14] Sobre el peso del *sex work* en la economía de varios Estados del Sudeste de Asia, cf. Lim 1998 .

migradas de dichas regiones, pero parece ser objeto de resistencia (y también a la vez de una falta de investigación) cuando se trata de sociedades europeas o de América del Norte. Al punto que, en especial para esas sociedades aunque no solo para ellas, se asiste a menudo a una utilización banalizada de la idea de intercambio económico-sexual que se transforma en un simple sinónimo de prostitución o, en todo caso, de sexo pago. De tal forma, en el término intercambio económico-sexual (y en el de *continuo*) no se incluyen las relaciones que, comprendiendo un intercambio, no están estigmatizadas, e incluso son consideradas como fundamentos del orden social y totalmente legítimas. Creo que merecen cuestionarse las razones de esta aparente dificultad, que para mí también es teórica. La distinción neta, que contiene un juicio moral, entre intimidad, afecto y transacciones económicas, comúnmente hecha en Europa y América del Norte (y en sociedades de otras partes del mundo), oculta la estructura económica fundamental de las relaciones entre los sexos, olvidando, entre otras cosas, los siglos de historia de los países occidentales durante los cuales la dependencia económica de las mujeres era la regla y las mujeres debían someterse a su marido, padre o jefe.

Una ayuda para reflexionar sobre la manera como son actualmente institucionalizadas las rupturas en ese *continuo* en los países occidentales nos llega con un trabajo reciente e innovador de Viviana Zelizer [15] .

Zelizer se opone a la tesis de quienes, especialmente entre los juristas, consideran que las relaciones íntimas y las transacciones económicas son incompatibles – incluso pertenecientes a «mundos hostiles» – y que el intercambio económico sería de hecho una penetración reciente y nefasta del mercado en las relaciones íntimas, y documenta, para Estados Unidos, de forma apasionante, de qué manera *las transacciones de orden económico están constantemente presentes en las relaciones personales que implican sexualidad*, ya sea matrimonio, noviazgo, *dating*, concubinato o *sex work*, así como también en otras relaciones personales.

La investigación de Zelizer elucida pues, para Estados Unidos, por un lado la constante presencia del intercambio económico en las relaciones personales, por otro *el incesante trabajo realizado,*

[15] Viviana A. Zelizer, 2005. Cfr. también Hasday 2005. Y cfr. Zelizer 1997.

tanto en el plano de la práctica social como en el plano jurídico e institucional para salvaguardar las diferencias establecidas. Muestra asimismo de qué forma ese trabajo opera en detalle para proteger al matrimonio. Al punto que, en un proceso entre ex-concubinos, la corte «declaró que definir su relación como matrimonio *no solo era incorrecto, sino moralmente peligroso*» y afirmó perentoriamente: «*asimilar al matrimonio una relación no marital como el concubinato equivale a violentar la propia estructura de nuestra sociedad civilizada*»[16] (las cursivas son mías).

Por lo tanto, también en los países occidentales se necesitan investigaciones que tomen en cuenta las estructuras legítimas de las relaciones económico-sexuales. Y además, debe considerarse que las fronteras de la sexualidad se están desplazando (cfr. Bajos N., Bozon M. y Beltzer N. eds. 2008). Día a día se vuelven más evidentes la fluidez o el desplazamiento de los límites entre ámbitos y formas diferentes de intercambios económico-sexuales, bajo la influencia, entre otras, del creciente peso de Internet. Pero a menudo se olvida, como lo subraya Laura Agustín (2005), que muchas de las "actividades estigmatizadas son parte constitutiva de la vida social convencional". Un ejemplo lo constituye la difusión y utilización en las parejas de productos sexuales comerciales, como películas y sitios web porno. Y los encuentros a través de Internet son cada día más banales (y también buscados por las mujeres). Me parece entonces que es igualmente necesario trabajar en la intersección de esas actividades con el mundo de la sexualidad *legítima*, trabajar de hecho en las intersecciones entre diferentes formas y niveles del intercambio económico-sexual.

[16] Schwegmann v. Schwegmann, véase Viviana Zelizer, op. cit., pp. 47 ss. (las cursivas son mías). Véanse también otras causas, como la de Marvin v. Marvin.

4. El condicionamiento de la sexualidad de las mujeres

"No se nace mujer, se llega a serlo."
Simone De Beauvoir 1949

Volvamos a nuestra pregunta central, la que planteaba Malinowski : ¿Qué hace que, incluso en un contexto de aparente libertad sexual (entre los Trobriand u otras poblaciones) –donde parecería posible un *intercambio de placer por placer o de un servicio por otro servicio*–, qué es lo que hace, entonces, que el intercambio de sexualidad entre hombres y mujeres se defina como –y de hecho sea– un servicio brindado por las mujeres (y retribuido como tal por la pareja masculina) ? Y ¿cómo es posible *que no plantee ningún problema* el hecho de que el intercambio tenga siempre (o casi siempre) el mismo sentido : por parte de los hombres la compensación, en cambio de la "sexualidad" de las mujeres, y por parte de las mujeres el servicio sexual, en cambio de la compensación ? La comparación que establecen estudios e investigaciones llevados a cabo en Méjico, Brasil, Indonesia y Surinam es esclarecedora.

En una investigación (Prieur 1998 : 240) realizada en Méjico sobre los travestis (llamados *jotas*), acerca de las relaciones entre los *jotas* y sus amantes (hombres bisexuales, designados como *mayates* o *machos*), surge que « en Méjico, cuando un hombre tiene una cita con una mujer, él la invita a salir y paga, y tiene que hacerle regalos. A cambio, él tiene su compañía durante la velada – y tal vez también la noche. De tal forma, se define a la compañía y la sexualidad como una contribución femenina, incluso si nunca se las presenta como un intercambio directo. Cuando un hombre tiene una cita con un *jota*, no siente ninguna obligación de pagar, lo que marca que la sexualidad no está definida como algo que recibe por parte del *jota* (...) Lo que sucede entre los *jotas* y sus amantes (a menudo jóvenes y apuestos), es que generalmente se define el sexo como un favor que el *mayate* le brinda al *jota*. (...) el hombre no perciba al *jota* como a una mujer – en el sentido de que la sexualidad del *jota* no se percibe de la misma forma que la sexualidad femenina. Cuando ambos hacen el amor, no es un favor brindado por el *jota*: a

éste se lo considera motivado por su propio deseo, y *por lo tanto no tiene necesidad alguna de compensación*» (las cursivas son mías). La idea es clara : la mujer, por el contrario, dado que no está motivada por su propio deseo (no es pensada ni pensable, en ese contexto, como *sujeto* de la sexualidad y del deseo), dado que lo que le brinda al hombre es en realidad un servicio, debe recibir una contrapartida.

Se encuentra una situación análoga, referida a los travestis brasileros, en una interesante investigación de Don Kulick (1998): es el travesti quien debe hacerle regalos o mantener a la pareja *macho*. Otro caso es el de las relaciones de los travestis *waria* de Indonesia. El *waria* es quien paga por el servicio sexual: "los hombres más pobres no pueden pagar por eso y por lo tanto deben someterse a los deseos de los *waria*" (Oetomo 2000). Se trata de un marco de intercambio que ya conocemos en las relaciones heterosexuales. No corresponde que se le pague a quien es recompensado con el placer (se trataría de un servicio recíproco y, por así decirlo, equivalente), mientras que se paga un servicio, es decir una no-sexualidad[17].

El punto de vista de una persona que brinda un servicio sexual explícito y profesionalizado permite una interesante puesta a punto sobre la relación entre la sexualidad, el servicio y el intercambio económico. Carla Corso y Pia Covre (dirigentes del Comité italiano por los derechos de las prostitutas) afirman que el cliente, al pagarle a la prostituta, tiene derecho a un servicio sexual, *pero no a la sexualidad de ella* ; «mi sexualidad, él no puede pagarla», dice Pia. Igual que en los casos mejicanos, brasileros e indonesios que ya vimos, lo que se puede pagar y lo que el cliente paga, es su *propio placer*. Paga el *servicio* del otro, no el *placer* del otro. Y la prostituta, como no le reconoce al cliente derechos sobre la sexualidad de ella, puede utilizarlo al cliente sin que éste se percate : «así, lo clavamos dos veces, le sacamos la plata y el pito como prima» (Pia, mi entre-

[17] Entre las mujeres, se encuentra por fin una prueba indirecta, una confirmación suplementaria, en las chicas que están en el mati work (las relaciones mati), relaciones lesbianas muy comunes en Surinam. Las mujeres mati tienen además relaciones regulares, estables u ocasionales con hombres con los que tienen hijos, pero son relaciones de intercambio económico explícito. En efecto, "... en sus relaciones con los hombres, las mujeres ven una relación relativamente directa entre sexo y dinero ". Interrogada sobre las posibles retribuciones de su pareja, una entrevistada responde : "Pues bien, él viene, se sienta en mi casa y no me da mi dinero, entonces debo estar loca" (Wekker 1999 : 126).

vista, 1987). Con esta inversión de la situación, de objeto que era para el cliente, la prostituta se transforma en sujeto, se ubica como sujeto en la misma materialidad de los actos sexuales. El desafío – que afirman claramente Pia Covre y otros colectivos de prostitutas y militantes que trabajan en la defensa de los derechos de las prostitutas (cf. Pheterson 1989, 1996, 2001) – es ser un sujeto de pleno derecho, inclusive un sujeto sexual.

En la sexualidad puede haber una reciprocidad inmediata, pero lo que aquí está en juego es algo específico y definido: *la diferencia entre tener su propia sexualidad o brindarle un servicio a otra persona*; y los actores son bien conscientes de eso. Aunque se debe tener en cuenta la existencia de variaciones individuales importantes, *esa diferencia tiene una estructura social, es un producto social.*

De tal forma, el problema se desplaza y se convierte en: ¿por qué medios y en qué condiciones la sexualidad de las mujeres llega a ser transformada en servicio? O más bien, ¿cómo se producen el condicionamiento y la subordinación de la sexualidad femenina? Una sexualidad que está a la vez sometida y canalizada hacia la reproducción obligatoria (Tabet 1985) y el servicio sexual. Y aquí se sitúa el intercambio económico. Efectivamente, el intercambio económico-sexual parece plantearse al mismo tiempo como el resultado y el instrumento, o mejor aún uno de los instrumentos, de un proceso que tiende al condicionamiento, la censura y la expoliación de la sexualidad de las mujeres. La autobiografía de una mujer !Kung (Shostak 1983)[18] nos brinda un ejemplo de este recorrido.

Los !Kung son una población de cazadores-recolectores del desierto de Kalahari, que fue objeto de una enorme atención por parte de los antropólogos[19]. La división del trabajo entre los sexos sigue las líneas habituales: la caza y el monopolio de las armas pertenecen a los hombres, la recolección a las mujeres. La carne es la comida más buscada y valorizada. No obstante, lo que brinda el aporte más consistente y regular para la subsistencia del grupo es la recolección efectuada por las mujeres.

---

[18] Pero cf. el penetrante análisis y crítica de ese texto que realizó Micaela di Leonardo (1998).

[19] Cf., Lee & Devore 1976 ; Lee 1979 ; Howell 1979 ; Draper 1999, y, antes de ese proyecto, Marshall 1976.

A través de la historia de Nisa salen a la luz los distintos elementos que contribuyen al condicionamiento y control de la sexualidad femenina. La narración de Nisa describe todas las etapas de la vida entre los !Kung. Allí cuenta los inicios de la sexualidad, los juegos eróticos de las niñas entre ellas, las intervenciones de los machitos que buscan imponerse.

Viene luego el acostumbramiento a los juegos sexuales. Después el casamiento, o la serie de casamientos. Entre los !Kung, los casamientos son arreglados cuando la muchacha es jovencísima, a menudo mucho antes de su pubertad. Frecuentemente se los imponen. La jovencita llega incluso a realizar tentativas de suicidio. Mientras es una niña, el grupo manifiesta una cierta tolerancia a sus reacciones, luego va a ejercer cada vez más presión para que ella se conforme (Shostak 1983: 147-149).

> Las primeras relaciones "serán a menudo traumatizantes". Si aún no se han producido cuando le llega su primera menstruación, el hombre se las impondrá "sin importar la resistencia que oponga la muchacha". A la pubertad de la chica, su marido "ya no se abstendrá más de 'tomar lo que le pertenece'". Y el entorno de la joven no apoyará más sus rechazos. La narración de Nisa habla de los maridos que le impusieron. Evoca sus huídas de noche, sus amenazas de suicidio, las presiones familiares, las relaciones sexuales forzadas, cómo la viola su marido, cómo "cede" para que no le duela aún más. Y las argumentaciones de la madre, de la tía, del hermano para hacer que se someta: "si rechazas a tu marido, ¿quién va a darte de comer?" Y Nisa comenta: "Escuchaba todo eso, y después entendía. Finalmente mis pensamientos entendieron... Cuando Tashay quería acostarse conmigo, ya no lo rechazaba más."

Nisa aprende el comportamiento sexual requerido: aceptar el deseo del marido como prioritario, hacer el amor, sentir deseo, tener placer. Al término de un proceso durante el cual soportó la sexualidad forzada, se fue acostumbrando lentamente y la aceptó, Nisa expresa con espontaneidad y diversión la "valorización" de sí que procura el obsequio, el pago (Shostak 1983: 271-272):

"No puedes estar solamente con el hombre de tu cabaña {el marido}, con un solo hombre... Un hombre te da una sola clase de alimento para comer." Pero cuando se tienen amantes, se reciben montones de cosas diferentes: "Uno viene de noche con carne, otro con dinero, un tercero con perlitas. Tu marido también hace cosas para ti y te las da. "

O bien:

Cuando el marido está ausente unos días, la mujer «se queda y aprovecha para ver a sus amantes. Si uno de ellos vive en un pueblo vecino y allí matan a un animal, él cortará un pedazo y se lo dará. Será buena carne, con mucho jugo y pulpa. Se sentará junto a ella, cocinando la carne hasta que el caldo sea sustancioso y espeso. Ella lo beberá y su corazón se sentirá feliz. Pensará: 'Oh, mi marido acaba de irse, y estoy aquí tomando este magnífico caldo".

Dice que es bueno irse a otros poblados:

"Aun si va con su marido, ella podría todavía tener algunos amantes. Pues cada uno de ellos le da algo. De un hombre toma una cosa, de otro algo más, de un tercero otra cosa. ¡*Es como si sus partes genitales valiesen dinero - pounds, rands, shillings* {se ríe}! En cada lugar, ella recolecta algo hasta que llena su capa de perlitas, delantales cubrepubis y monedas" (las cursivas son mías)[20].

En el relato de Nisa encontramos, reunidos et intrincados, diversos ingredientes: la división sexual del trabajo que crea una diferencia y una dependencia, el regalo/la remuneración, la satisfacción de las necesidades y, al mismo tiempo, la valorización de sí para quien recibe el regalo/la remuneración, la violación como medio coercitivo y de domesticación – la amalgama híbrida y eficaz de la necesidad, la violencia y la gratificación.

---

[20] Este sentimiento de valorización de sí que da el regalo/la remuneración, se ve en muchas sociedades diferentes. Lo encontré en entrevistas de "mujeres libres" de Niger y de Camerún o de prostitutas italianas y alemanas. Hans lo menciona a menudo a propósito de mujeres francesas o extranjeras que ella entrevistó (Hans 1988).

Veamos esos elemento uno a uno. En primer lugar, el matrimonio y la división sexual del trabajo. De chica, Nisa es objeto de un «trabajo de educación» por parte del grupo. Le presentan al marido como a una figura paterna, como a alguien a cuya generosidad le deberá su subsistencia. Así se establece un doble vínculo de dependencia económica (que resulta de la división sexual del trabajo) y de dependencia psicológica. Entre los !Kung, las mujeres no tienen derecho a tocar las armas, los arcos y flechas que son el monopolio absoluto de los hombres, por lo tanto ellas no cazan (salvo la caza de pequeños animales que se atrapan con la mano o con palos). Los productos de la recolección, esenciales para la subsistencia cotidiana del grupo, vienen en su mayor parte del trabajo de las mujeres. Pero el discurso dominante, que se le inculca a Nisa y que finalmente ella «comprende», *no habla de intercambio de verduras por carne, sino solamente del necesario intercambio de sexo por carne.* Y ese discurso insiste en la dependencia de las mujeres en cuanto al *producto más preciado y buscado, la carne, que solo puede obtenerse mediante la relación sexual con los hombres,* especialmente con el marido. De manera que, a la dependencia material, tiende a añadírsele una forma de reconocimiento y de dependencia psicológica del marido «nutricio». La satisfacción de las necesidades se convierte asimismo en gratificación y valorización de sí: me dan esto porque valgo, porque gusto.

Al ceder y «aceptar» el rol, inclusive sexual, de esposa, al «comprender» lo que se le dice y por último al «querer « a su marido, Nisa se vuelve una *mujer*, entra en el sistema de roles sexuales o, mejor dicho, en el s*istema de lugares de clase* de esa sociedad de dominación masculina. Inscrito en esa estructura de dominación y de domesticación, el regalo se revela como un instrumento de poder de carácter complejo y ambiguo, que debe pensarse con un sentido más amplio que el estrictamente económico: los regalos hacen esclavos como los latigazos hacen buenos perros, recuerda el proverbio esquimal. Pues, de hecho, el regalo consolida una domesticación que se actualiza a través de una poderosa mezcla de violencia y de recompensa/valorización para hacer aceptar una norma impuesta. La violencia, la dependencia y el regalo llegan, por diferentes vías, a producir, en la mayoría

de los casos, el condicionamiento requerido, condicionamiento al que también se le da el nombre de afecto o de amor.

Se ha cerrado el círculo: el regalo revela su lógica de dominación, recompensando y valorizando una sexualidad requerida e impuesta como un servicio. En la combinación difícilmente desenmarañable del servicio y el deseo – tal como la vimos producirse en la experiencia de Nisa - el condicionamiento obtiene éxito total. Pero, paradójicamente, también un fracaso parcial. Nisa mantiene relaciones afectivas, se divierte engañando a su marido del momento. Busca y encuentra placer en la sexualidad, llega a expresar su deseo, le complace salir de los límites marcados por el matrimonio. Sin embargo, *sus transgresiones no se oponen de frente al sistema.* La división sexual del trabajo *sigue intacta* y las tareas asignadas a la mujer en la pareja prevalecen sobre las otras relaciones: los trabajos que se le deben al «hombre de tu casa» tienen que ser realizados antes que nada, solo después pueden encontrarse con los amantes (Shostak ib. : 273-274). No por eso dejan de ser transgresiones y, como tales, eventualmente sancionadas. Condicionamiento sufrido, reacción y resistencia a éste, creación de espacios propios dentro mismo de tal coerción: es y ha sido el camino recorrido por innumerables mujeres.

Tomemos otro caso.

> En su investigación sobre los Alui de Costa de Marfil, Giulia Almagioni (1995-1996) describe con agudeza las fases de la vida sexual de las mujeres: en la primera, las jóvenes apenas púberes, las *talua*, manejan ellas mismas su sexualidad como un «recurso individual de intercambio « y la usan, entre otras cosas, para acceder a pequeñas sumas de dinero, a regalos (sus parejas preferidas son quienes disponen de dinero, es decir los emigrados que vuelven al pueblo, los docentes locales asalariados, etc.)[21]. En la segunda fase, la colectividad recupera, durante una ceremonia iniciática, la sexualidad adolescente que las muchachas habían manejado hasta ese momento. La ceremonia homologa el paso de la sexualidad femenina como «recurso individual»

[21] Almagioni habla también de la utilización muy poco libre de este recurso de intercambio en el marco de una institución de enseñanza entre alumnos y profesores (prestaciones sexuales a cambio de buenas notas y de pasar de grado, con riesgo de represalias si la muchacha se niega) y recuerda que esta práctica está muy difundida en Costa de Marfil (y sin duda en otros países).

(también utilizado en la búsqueda de una posible pareja para la reproducción) a «recurso colectivo» destinado a la reproducción, haciendo entrar a la joven en el círculo de las alianzas matrimoniales y de las estrategias políticas del grupo.

Durante el período que es *talua*, la jovencita tiene un doble deber : tener amantes y no tener «demasiados», no «correr demasiado» sino «quedarse sentada bien tranquila". Período de libertad, pero también, en realidad, período de entrenamiento al servicio sexual, a la disponibilidad hacia la sexualidad masculina (lo mismo sucede también en muchas otras sociedades; Echard 1985 da otro ejemplo de esto). Que se trata de una verdadera educación que conduce al servicio sexual reproductivo, es lo que muestran algunos elementos cuyo alcance va mucho más allá de la sociedad Alui: a) la jovencita tiene, podría decirse, la obligación de tener amantes: b) no tiene que saber nada del sexo y aprender todo de su pareja; c) recibe una compensación, es decir que aprende a utilizar su propia sexualidad no en función de su propio deseo y de su placer, sino como recurso; d) las nociones de violencia masculina y del no-consentimiento femenino no existen.

Imbricación de violencia y de intercambio. Giulia Almagioni (*ib.* : 120) señala :

> «el concepto y la definición de la violencia no son tomados en cuenta y no son evidentes; en el pensamiento de la cultura Alui, no parece existir claramente un espacio en el cual ubicar los episodios de imposición de relaciones sexuales a una mujer. Por un lado, porque, de todas formas, se asume que la mujer siempre va a consentir, y la representación fundamental de las relaciones sexuales como de los servicios brindados por las mujeres a los hombres va en ese sentido. Por otro lado, porque la frontera entre la sexualidad como recurso de intercambio y la imposición del acto sexual es frágil y ambigua.» [22]

Veamos más de cerca dos aspectos de las relaciones de sexo que Almagioni observó y que son absolutamente centrales para ana-

[22] Lo que confirman numerosísimas investigaciones (cf. por ejemplo Mane y Aggleton 2000). Las mujeres negocian, buscan obtener algo a cambio de un servicio sexual que en realidad tienen la *obligación* de brindar. Cf. también El Dawla et al. 1998.

lizar el condicionamiento de la sexualidad, la violencia y el acceso diferencial al conocimiento.

La extensión y la gravedad, o mejor dicho la universalidad de la violencia contra las mujeres - uno de los puntos clave del análisis y de la práctica política feministas, que, en estos últimos años, ha sido también destacado en informes e investigaciones que emanan de organismos internacionales[23] - fueron casi ignoradas durante mucho tiempo, o en todo caso silenciadas.

5. La violencia[24]

> "...problemas supuestamente subjetivos, "individuales", "privados" son de hecho problemas sociales, problemas de clase, (...) la «sexualidad» no es para las mujeres una expresión individual, subjetiva, sino una institución social de violencia". (Monique Wittig 1980)
>
> "Es evidente que no era posible ninguna relación humana auténtica donde la violencia era la sanción definitiva. No podía existir ninguna confianza, ninguna simpatía sincera; y aunque una especie de amor podía a veces vencer esa forma de interacción tan perversa, la intimidad solía ser calculada y sadomasoquista." (Orlando Patterson 1982)

---

[23] Cf. por ejemplo los informes realizados en la O.N.U. por R. Coomaraswamy (Special Rapporteur on violence against women, its causes and consequences) de 1996 a 2003. Estos últimos años, en el campo específico de la investigación antropológica, se publicaron asimismo textos colectivos, dedicados a diversos aspectos de la violencia, entre otros a las mujeres golpeadas (cf. Counts, Brown, Campbell 1999).

[24] Tengamos en mente las definiciones de los artículos 1 y 2 del texto de la O.N.U, Declaración sobre la eliminación de la violencia contra las mujeres (Resolución 48/104, 20 dic. 1993), y en particular el art. 2 :

Se entiende que la violencia contra las mujeres abarca las formas de violencia enumeradas a continuación, sin limitarse a ellas:

a) La violencia física, sexual y psicológica ejercida dentro de la familia, incluidos los golpes, el abuso sexual de las niñas en el hogar, la violencia relacionada con la dote, la violación conyugal, las mutilaciones de los genitales y otras prácticas tradicionales nocivas para la mujer, la violencia no conyugal, y la violencia relacionada con la explotación;

b) La violencia física, sexual y psicológica ejercida dentro de la colectividad, inclusive la violación, el abuso sexual, el acoso sexual y la intimidación en el trabajo, en las instituciones de enseñanza y en otros lugares, el proxenetismo y la prostitución forzada;

c) La violencia física, sexual y psicológica perpetrada o tolerada por el Estado, en cualquier lugar que se ejerza».

«Aunque los diferentes contextos sociales, culturales y políticos en los que existe violencia doméstica dan origen a diferentes formas de violencia doméstica, ésta se encuentra continuamente presente, traspasa las fronteras nacionales y las identidades culturales. No obstante, a pesar de su universalidad, una conspiración del silencio persiste en esconder la extensión de la violencia». (Radhika Coomaraswamy 1996)

Un silencio que también se relaciona con buen número de estudios antropológicos[25].

Aquí interviene un hecho muy importante para nuestro análisis específico de la sexualidad: el gran cambio que se produjo en los estudios estos últimos años. En primer lugar, la sexualidad se convirtió en un campo de estudio posible[26]. En el transcurso de estas últimas décadas, dos factores contribuyeron a «redescubrir» la sexualidad (Vance 1991) como objeto «legítimo» de estudio y, particularmente, como objeto «legítimo» de estudio antropológico: el crecimiento demográfico y las políticas de población, la crisis vinculada a la pandemia del sida. En torno a esos problemas, aparecidos en un contexto de transformación global, se estableció un debate internacional en el cual los movimientos feministas, gay y lesbianos

---

25 Habría que reflexionar sobre la notable distancia que existe entre

- por una parte, las investigaciones y posiciones de los organismos internacionales como las Naciones Unidas, el ONUSIDA, UNICEF, la OMS, la ILO sobre las relaciones entre los sexos, las discriminaciones sistemáticas, la violencia (especialmente la doméstica) y las torturas a que son sometidas las mujeres a escala mundial y en diferentes países (y que, como lo subrayó más de una vez Radhika Coomaraswamy, gozan del encubrimiento institucional),

- y por otra parte, las posiciones de la Universidad, así como de los medios de comunicación, en los que prevalece muy seguido, aunque felizmente no siempre, el silencio o la indiferencia. ¿Puede considerarse que esto forma parte del encubrimiento institucional que beneficia a la dominación masculina en sus múltiples aspectos ? También nosotros debemos interrogarnos sobre el retraso que tienen los estudios etno-antropológicos en Francia y en Italia, por citar solo esos dos países : muchas veces, no se integra el campo de las relaciones sociales de sexo a las problemáticas teóricas ni a los cursos. Una vez más tenemos que vérnosla aquí con el encubrimiento institucional que sirve el poder de los hombres ; ¿no habría también que leer en ese silencio una práctica de reproducción del poder académico que pasa por una deslegitimación sistemática de ciertas posiciones téoricas y de las personas que las sostienen (Mathieu 1999)?

26 Mientras que antes, como refiere Carol Vance (Vance 1991) respecto a Estados-Unidos, se les desaconsejaba firmemente el campo de la sexualidad a los jóvenes investigadores que querían hacer una carrera académica.

afirmaron con fuerza su presencia política, y así la demarcación entre la investigación académica y el militantismo social y político se fue atenuada progresivamente (Parker, Barbosa, Aggleton 2000: 2). La problemática de las investigaciones sobre la sexualidad se modificó. El enfoque de hoy en día ya no es solo el que antes imperaba: «En el corazón mismo de esta reformulación, una perspectiva construccionista desplaza el interés: no interesan más los actos sexuales de los cuerpos singulares, sino los contextos culturales y sociales en los cuales se practica la sexualidad» (Gagnon y Parker 1995: 12).

Las cuestiones cambian y *se contextualizan*, haciendo que la atención se centre en la relación social entre los miembros de la pareja (y dentro de esa relación social en las diferencias de género, de clase y/o de etnia, de «raza»), por lo tanto en las diferencias de poder y, más precisamente, en las modalidades y posibilidades que tiene cada uno para «negociar» la gestión de las relaciones sexuales (incluso la posibilidad de pedir y obtener el uso del preservativo y de las técnicas de *safer sex*):

> «Así la pregunta 'cuántas veces tuvo Ud. relaciones sexuales durante el último mes' debe articularse con preguntas del tipo: quién tomó la iniciativa, en qué condiciones, alguno de los dos hubiese podido negarse, por qué hizo el amor en ese momento, etc. La manera como fue negociado el acto sexual y como se cerró la negociación, según se ve, depende a menudo de una amenaza de violencia actual o anterior en lo impensado del «orden natural de las cosas» (Gagnon y Parker 1995: 14).

El peso de la violencia estructural se manifiesta tanto en la construcción de una vulnerabilidad a la seropositividad y al sida[27] como en los problemas relacionados con la reproducción y «se torna evidente que *todas las cuestiones relativas al sexo deben ser interpretadas a la luz de las diferencias de poder entre hombres y mujeres*» (ib. : 12, las cursivas son mías).

---

[27] Así en Durban, Sudáfrica, en los suburbios de extrema pobreza, el intercambio económico-sexual se convierte incluso en lo que se llama '*survival sex*', y una muchacha le responde al investigador : "Más vale morir de sida en quince años que morir de hambre en cinco días" (Preston-Whyte, Varga et *al.* 2000). .

Las desigualdades económicas y sociales entre los sexos, que están en la base de las relaciones específicas en el terreno de la sexualidad, cobran un siniestro relieve. Y un creciente número de estudios de campo, realizados tanto en Europa y América del Norte como en África, Asia y América Latina, además de los informes que emanan de las organizaciones internacionales como el ONUSIDA, la OMS y UNICEF, ponen de relieve la importancia determinante y, para la mujeres podría decirse que devastadora, de las relaciones de poder entre los sexos que le dan forma a la sexualidad y el terrible costo potencial y efectivo que éstas tienen para las mujeres.

Los datos más recientes, surgidos de un gran número de investigaciones realizadas en todo el mundo, suministran un cuadro alarmante de la omnipresencia de la violencia, especialmente de la violencia doméstica, que se ejerce sobre las esposas, las concubinas, las hermanas, las empleadas domésticas, las novias y ex-novias[28]. Las prácticas van desde los golpes hasta la violación, desde los malos tratos de todo tipo, físicos y síquicos, hasta la muerte - las estadísticas establecen que del 20 a más del 50% de las mujeres, según los países, sufren maltrato (Heise 1995, UNICEF 2000) [29].

> «A escala mundial, la violencia contra las niñas y las mujeres provoca, según el Banco Mundial, más muertes y discapacidades en el grupo etario de los 15-44 años que el cáncer, la malaria, los accidentes de tránsito e incluso las guerras» (United Nations Population Fund, UNFPA, Population Issues Briefing Kit 2001). También se dispone de las estimaciones del Banco Mundial sobre el costo eco-

---

28 Collier, Rosaldo, Yanagisako (1997: 78) señalan a propósito de la violencia doméstica en U.S.A.: "Estamos ante esta ironía : en nuestra sociedad, el supuesto lugar de sustento y de afecto incondicional es también aquel donde la violencia es más tolerada." En efecto, las sentencias contra personas que cometieron actos de violencia física son más leves si fueron cometidos contra familiares : "en porcentaje, las acciones penales por homicidio contra miembros de la familia son menos numerosas que contra extraños".

29 Aquí solo podemos referirnos de forma muy sintética a algunos de los aspectos de la violencia. La literatura relativa a la violencia contra las mujeres ya es enorme y en expansión continua. Pero, a pesar del desarrollo del conocimiento y de la conciencia sobre la violencia contra las mujeres, y a pesar de la introducción de modificaciones en el derecho, inclusive en el derecho internacional (por ejemplo sobre los crímenes de guerra contra las mujeres), en realidad muy pocas cosas han cambiado para las mujeres en el capítulo de la violencia. Por otra parte, las convenciones internacionales continúan siendo en su mayoría letra muerta en los Estados que las firmaron.

nómico de la violencia contra las mujeres. Este «considera que, en los países industrializados, las agresiones y la violencia sexual hipotecan casi *un año de salud de cada cinco, de las mujeres entre 15 y 44 años*. Se estima asimismo que, en Estados Unidos, los empleadores pagan 4 billones de dólares al año por el ausentismo, el incremento de los gastos de salud, el aumento del turn-over y la baja de la productividad» (UNFPA 2000, las cursivas son mías). También existen estimaciones muy elevadas para Canadá y otros países industrializados. Es uno de los altísimos costos de una dominación que nunca está totalmente asegurada.

Además, el miedo a la violencia, la amenaza de violencia no condicionan exclusivamente a las mujeres que la sufrieron directamente[30].

Quiero detenerme ahora en un aspecto de la violencia, el que «organiza» el campo de la sexualidad[31] (y no solo de ella). Hay que considerar dos aspectos de la violencia: en apariencia puede ser individual (o a veces ejercida en grupo) y tener a una sola mujer como objeto[32] ; pero al mismo tiempo es un instrumento de terror para todas las demás. La violación puede asimismo tomar las formas más brutales, como la violación colectiva ampliamente practicada en diversas regiones del Pacífico y en otros lugares (Salomon 2000, 2003), que los hombres designan con términos (el *konvoi*, Fidji ; le *relais,* la *chaîne*, Nueva Caledonia ; el *singel fail*, Papuasia Nueva Guinea, o bien la *tournante,* suburbios de París) que muestran que, para ellos, se trata de un juego - «Es un

---

30 A propósito de la presencia de la amenaza en las relaciones entre los sexos, Mila Busoni (2001), citando con toda razón el texto clásico de Orlando Patterson, *Slavery and Social Death* (1982), escribe: "La eficacia de la amenaza para mantener la autoridad y el poder es igual, si no superior, a la de la violencia manifiesta y actuada, ya que incide sobre el comportamiento, la percepción y la auto-estima en la persona que la sufre."

31 Sobre la violencia en la domesticación de las mujeres para una sexualidad de reproducción, el aprendizaje forzado del coito, la obligación del deber conyugal, cf. también Tabet 1985 (1998).

32 En regiones muy pobres de Sudáfrica, en Gauteng, por ejemplo, el derecho que tienen los hombres a las prestaciones sexuales de las mujeres es de tal calibre que, en los bares, el solo hecho de aceptar una cerveza implica que la mujer no puede sustraerse al "intercambio". Si ella se niega, se la obliga, incluso por la fuerza y ante los otros clientes, a soportar el coito (Wojcicki 2002) – y esto ni siquiera se considera violación. Véase también la investigación realizada en Papuasia Nueva Guinea por Hammar (1992).

juego de hombres», declaran en efecto. El *gang rape* es un tipo de violencia bien conocida en U.S.A., así como en Europa y en otros países[33].

Pero no olvidemos la difusión de las formas más comunes de este tipo de violencia, que no son agresiones cometidas por extranjeros: las que suceden en el interior de la familia. Es sabido por ejemplo que, incluso en el caso de violencia sexual en niñas pequeñas, se trata en su mayoría de hechos ocurridos en el entorno directo, familiar, de las víctimas. Y la violencia sexual puede manifestarse mediante una serie de presiones, acosos, amenazas, chantajes afectivos o de otro tipo, o hasta por golpes y violencias físicas[34]. La violación conyugal (o violación doméstica, etc.) es la violación más ampliamente practicada y, según las sociedades, puede ser abiertamente aprobada y justificada, o al menos tolerada. Esta imposición y esta violencia tienen fuerte incidencia en las mujeres y su sexualidad (y les impiden protegerse no solo de los embarazos no deseados, sino también de las enfermedades de transmisión sexual y, en la actualidad, del riesgo de muerte por sida)[35].

La mutilaciones sexuales –de la clitoridectomía a la infibulación– constituyen otra forma gravísima, socialmente legitimada, y podría decirse institucionalizada, de tortura y violencia. Debemos definir las mutilaciones genitales femeninas (y asimismo la violación individual y en grupo) como violencia sexual, violencia de género – es decir violencia contra las mujeres en tanto clase. Una violencia que, en este caso, se "especializa" y apunta, con la mutilación de la vulva, a la extirpación radical de la sexualidad de las mujeres, a su completa subordinación al orden y al uso masculinos. Que la

---

33 Entre las formas de *gang rape*, se cuenta la violación colectiva "étnica" durante las guerras, la violación política como tortura o represalia (cf. también sus formas "tradicionales" entre los Mehinaku en Gregor 1985), y además la violación apenas enmascarada de las niñas y las mujeres en los campos de refugiados, por ejemplo en Burundi y en otras regiones de África afectadas por la guerra. Y la lista puede llegar a ser infinita.

34 Cf. Holland, Ramazanoglu et *al.* 1998 que muestran un *continuo* en el uso de la coacción y de la presión, que va de la presión psicológica, el chantaje afectivo etc., a la violencia física y la violación. Y cf.Tabet 1985 (1998).

35 Véase la extraordinaria investigación del Papua New Guinea Institute of Medical Research (The National Sex and Reproduction Research Team and Carol Jenkins, 1994). Le agradezo a Christine Salomon que me procuró ese documento.

práctica de las mutilaciones genitales femeninas esté arraigada en la dominación masculina y vinculada a ella, lo demuestran la dificultad y lentitud de las tentativas para su abolición (aun cuando están apoyadas por los gobiernos nacionales y las leyes) – y esto, a pesar de los peligros y efectos desastrosos perfectamente conocidos para la salud de las mujeres que sufrieron esas operaciones[36]. La violencia aparece por lo tanto en el ámbito mismo de la sexualidad «... como uno de los mecanismos sociales esenciales por medio del cual se obliga a las mujeres a ocupar una posición subordinada con respecto a los hombres» (Coomaraswamy 1996).

6. El conocimiento

> Cuando la discriminación de hecho contra las mujeres refleja la influencia de valores tradicionales masculinos –bajo la cual podrían encontrarse las propias madres–, lo necesario para las mujeres no es solo la libertad de actuar, sino también la libertad de pensar –su capacidad y determinación para cuestionar los valores establecidos. (Amartya Sen 2001)

El otro mecanismo fundamental consiste en impedir que las mujeres accedan al conocimiento o en limitarles el acceso al mismo. [37]

Es un hecho bien conocido que los dominantes buscan –y sobre todo que, en el pasado, buscaron con éxito– excluir del saber a las clases y grupos dominados. En diferentes sociedades, se han realizado extraordinarios esfuerzos para conservar el monopolio del saber. Se trata de un trabajo sin fin porque su total realización es imposible (y contra-producente). Y, al mismo tiempo, como la violencia, es un trabajo indispensable al mantenimiento del poder ; por todos los medios, se ha tendido, y a menudo se sigue haciéndolo, a bloquear el conocimiento, la experimentación y la imaginación de

[36] La bibliografía sobre las FGM, *female genital mutilations*, es hoy en día muy abundante. Me limito a indicar a Hosken 1982 y Hicks 1993. Para una discusión sobre las posiciones político-ideológicas relativas a las mutilaciones sexuales, cf. también Mathieu 1994.

[37] Me limito a recordar la diferencia más evidente, hoy bien conocida, entre hombres y mujeres, la educación : según algunas estimaciones, en el mundo hay 960 millones de adultos analfabetos de los cuales dos tercios son mujeres, y 130 millones de niños no escolarizados en la enseñanza primaria y, también en este caso, dos tercios de ellos son niñas (UNFPA 2001).

las mujeres en todos los campos, ya sea la tecnología[38], el arte, la filosofía, la religión o la ciencia. Pero, si el conocimiento y la imaginación son aplastados, ¿cómo, por qué medios las mujeres pueden pensar el cambio y la utopía e imaginar que para ellas, *para ellas también*, "otro mundo es posible»?

La diferencia de poder entre hombres y mujeres determina, también en el terreno de la sexualidad, un acceso diferencial al conocimiento[39]. Examinemos brevemente algunos de estos aspectos. Sin duda, la práctica de las mutilaciones genitales que afecta a millones de mujeres anula o, en todo caso, compromete gravemente la condición primordial para hablar del conocimiento de la sexualidad y de la exploración del deseo[40]. Se alcanzan o se apunta a los mismos resultados a través de otras formas de violencia sexual (tanto físicas como psíquicas) como la violación, o de condicionamiento y represión mentales, mutilaciones psíquicas puras y simples por cuya causa a millones de mujeres les es imposible tener una sexualidad propia.

El acceso diferencial al conocimiento de su propio cuerpo y de su propia sexualidad constituye, incluso en sociedades que no practican las mutilaciones genitales[41], el otro modo de invalidación de las mujeres y de su sexualidad. Tenemos pues que examinar bajo qué forma existe esta diferencia y lo que significa para la sexualidad de las mujeres.

---

38 Cf. también Tabet 1979.

39 Cf. Mathieu 1985, cuyo apasionante análisis sobre la conciencia dominada y "mediatizada" podría ser enteramente aprovechado en el campo específico de la sexualidad.

40 Que sean las propias mujeres quienes efectuan las operaciones o apoyan esas prácticas no atenúa en nada la violencia de género que está en la base de la misma; tal hecho debería más bien desarrollar la conciencia de la radicalidad de la violencia que sufren las mujeres, violencia y coerción tanto psíquicas e intelectuales como físicas.

41 Pero no olvidemos que la tentación de extirpar materialmente y por medio de la violencia la posibilidad de placer de las mujeres también tuvo una historia europea y americana, cuando se quemaba con un hierro al rojo vivo el clítoris de mujeres y niñas que presentaban "trastornos nerviosos" a fin de "curarlas" de su enfermedad y de su vicio. Se incluía entre los diversos "trastornos nerviosos" el deseo de irse de la casa, el interés por lo nuevo, la agitación y, para las mujeres casadas, "la aversión hacia las relaciones conyugales". La última clitoridectomía efectuada con el objetivo de "corregir trastornos emocionales" que conocemos le fue practicada en 1940 en Estados Unidos a una niñita de 5 años (cf. Sheehan 1997).

La desigualdad de conocimientos entre hombres y mujeres y el no-conocimiento femenino parecen un hecho general, en todo caso de amplísima difusión. Se encuentran muchos ejemplos en las investigaciones que llevan a cabo el I.C.R.W. y ONUSIDA en decenas de países. Otras investigaciones serían por otra parte más que oportunas. Esta disparidad en el saber se verifica incluso en los registros aparentemente más simples, como la conformación de los órganos genitales externos. Es lo que muestra la experiencia de cientos de talleres nocturnos, en San Pablo, Brasil, dirigidos a miles de jóvenes (*teenagers*) de ambos sexos, en el marco de un proyecto de prevención del sida (Paiva 2000).

Esos talleres, inspirados de los principios de la pedagogía de la liberación de Paulo Freire, se proponían favorecer la toma de conciencia, decodificar las formas en las que el contexto socio-cultural y los «scripts» sexuados inconscientes regulan la sexualidad ; y sobre todo construir un «*sujeito sexual*[42], un sujeto sexual capaz de manejar su propia vida sexual, de no aceptar las reglas sociales como «naturales», sino por el contrario de adquirir la capacidad de decir "no" y de lograr que ese «no» sea respetado, y de explorar o no su propia sexualidad con independencia de la iniciativa de su pareja, de conseguir técnicas y medios de *safe sex,* etc. Esos talleres daban lugar a discusiones, a simulaciones de determinadas situaciones. Los alumnos moldeaban con plastilina figuras masculinas y femeninas completas, con los órganos reproductores y partes del cuerpo, sexuales o no (senos, nalgas, lenguas, manos, vulvas, penes, bocas etc.). A partir de esas representaciones y de las discusiones que provocaban, los jóvenes «aprendían a qué punto su conocimiento de su cuerpo estaba marcado por su pertenencia de sexo y cuántas cosas no sabían». De sus comentarios, se desprendía que «*los hombres debían supuestamente saber todo sobre el placer, inclusive los caminos para el placer femenino – y efectivamente los hombres conocían más sobre la vulva que la mayoría de las mujeres*» (ib.: 224, las cursivas son mías). Paiva pone de relieve el hecho de que los adolescentes, a la par que manifiestan una viva curiosidad, el deseo de conocimien-

[42] En la tradición brasilera, señala Paiva (ib.), el concepto de *"sujeito"* integra la noción de ciudadanía.

tos y la disponibilidad para adquirirlos, conocen poco su propio cuerpo. El propio lenguaje empleado para describir los modelados del pene y de la vulva era diferente según el sexo de los locutores: los varones usaban palabras vulgares («*street names*») para designar los órganos, con connotaciones agresivas (del tipo de palo, pistola) ; las muchachas usaban palabras del lenguaje familiar infantil. El trabajo realizado en esos talleres muestra también que, de todas formas, las mujeres deben aparentar que no saben, y que la única capacidad que debe tener una muchacha es la de aceptar o rechazar a una pareja: «Lo único que necesita saber una joven es decirle 'sí' o 'no' a 'tal ' pretendiente o a 'tal' otro», dado que la gestión de la relación, su desarrollo y el conocimiento de la sexualidad están reservados a los varones.

También recientemente, en Brasil, esa falta de conocimiento del propio cuerpo aparece en una interesante investigación sobre la gestión social de la reproducción, según la clase, la raza y el sexo, realizada por Valeria Ribeiro Corossacz (2004a, 2004b) en un hospital público de Río de Janeiro.

A las mujeres que concurren a los cursos de preparación previstos para las que eligieron la esterilización como método contraceptivo, o a las mujeres que asisten al curso muy similar de planificación familiar, se les enseñan nociones de "anatomía y fisiología del aparato reproductivo masculino y femenino". Se les muestra "el dibujo de una mujer desnuda, sentada con las piernas abierta y mirándose en un espejo que tiene en la mano. Del otro lado de la hoja, un dibujo representa la vagina". El instructor comenta: "Muchas de las mujeres que vienen aquí no se conocen, no conocen la anatomía externa de su aparato reproductor. {...} ¿Alguien oyó hablar de esto? {muestra el clítoris}, ¿No?". Continúa designando otras partes de la vulva. Una mujer interviene: "¡¡¡Tuve ocho hijos y nunca había asistido a algo así, nunca había visto

algo semejante!!! Nunca antes había oído hablar de esto." Y, por supuesto, no se trata de un caso aislado, es lo general[43].

Citemos otro ejemplo proveniente de Costa de Marfil (retomando la investigación de Giulia Almagioni sobre los Alui). Volvemos a encontrar la situación de desigualdad de acceso de los sexos al conocimiento:

En los Alui, "no hay transmisión explícita del saber sexual entre las generaciones ni ninguna forma de preparación: es el hombre quien enseña, quien dirige". En efecto, "la muchacha no tiene que saber nada antes, aprende cuando conoce al primer muchacho; "el muchacho que la eligió es quien la inicia", como dicen las mujeres entrevistadas. Sin duda, es una representación ideológica y normativa de la sexualidad, pero muestra "la presencia de una relación precisa de poder en las relaciones sexuales hasta en la **f**ase de su aprendizaje, una **e**structura jerárquica que es intrínseca {...} a la propia manera de pensar la sexualidad en la cultura Alui" (Almagioni 1995-1996: 113 ss.).

La información que, en muchísimas sociedades, las adolescentes reciben de los adultos se refiere a lo sumo a sus capacidades reproductivas y se reduce casi únicamente a advertirles sobre los «peligros» del sexo. Michelle Fine (1988) analiza la educación sexual en la escuela pública norteamericana:

> «Los discursos autorizados sobre la sexualidad definen lo que es *safe*, lo que es tabú, y lo que no se debe decir.» Y también : «Se les sigue enseñando a las mujeres jóvenes a temer y a prohibirse explorar solas su deseo ; tal contexto les da pocas posibilidades de criticar las relaciones de sexo o los arreglos sexuales." La línea tipo de educación sexual se resume en una pequeña cantidad de rasgos : la adolescente es considerada como víctima potencial o como objeto de la sexualidad masculina más que como sujeto sexual de pleno derecho; se privilegia la heterosexualidad conyugal con respecto a otras prácticas sexuales,

[43] Ribeiro Corossacz señala que, en el curso, junto con "el escaso conocimiento que tienen las mujeres de su cuerpo y de su sexo", aparece una dimensión de clase : "la actitud ante esa 'ignorancia' de quien en ese momento representa el saber {el instructor}". Durante los cursos, se ve cómo se va implantando la medicalización de la sexualidad y de los métodos contraceptivos, y se ve aflorar "el conjunto de ideas sobre las sexualidades masculina y femenina que no provienen, en rigor, del saber médico", sino más bien de la "ideología sexual brasilera".

insistiendo sobre el auto-control, sobre la moralidad individual, la abstinencia, la resistencia a la tentación y la castidad antes del casamiento; solo en esto las mujeres son consideradas como sujetos aptos para decidir. La escuela autoriza y práctica *la eliminación total del discurso sobre el deseo y sobre el placer de las mujeres en la sexualidad*[44].

Los países europeos ofrecen situaciones similares. En una investigación realizada con adolescentes varones y mujeres de 16 a 21 años en Londres y Manchester, las adolescentes

> «... manifestaban que no disponían de ninguna educación formal o informal sobre los placeres físicos del sexo o sobre las potencialidades de su propio deseo (...) El contraste con la manera como los muchachos aprendían las cosas del sexo era sorprendente. Mientras que a las muchachas se las educaba en proteger su reputación y en protegerse ellas mismas del peligro, a los muchachos se les enseñaba que los verdaderos hombres son agentes conscientes en la búsqueda del placer sexual» (Holland, Ramazanoglu et al. 1998 : 7).

La coacción social ejerce una fuerte influencia sobre los comportamientos de las mujeres en las más diversas sociedades, con el tipo normativo de la joven seria, inocente, que no sabe nada de sexo y espera que el hombre tome la iniciativa, opuesto al tipo de la muchacha estigmatizada como «puta», la muchacha que sabe y decide. La prohibición más o menos rigurosa, impuesta desde la primera infancia, de conocer y explorar su propio cuerpo (recuérdese que, en Europa por ejemplo, se tolera que el varoncito se toque el sexo y juegue con él, pero no que la niñita haga lo mismo) constituye un elemento esencial en el modelado de la sexualidad femenina, y excede en mucho la cuestión de la virginidad. Se trata de un punto crucial ya que atañe al condicionamiento global de la sexualidad. En

[44] Lo que no significa una total ausencia de dicho discurso entre las adolescentes, como bien lo muestran Fine y la investigación inglesa de la cual hablé anteriormente, pero ilustra las condiciones desfavorables y los duros obstáculos que se le ponen, social e institucionalmente, a la autonomía de las jóvenes, a su capacidad de conocimiento y por lo tanto finalmente de gestión de sí. Y como lo recuerdan sin cesar las organizaciones internacionales, este estado de hecho tiene graves consecuencias, tanto en el plano de los embarazos de adolescentes como en el de las enfermedades de transmisión sexual, en primer lugar el sida. Y cf. también Zavella 1997 sobre la educación sexual de las muchachas chicanas/mejicanas.

efecto, en muchas sociedades, la adolescente *no debe* saber nada, no debe tener un deseo propio[45]. Espera que su marido (o, en otras sociedades, la primera pareja) le enseñe todo. De hecho,para retomar la incisiva formulación de Colette Guillaumin (1992: 52 ss.) :

> "La falta (de deseo, de iniciativa) remite al hecho de que ideológicamente las mujeres SON sexo, todas enteras sexo y utilizadas en ese sentido. (...) La mujer es sexo, pero no posee un sexo: un sexo no posee un sí mismo. Los hombres no son sexo, pero poseen uno (...).(...) las mujeres no son seres humanos que tienen, entre otros caracteres, un sexo: ellas *son* siempre, directamente, *sexo*. El universo objetal, la negación feroz de que ellas puedan ser otra cosa que sexo, es la negación de que ellas pueden tener un sexo, ser sexuadas."

Por consiguiente, no es sorprendente que para las adolescentes «lo importante en los encuentros sexuales es adelantarse a las necesidades y deseos de los hombres» (Holland, Ramazanoglu et al. 1998: 7). Aquí tenemos un ejemplo (que también muestra el costo de esta situación para las adolescentes) sacado de la entrevista a una muchacha de 17 años:

> "La chica no dice nada... porque... Ud. sabe, el rol del muchacho es hablar de ese tipo de cosas... (...) Se cree que el lugar de la chica es justo soportar, o algo así, el muchacho pide y pide y pide y después la chica, justo, cede para terminar, y dice de acuerdo, bueno. Algo así. (...) Sí, para terminar ella dice sí y después todo va bien, todo, el muchacho está verdaderamente feliz, se pone verdaderamente feliz. Y ella, al día siguiente, está deprimida, se supone que pasa así» (Holland, Ramazanoglu et al. 1998: 91).

Cuando se le pregunta lo que espera del sexo, otra muchacha de 19 años responde:

> « (...) lo esencial, para mí, es que quiero – quiero hacerlo feliz, quiero - yo - yo creo, sabe, quiero hacer todo por él, sabe, le pegunto '¿hay algo que pueda hacer por ti ?' (...) si puedo hacerlo –

[45] A esto se le agrega el condicionamiento producido por mensajes contradictorios e inhibitorios, un verdadero *double bind* (Mathieu 1985) en el que las muchachas están acorraladas.

quiero decir cuando él llega realmente al orgasmo, para mí, eso – es más importante que todo - (...) y me da un sentimiento formidable, pienso que es verdaderamente genial. Pero no, verdaderamente me da lo mismo si, por ejemplo, yo no tengo orgasmo, me da totalmente lo mismo» (*ib.*: 121).

Se carece de la posibilidad de expresar el propio deseo, pero más aún – ya que en el ser humano la sexualidad y el deseo no son un dato dado sino un objeto en construcción – de la posibilidad de conocerlo, de elaborarlo, de imaginarlo. Junto a los otros factores determinantes que son la violencia, la subordinación y la dependencia, las limitaciones impuestas a las mujeres en el conocimiento de su propio cuerpo producen una definición considerablemente reducida de la sexualidad. La sexualidad, es «el acto sexual», el coito *sin más*[46], fuera del cual parecería que no hay sexualidad.

Manifiestamente, la carencia en el conocimiento y la elaboración va acompañada de una carencia en el lenguaje. O, mejor dicho, es una presencia abrumadora: el espacio del discurso está ocupado por un solo tipo de lenguaje, el lenguaje masculino - lenguaje de dominante que expresa dominación: "Las metáforas y registros semánticos utilizados para describir los actos heterosexuales en diversas culturas, especialmente occidentales y latinoamericanas, muestran cómo la dominación de género estructura de manera universal pero no uniforme la percepción de la sexualidad física" (Bozon 1999: 3). Y, al mismo tiempo, en correlación con esa imposición de

[46] Y cfr. Lieber M., E. Hertz y J. Dahinden J. (2010: 16-19) que describen los efectos de concepciones de este tipo en la investigación. Al criticar la falta de análisis del trabajo sexual en ciencias sociales, ellas muestran cómo esto se vincula con una representación sexista fundamental que considera pasivas a las mujeres ante y en el acto sexual y de hecho reduce las relaciones sexuales al coito " que supuestamente encuentra su justificación en la naturaleza humana y en la necesidad de reproducción". Para esta representación sexista, "el "trabajo de sexo" realizado por las mujeres en la prostitución no puede ser verdaderamente un "trabajo", pues solamente penetrar representaría una forma de hacer, con el gasto de energía que está asociado a eso; hacerse penetrar sería no "hacer" absolutamente nada".

la palabra dominante, y en correlación asimismo con la prohibición de conocimiento: la ausencia de la palabra de las mujeres[47].

Partiendo de los materiales proporcionados por el estudio sobre la sexualidad en Francia, Bozon (1999) señala la dificultad que tienen las mujeres en disponer de palabras para «aludir a sus prácticas sexuales». De tal forma, una muchacha no logra, incluso diez años después, describir su primera relación en términos concretos: «Estaba con un muchacho que no supo cuidarme y ... a mí, a mi sensibilidad y que fue hasta el final... sin tomar realmente precauciones y... después duele mucho, en fin moralmente.» Descripción eufemística que difícilmente haría un muchacho. Para las mujeres, el «desarrollo de la relación y el displacer físico no pueden decirse legítimamente más que en términos morales y relacionales». Encontramos un cuadro muy semejante en el estudio sobre los jóvenes de Londres y Manchester : respecto a la sexualidad física, los muchachos disponen de un lenguaje que se considera inapropiado para las muchachas ; por el contrario, éstas solo usan

> "un lenguaje respetable y romántico que no les permitía expresar los objetivos prácticos de la sexualidad, su propio sufrimiento o su placer en el contacto corporal. *Lo esencial del lenguaje femenino sobre el sexo estaba hecho de silencios»* (Holland, Ramazanoglu et al.1998: 7, las cursivas son mías).

---

47 A propósito de eso, algunos autores hablan de "mutilación genital psíquica" con "consecuencias patógenas": sería el efecto, no solo del desconocimiento en general, sino también de la casi ausencia de términos que, en el lenguaje corriente, designen los órganos genitales femeninos -- en particular los órganos genitales externos y sus diferentes elementos. Términos científicos como "vulva", no son comprendidos, no existe consenso sobre su significado, y además parecen impronunciables. La imprecisión, la vaguedad, el eufemismo serían las caracteristicas principales (a las cuales el lenguaje masculino puede agregarle expresiones de asco o de horror, como en la expresión "le chat noir égorgé", el gato negro degollado) de los nombres que designan al sexo de las mujeres. Esto revela "un contexto cultural en el que los órganos genitales femeninos están conceptualmente ausentes, o son percibidos negativamente". La conclusión de esta investigación realizada en cinco universidades inglesas (cf. Braun y Kitzinger 2001) es evidente: "Un lenguaje que no les permite a las mujeres hablar de las diferentes partes de los órganos genitales, o concebir que éstos están formados por diferentes partes, les estaría impidiendo constantemente inscribir los órganos genitales femeninos en su imagen corporal."..

7. La gran estafa

"Una cultura machista del período jurásico impregna todavía, como si fuera un virus, la totalidad de nuestro tejido social" (Cândido Grzybowski). En el centro, se sitúa la sexualidad, con el intercambio económico-sexual. Es un campo revelador y explosivo. Si otro mundo puede ver la luz, eso dependerá en gran parte de cómo se afronte el nudo de las relaciones entre los sexos.

Recordemos la pregunta que formulábamos al comienzo de este texto: ¿por qué el hombre más pobre puede pagarse el servicio sexual de la mujer más pobre, mientras que la mujer no solo no puede pagarse servicios sexuales, sino que ni siquiera tiene derecho a su propia sexualidad; y encima, puede ocurrir que su trabajo le permita a su hombre pagarse otras distracciones y otros servicios sexuales ?

Relacionemos algunos elementos conocidos:

1. en el mundo entero, hay una *concentración absoluta o casi absoluta de las riquezas* en manos de los hombres;

2. las mujeres realizan *mucho más de la mitad de las horas de trabajo;*

3. la *"dependencia económica"* de las mujeres es endémica;

4. *el intercambio económico-sexual es una constante* en las relaciones entre los sexos.

¿Cuál es la relación entre esos elementos?

Con el intercambio económico-sexual, nos encontramos ante una gigantesca estafa basada en la más compleja, la más sólida y la más durable de las relaciones de clase de toda la historia humana, la relación entre hombres y mujeres. Una estafa siempre vigente en nuestros días.

Los elementos que concurren solidariamente a la construcción de esa relación de clase son, en el plano económico, elementos simples pero de importancia incalculable : la división sexual del trabajo y el acceso diferenciado de las mujeres y de los hombres a los recursos, a los medios de producción y al conocimiento en las

sociedades estudiadas, con la brecha técnica que se produce entre hombres y mujeres (Tabet 1979) y, en la historia de las sociedades capitalistas, entre otras, las diferencias de salarios y el trabajo doméstico gratuito de las mujeres[48].

En este sistema, las mujeres realizan una cantidad de trabajo absolutamente desproporcionada. El sobretrabajo de las mujeres les da a los hombres la posibilidad de acumular recursos[49] - con, entre otras consecuencias, la actual concentración de las riquezas mundiales en manos masculinas - y, por consiguiente, el acceso y «el derecho» al servicio sexual de las mujeres. Por otra parte, la apropiación sexual del cuerpo de las mujeres (la expropiación de su propia sexualidad), realizada incluso por medio de la violencia y del sistemático obstáculo al conocimiento, se vuelve la base y el instrumento de la apropiación de su trabajo.

Puede plantearse la hipótesis de que es el excesivo trabajo de las mujeres lo que, unido a la disparidad económica (y técnica) que existe entre hombres y mujeres, ha posibilitado, ya desde las sociedades tecnológicamente más simples, el intercambio económico-sexual. Este excesivo trabajo de las mujeres es también la condición para que los hombres accedan a un exceso de tiempo libre, *base determinante para el saber y la creación.*

El intercambio económico-sexual constituye entonces, podría decirse, la bisagra de la relación de clase entre hombres y mujeres, una relación subyacente y articulada con los sistemas sociales y económicos más diversos y que, sin embargo, constituye su base. Un sistema diversificado, poderoso y al mismo tiempo de una extraordinaria compacidad. Nos encontramos frente a una relación global que une opresión sexual, limitación del conocimiento y explotación económica.

Se dice que "las mujeres están hechas para tener hijos", "las mujeres solo tienen su sexo para vivir": por lo tanto es normal que

---

[48] Entre los numerosos análisis feministas sobre estas cuestiones, solo citaré los trabajos de Christine Delphy (1999, 2001) sobre el modo de producción domestica y el patriarcado, los de Colette Guillaumin (1992, 1995) sobre la apropiación de las mujeres, así como los trabajos de antropología de los sexos de Nicole-Claude Mathieu (1985, 1991,1998, 1999).

[49] Christine Delphy (comunicación personal) ve en ese proceso algo similar al proceso de la acumulación primitiva.

dependan de los hombres. Como en un truco de prestidigitación, desaparece el trabajo de las mujeres acaparado por los hombres; lo que se oculta, es la expropiación que ellas sufren de los recursos y medios de producción y, por una radical transformación ideológica de la realidad, la dominación y la explotación aparecen como evidencias, derivadas de la "naturaleza" diferente de los dos sexos. Un doble engaño se perfila detrás de las relaciones de clase que les dan a los hombres, en cada sociedad, el poder económico, jurídico y político.

Al igual que los obreros de Nimes a quienes, en 1844, Flora Tristan no lograba «hacerles comprender lo que era constituir la clase obrera» y le decían: «Pero, es necesario que haya ricos para que los pobres trabajen, si no ¿cómo vivirían los pobres?»[50] -, las mujeres, para vivir, no pueden arreglárselas sin la "ayuda" de los hombres. El círculo de violencia y de explotación, de anulación intelectual y física de las mujeres se cierra sobre esta estafa, sobre este singular y tan amargo engaño, específico de las relaciones de género.

Traducción Marta Huertas

Bibliografía

Agustin L. 2005. "The cultural study of commercial sex", *Sexualities*, N.8 (5): 618-631.

Almagioni G. 1995-1996. *La gestione sociale della fecondità in una società dell'Africa Occidentale.* Tesis di laurea. Universidad de Siena, Facultad de Letras y Filosofía.

Nathalie Bajos N., Bozon M. Beltzer N. (dir.) 2008. *Enquête sur la sexualité en France. Pratiques, genre et santé*, Paris: La Découverte.

Benabou E. 1987. *La prostitution et la police des moeurs au XVIII siècle.* Paris: Perrin.

Bloch M. 1989. "The symbolism of money in Imerina". In J. Parry & M. Bloch, *Money and the morality of exchange*: 165-190. Cambridge - Nueva York: Cambridge University Press.

[50] Flora Tristan 1973, *Le Tour de France. Journal 1843-1844*, Paris, Maspéro-La Découverte : 112. Le agradezco a Colette Guillaumin que me señaló este pasaje.

Bozon M. 1999. "Les significations sociales des actes sexuels". *Actes de la recherche en sciences sociales*, 128.

Braun V. & C. Kitzinger 2001. " "Snatch", "Hole", or "Honey-pot"? Semantic Categories and the Problem of Non-specificity in Female Genital Slang", *Journal of Sex Research*, Mayo, 2001.

Busoni M. 2001. *Il valore delle spose*. Roma, Meltemi.

Collier J., Rosaldo M. Z., Yanagisako S. 1997. "Is there a family? New Anthropological Views". In Lancaster R. N. & M. di Leonardo eds., *The Gender/Sexuality Reader: Culture, History, Political Economy*: 71-81. Nueva York y Londres: Routledge.

Coomaraswamy R. 1996. *Report of the Special Rapporteur on violence against women, its causes and consequences, Ms. Radhika Coomaraswamy, submitted in accordance with Commission on Human Rights resolution1995/85.* O.N.U., ECOSOC, Comisión de Derechos Humanos, 6 Febrero 1996, E/CN.4/1996/53.

Coomaraswamy R. 2000. *Report of the Special Rapporteur on violence against women, its causes and consequences, Ms. Radhika Coomaraswamy, on trafficking in women, women's migration and violence against women, submitted in accordance with Commission on Human Rights resolution 1997/44.* O.N.U., ECOSOC, Comisión de Derechos Humanos, 29 Febrero 2000, E/CN.4/2000/68.

Coomaraswamy R. 2003. *Integration of the Human Rights of Women and the Gender Perspective Violence against Women, Statement by Ms. Radhika Coomaraswamy Special Rapporteur on Violence against Women, its Causes and Consequences.* O.N.U., ECOSOC, Comisión de Derechos Humanos, sesión 59, 9 Abril 2003.

Counts D. Ayers, J. K. Brown & J. C. Campbell eds. 1999. *To Have and to Hit. Cultural Perspectives on Wife Beating.* Urbana y Chicago: University of Illinois Press. 2da. edición.

Delphy C. 1974. «Mariage et divorce, l'impasse à double face». *Les Temps Modernes*, mayo 1974 . (en Delphy 199**8**).

Delphy C. 1998. *L'Ennémi principal. Vol. 1. Economie politique du patriarcat*. Paris: Syllepse.

Delphy C. 2001. *L'Ennémi principal. Vol. 2. Penser le genre*. Paris: Syllepse.

De Zalduondo B. & J. M. Bernard 1995. " Meanings and Consequences of Sexual-Economic Exchange: Gender, Poverty and Sexual Risk Behavior in Urban Haiti". In R. G. Parker and J. H. Gagnon eds., *Conceiving Sexuality: Approaches to Sex Research in a Postmodern World*: 157-180. Nueva York y Londres: Routledge.

di Leonardo M. 1998. *Exotics at Home. Anthropologies, Others, American Modernity.* Chicago y Londres: University of Chicago Press.

Echard N. 1985. "Même la viande est vendue avec le sang. De la sexualité des femmes, un exemple". In Mathieu N.-C. ed., *L'Arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*": 37-60. Paris: Editions E.H.E.S.S.

El Dawla Aida Seif, Amal Abdel Hadi & Nadia Abdel Wahab 1998. "Women's Wit Over Men's. Trade-offs and Strategic Accomodations in Egyptian women's Reproductive Lives". In Rosalind Petchesky & Karen Judd, *Negotiating Reproductive Rights. Women's Perspectives Across Countries and Cultures*: 69-107. Londres y Nueva York: Zed Books.

Enloe C. 2000. *Bananas, Beaches and Bases. Making Feminist Sense of International Politics.* Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press.

Fine M. 1988. "Sexuality, Schooling, and Adolescent Females: The Missing Discourse of Desire". *Harvard Educational Review*, 58 1: 29-53.

Gagnon J. H. & R. G. Parker 1995. "Conceiving Sexuality". In R. G. Parker & J. H. Gagnon eds.. *Conceiving Sexuality: Approaches to Sex Research in a Postmodern World*: 3-16. Nueva York y Londres: Routledge.

Grange Omokaro F. 2009. "Feminices et masculinités bamakoises en temps de globalization", *Autrepart*, 49: 189-204.

Gregor Th. 1985. *Anxious Pleasures. The Sexual Lives of an Amazonian People.* Chicago & Londres: The University of Chicago Press.

Guillaumin C. 1992. *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'Idée de Nature.* Paris: Coté- femmes.

Guillaumin C. 1995. *Racism, Sexism, Power and Ideology.* Londres – Nueva York: Routledge.

HAMMAR L. 1992. "Sexual Transactions On Daru: With Some Observations On The Ethnographic Enterprise". *Research in Melanesia,* 16: 21-54.

HANS M.-F. 1988. *Les Femmes et l'Argent. Histoire d'une conquête.* Paris: Grasset.

HASDAY JILL ELAINE 2005. «Intimacy and Economic Exchange », *Harvard Law Review*, 119: *491-530.*

HEISE L. L. 1995. "Violence, Sexuality, and Women's Lives". In R. G. Parker & J. H. Gagnon eds. *Conceiving Sexuality: Approaches to Sex Research in a Postmodern World*: 109-133. Nueva York y Londres: Routledge.

HICKS E.K 1993. *Infibulation. Female Mutilation in Islamic Northeastern Africa.* Nuevo Brunswick– Londres : Transaction Publishers.

HOLLAND J., C RAMAZANOGLU, ET AL.. 1998. *The Male in the Head. Young people, Heterosexuality and Power.* Londres: The Tufnell Press.

HOSKEN F. 1982. *The Hosken Report: Genital and Sexual Mutilation of Females.* Lexington

KARRAS R. MAZO 1996. *Common Women. Prostitution and Sexuality in Medieval England.* Oxford: Oxford University Press.

KENSINGER K.M. 1984. " Sex and Food : Reciprocity in Cashinahua Society ", *Working Papers on South American Indians*, 5 " Sexual Ideologies in Lowland South America ".

KULICK D. 1998. *Travesti. Sex, Gender, and Culture among Brazilian Transgendered Prostitutes.* Chicago y Londres: University of Chicago Press.

LABBY D. 1976. *The Demystification of Yap: Culture on a Micronesian Island.* Chicago, Londres: University of Chicago Press.

LAW L. 1997. "A Matter of "Choice": Discourses on Prostitution in the Philippines" in L. Manderson & M. Jolly eds., *Sites of Desire, Economies of Pleasure: Sexualities in Asia and the Pacific*: 233-261. Chicago y Londres: University of Chicago Press.

LEE R.B. 1979. *The !Kung San : Men, Women and Work in a Foraging Society.* Cambridge - Londres: Cambridge University Press.

Le Palec A. 1994. "Bamako se protège contre le Sida". In *Révélations du Sida et pratiques du changement social au Mali.* ORSTOM. ISD, dic.1994: 1-29.

Lévi-Strauss C. 1967. *Les Structures élémentaires de la parenté.* Paris, La Haya: Mouton & Co.

Lévi-Strauss C.1971. « La Famille », Abidjan, Université d'Abidjan, 1972 « Annales de l'Université d'Abidjan. Ethnosociologie » 3, sér. F : 5-29.

Lieber M., E. Hertz et J. Dahinden 2010. "Introduction" in *Cachez ce travail que je ne saurais voir. Ethnographies du travail du sexe*: 7-31. Lausana: Editions Antipodes.

Lim L. L. 1998. «Whither the sex sector? Some policy considerations" in Lim L.L. ed., *The sex sector. The economic and social bases of prostitution in Southeast Asia*: 206-222. Ginebra: International Labour Office.

Lim L.L. ed. 1998. *The sex sector. The economic and social bases of prostitution in Southeast Asia.* Ginebra: International Labour Office.

Malinowski B. 1922. *Argonauts of the Western Pacific.* Londres: Routledge and Kegan Paul.

Malinowski B. 1929. *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia.* Nueva York: Harcourt, Brace and World.

Mane P. and P. Aggleton 2000."Cross-National Perspectives on Gender and Power". In Parker R., R. M. Barbosa & P. Aggleton eds. *Framing the sexual subject. The politics of gender, sexuality, and power*: 46-59. Berkeley y Los Angeles: University of California Press: 104-116.

Mathieu N.-C. 1985. "Quand céder n'est pas consentir". In N.-C. Mathieu ed.1985: 169-245 y en Mathieu 1991.

Mathieu N.-C. 1991. *L'anatomie politique, Catégorisations et idéologies du sexe.* Paris: Coté-femmes.

Mathieu N.-C. 1994. «Relativisme culturel, excision et violences contre les femmes». *La Revue du Ceric*, Paris VII, t. IX, Sexe et race, formes nouvelles.

Mathieu N.-C. 1998. «Remarques sur la personne, le sexe et le genre», *Gradhiva* 23,1998 Dossier: Anthropologie des sexes: 47-7.

MATHIEU N.-C. 1999. "Bourdieu ou le pouvoir auto-hypnotique de la domination masculine". *Les Temps Modernes*, n. 604, mayo, junio, julio.

MATHIEU N.-C. ED. 1985. *L'Arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*". Paris: Editions E.H.E.S.S.

MAUSS M. 1950. "Essai sur le don". In *Sociologie et Anthropologie*. Paris: P.U.F.

OETOMO D. 2000. "Masculinity in Indonesia: Genders, Sexualities, and Identities in a Changing Society". In Parker R., R. M. Barbosa & P. Aggleton eds., *Framing the sexual subject. The politics of gender, sexuality, and power*: 46-59. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.

PAIVA V. 2000. "Gendered Scripts and the Sexual Scene: Promoting Sexual Subjects among Brazilian Teenagers". In Parker R., R. M. Barbosa & P. Aggleton eds., *Framing the sexual subject. The politics of gender, sexuality, and power*: 216-239. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.

PARKER R., R. M. BARBOSA & P. AGGLETON 2000. "Framing the sexual subject". In Parker R., R. M. Barbosa & P. Aggleton eds., *Framing the sexual subject. The politics of gender, sexuality, and power*: 1-25. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.

PATTERSON O. 1982. *Slavery and Social Death. A Comparative Study.* Cambridge Ma. – Londres: Harvard University Press.

PHETERSON G. 1986.*The Whore Stigma. Female Dishonor and Male Unworthiness.* La Hague: Ministerie van Sociale Zaken en Werkgenlegenheid. (trad. esp. El en Pheterson 2000).

PHETERSON G. 2000. *El Prisma de la Prostitucion.* Madrid: Talasa Ediciones (ed. or. The Prostitution Prism. Amsterdam: Amsterdam University Press, 1996)

PHETERSON G. ED. 1992. *Nosotras las putas.* Madrid: Talasa Ediciones (ed. or *A Vindication of the Rights of Whores.* Seattle, Washington: Seal Press, 1989.).

PRESTON-WHYTE E., C. VARGA, ET AL. 2000. "Survival Sex and HIV/AIDS in an African City". In Parker R., R. M. Barbosa & P. Aggleton eds., *Framing the sexual subject. The politics of gender,*

sexuality, and power: 165-190. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.

PRIEUR A. 1998. *Mema's House, Mexico City. On Transvestites, Queens, and Machos*. Chicago & Londres: University of Chicago Press

RIBEIRO COROSSACZ V. 2004a. *Identité nationale et procréation au Brésil. Sexe, race, classe et stérilisation féminine*. Paris: L'Harmattan.

RIBEIRO COROSSACZ V. 2004B. *Il corpo della nazione. Classificazione razziale e gestione sociale delle riproduzione in Brasile*. Roma: CISU.

RUBIN G. 1975. "The Traffic in Women : Notes on the " Political Economy of Sex " ", In R.R. Reiter ed., *Toward an Anthropology of Women*: 157-210. Nueva York: Monthly Review Press.

RUBIN G. 1984. " Thinking Sex : Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality ". In C. Vance ed. *Pleasure and Danger : Exploring Female Sexuality*: 267-319. Boston, Londres: Routledge and Kegan Paul.

SALOMON C. 1998. "La personne et le genre au Centre Nord de la Grande Terre Nouvelle-Calédonie», *Gradhiva* 1998, 23: 81-100.

SALOMON C. 2000. "Les femmes kanakes face aux violences sexuelles". *Journal des Anthropologues*, n. 82-83: 287-307.

SALOMON C. 2000. "Hommes et fomes en Pays Kanak: Harmonie d'ensemble ou antagonisme sourd?". In Alban Bensa & Isabelle Leblic eds., *En Pays Kanak. Mission du Patrimoine ethnologique*, cuaderno 14. Paris: Ed. Maison des Sciences de l'Homme.

SALOMON C. 2003 «Quand les filles ne se taisent plus. Un aspect du changement postcolonial en Nouvelle-Calédonie". *Terrain,* 40:133-150.

SEN A. 2001. "Many Faces of Gender Inequality". *Frontline* 18, n. 22.

SHOSTAK M. 1983. *Nisa : The Life and Words of a! Kung Woman*. Nueva York: Vintage Books, Random House.

SISKIND J. 1973. *To Hunt in the Morning*. Oxford: Oxford University Press.

SHEEHAN E. A. 1997. "Victorian Clitoridectomy. Isaac Baker Brown and His Harmless Operative Procedure". In Lancaster R. N.

& M. di Leonardo eds., *The Gender/Sexuality Reader: Culture, History, Political Economy*: 325-334. Nueva York y Londres: Routledge.

Sturdevant S. 2001. "Who Benefits? U.S. Military, Prostitution, and Base Conversion". In Waller M.R. & J. Rycenga eds., *Frontline Feminisms. Women, War, and Resistance.* Nueva York-Londres: Routledge.

Sturdevant S. 2001. "Who Benefits? U.S. Military, Prostitution, and Base Conversion". In Waller M.R. & J. Rycenga eds., *Frontline Feminisms. Women, War, and Resistance.* Nueva York-Londres: Routledge.

Sturdevant S. Pollock and B. Stoltzfus 1992. *Let the Good Times Roll. Prostitution and the U.S. Military in Asia.* Nueva York: The New Press.

Tabet P. 1979. «Les mains, les outils, les armes». *L'Homme* XIX, 3-4: 5-61 (y en Tabet 1998).

Tabet P. 1985a. "Fértilité naturelle, reproduction forcée". In Mathieu N.-C. ed., *L'Arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*": 61-146. Paris: Editions E.H.E.S.S. (y en Tabet 1998).

Tabet P. 1987. "Du don au tarif. Les relations sexuelles impliquant un compensation". *Les Temps Modernes*, N° 490, mayo 1987: 1-53.

Tabet P. 1998 . *La construction sociale de l'inégalité des sexes. Des outils et des corps*. Paris: L'Harmattan.

Tabet P. 2004. *La Grande Arnaque. Sexualité des femmes et échange économico-sexuel*, Paris : L'Harmattan [edición original, La Grande Beffa. Sessualità delle donne e scambio sessuo-economico, Soveria Mannelli: Rubbettino, 2004].

The National Sex and Reproduction Research Team & Carol Jenkins 1994. *National Study of Sexual and Reproductive Knowledge and Behaviour in Papua New Guinea.* Papua New Guinea Institute of Medical research Monograph No 10.

ONUSIDA 1997. *Women and Aids. UNAIDS point of view.* UNAIDS *Best Practice* Collection: Point of View. Ginebra : ONUSIDA, Octubre 1997.

UNFPA 2000. *The State of the World Population 2000.*

UNFPA 2001 Population Issues Briefing Kit 2001.

UNICEF 2000. "Domestic Violence Against Women and Girls". *Innocenti Digest,* n° 6. Preliminary Edition.

Vance C. 1989. "Social Construction Theory: Problems in the History of Sexuality". In D. Altman, C. Vance, et al. *Homosexuality, Which Homosexuality? International Conference on Gay and Lesbian Studies.* Londres: GMP Publishers.

VANCE C. 1991. "Anthropology Rediscovers Sexuality: A Theoretical Comment". *Social Science and Medicine*, Vol. 33, 8.

VIDAL C. 1977. " Guerre des sexes à Abidjan : masculin, féminin, CFA». *Cahiers d'Etudes Africaines*, 65, XVIIe 1, n° especial: *Des femmes sur l'Afrique des femmes*: 121-153.

WEKKER G. 1999. ""What's Identity Got to Do with It?" Rethinking Identity in Light of the Mati Work in Suriname". In E. Blackwood & S. E. Wieringa eds., *Female Desires. Same–Sex Relations and Transgender Practices Across Cultures* : 119-138. Nueva York: Columbia University Press.

WHITE L. 1990. *The Comforts of Home. Prostitution in Colonial Nairobi.* Chicago y Londres: University of Chicago Press.

WIJERS M. AND LAP-CHEW L. 1997. *Trafficking in Women. Forced Labour and Slavery-like Practices in Marriage, Domestic Labour and Prostitution.* Utrecht: Foundation against Trafficking in Women STV.

WITTIG M. 1980. "On ne naît pas femme". *Questions féministes* 8.

WOJCICKI J.M. 2002. «She Drank His Money: Survival Sex and the Problem of Violence in Taverns in Gauteng, South Africa», *Medical Anthropology Quarterly* 16 3 : 1-28.

ZAVELLA P. 1997. «'Playing with Fire'. The Gendered Construction of Chicana/Mexicana Sexuality". In Lancaster R. N. & M. di Leonardo eds.: 392-408. *The Gender/Sexuality Reader: Culture, History, Political Economy.* Nueva York y Londres: Routledge.

ZELIZER V. 1997. *The Social Meaning o Money.* Princeton, Nueva Jersey : Princeton University Press,

ZELIZER V. 2005. *The Purchase of Intimacy.* Princeton/Oxford : Princeton University Press,

Guillaumin Colette

La Nocion De Raza O De Grupo "Natural"

La noción de raza

¿Qué pasa con esa noción evidente, con eso "dado por la Naturaleza"? ¿Qué es? Un hecho histórico, sin más... Un hecho social. Me refiero a *la idea* de raza: la creencia de que esa categoría es un fenómeno material. Pues se trata de una formación intelectual heterogénea, con un pie en las ciencias naturales y otro pie en las ciencias sociales; por un lado, un conjunto de caracteres somáticos o fisiológicos, en suma la raza como la conciben los antropólogos físicos y los biólogos; por el otro, un conjunto de caracteres sociales que definen a un grupo – pero a un grupo social de un tipo especial: un grupo *percibido como natural*, un grupo de hombres cuyo cuerpo es considerado como materialmente específico. Hay quienes consideran fundamental esta naturalidad (un grupo natural cuya naturaleza se expresa y se desarrolla a través de características sociales...) pero, también hay otros que pueden considerarla un hecho secundario (un grupo social que "además" es natural...); de todas formas, en el estado actual de las opiniones, esta naturalidad siempre está presente en el enfoque utilizado en ciencias humanas sobre lo que el sistema social cristalizó y expresó con el nombre de "raza".

Por lo tanto, aparentemente todo es simple. Por un lado, un enfoque puramente "material" de los caracteres observados; por otro, un enfoque mixto más interesado en los rasgos socio-simbólicos que en los rasgos somáticos, si bien teniéndolos presentes, como fondo de cuadro, en cierta forma. Pero ninguna oposición profunda entre los dos enfoques, en los dos casos se trata exactamente de la misma

cosa. Y el equilibrio parece asegurado al remitir las formas físicas a las ciencias naturales, y las formas sociales a las ciencias clásicas del hombre. No obstante, habría podido esperarse de estas últimas que, aunque sus clasificaciones y comentarios les rinden un discreto homenaje a las ciencias de la naturaleza, proclamen su especificidad, primero definiendo con precisión sus preocupaciones, luego cuestionando el significado que puede tener socialmente el hecho de que a ciertas categorías sociales se les considere naturales. En realidad, las ciencias sociales están fascinadas por las ciencias de la naturaleza, en las que esperan encontrar un modelo metodológico, lo cual es por lo menos discutible, pero también en las cuales, y esto es lo más grave, creen encontrar una justificación última[1]. Esta actitud está relacionada con las razones sociales que inducen a utilizar la idea de naturaleza en la clasificación de los grupos sociales.

Pero, para seguir avanzando, admitamos por el momento que la división es efectiva y que se llegó a un equilibrio entre las disciplinas, y aceptemos como un hecho la separación, por lo menos de las preocupaciones explícitas. Por lo tanto, una taxonomía *supuestamente natural* por un lado, la de la antropología física, de la genética de las poblaciones, etc., que enuncia la existencia de grupos "naturales" de hombres, cerrados y específicos (los blancos, los negros, los braquicéfalos, los dolicocéfalos, etc.); y por otra, una taxonomía *social*, la de la historia y la sociología, que toma en cuenta los caracteres relacionales e históricos de los grupos (los esclavos, la nobleza, la burguesía, etc.). Los dos tipos de clasificación pueden superponerse o no, tener zonas comunes o no tener ningún punto de encuentro[2]. Ejemplo de *no superposición*: los negros del sistema social (llamado racial) norteamericano no tienen evidentemente nada que ver (o muy poco) con los negros y los blancos de una antropología física en el sentido antropológico del término. Ejemplo de *superposición*: los blancos y los negros del sistema apartheid son justamente los que la antropología

---

1 Para una presentación crítica de esta posición, cf. la obra colectiva *Discours biologique et ordre social*, París, Ed. Du Seuil, 1977, que pugna por mostrar en los hechos esa referencia constante y esa fascinación.

2 De hecho, el mismo problema se plantea en la antropología física clásica, pues la posición "natural" es prácticamente intolerable, pero aquí estamos reflexionando a partir de las ciencias sociales.

designa como tales. Pero, tenemos que señalarlo, todo esto solo es posible a costa de una categoría suplementaria, nula si se quiere, fuera de juego: los "*coloured*", que cubren a la vez un conjunto de criterios socio-económicos (conjunto sin el cual y fuera del cual ese grupo literalmente no sería *visto*) y una *denegación* ideológica: la negación de la inexistencia de grupos naturalmente cerrados... La denegación se construye de esta forma:

1er. Tiempo. La posición fantasmática inicial postula que una frontera infranqueable separa a los grupos humanos. Que las razas son radicalmente diferentes unas de otras.

2º Tiempo. Sin embargo, no hay tal barrera, ya que la continuidad queda probada en la práctica por la existencia de individuos que pertenecen a dos (o a varias) "razas".

3er tiempo. Entonces interviene la denegación. "No quiero saber que no hay barrera pues afirmo que hay una, y considero nula y sin valor toda oposición a dicha barrera, no la veo, no existe". En otros términos, la constitución de un grupo "coloured" expresa que *no es verdad que no haya* una frontera infranqueable entre "negros" y "blancos". Con la creación de ese grupo "nulo", no existe más ningún testigo de la continuidad de los grupos, pues a los testigos se los remite a un ser propio e independiente: a esa clase, formada de hecho por gente que pertenece a un grupo *y* al otro se la enuncia como no perteneciente a ninguno de los dos, sino a sí misma[3]. Y de tal manera, el sistema proclama que los grupos humanos son naturales, que en la misma medida de su natural materialidad no se puede pertenecer más que a uno *u* otro de dichos grupos (o si no a algún otro grupo), pero en ningún caso a uno *y* otro. Ahora bien, lo real es la pertenencia a uno Y otro grupo (o a unos y otros grupos).

Ahora ya puede nacer un primer interrogante: las dos constataciones que preceden – que ciertos negros (sociales) son blancos (en Estados Unidos), que un grupo pertenece a un grupo y a otro (en

[3] En el momento que se está redactando este artículo, un diario de la noche, en una reseña de recientes trabajos en francés sobre Sudáfrica, habla del grupo "coloured" utilizando el término "mestizo". Esto es verdadero en un sentido lógico, pero falso en un sentido social, especialmente sudafricano; "coloured" existe precisamente para censurar "mestizo", *para no decir* mestizo. Todo el mundo sabe perfectamente que se trata de mestizos, no es ese el problema, pero justamente *nadie quiere saberlo*.

Sudáfrica) – son exactamente lo contrario de lo que implica la propia idea de raza, que se supone una *categoría natural cerrada* y, por ende, garantizaría el estatus de un grupo, primero de forma fija y después hereditaria. Apoyando las vigorosas proclamaciones del sistema social, está la afirmación fantasmática y *legalizada* (volveremos sobre el particular) de que las fronteras de los grupos sociales se encuentran fuera del alcance del hombre y son anteriores a él..., por lo tanto inmodificables. Y, además, se considera que esas fronteras son evidentes, la expresión misma del sentido común ("¡no me va a decir que no hay razas!" y "¡es bien visible, sin embargo!")[4]. Y, por otra parte, no es posible no constatar la irrealidad de tal afirmación cuando se mira lo que sucede efectivamente y se intenta aplicar en la observación las reglas lógicas más corrientes, pues lo que sucede es lo contrario de la imposibilidad que se afirma: ningún cerramiento ni separación sino una estrecha asociación, una imbricación social y material profunda que va mucho más lejos que la simple continuidad somática tan violentamente negada.

La idea de grupo "natural"

¿"Imbricación" material? ¿social? Sí, porque sólo hay grupos *presuntamente naturales en la medida que mantienen relaciones tales que efectivamente cada uno de los grupos es función del otro.* En suma, se trata de relaciones sociales en el seno de la misma formación social. Nadie se preocupa en afirmar la naturalidad cuando hay independencia económica, espacial, etc. entre grupos, cualesquiera sean; solamente determinadas relaciones (de dependencia, de explotación) llevan a postular la existencia de "entidades naturales diferentes". La colonización de apropiación de los hombres (tráfico de esclavos y luego de mano de obra) y de las tierras (la de los dos últimos siglos), la apropiación del cuerpo de las mujeres (y no sólo de su fuerza de trabajo),

[4] Pero no sería necesario recurrir sin cesar, como es el caso, a reafirmaciones de evidencia morfosomática si, como se expresa a menudo – incluso entre los investigadores en ciencias sociales -, los rasgos somáticos fuesen "contundentes" y "evidentes" y, en sí mismos, la causa de los prejuicios raciales, de los conflictos y de las relaciones de fuerza entre los grupos.

indujeron a la proclamación de la naturaleza específica de los grupos que soportaban o soportan esas relaciones.

De hecho, los grupos en presencia son el *mismo grupo natural*, si se acepta la clasificación en términos de naturaleza. La idea social de grupo natural reposa sobre el postulado ideológico de que se trata de una unidad cerrada endo-determinada, hereditaria, diferente de las otras unidades sociales. Supuestamente, esta unidad, siempre empíricamente social, se reproduce a sí misma y en sí misma. Todo esto se basa en el gran hallazgo de que los blancos producen blancos y los negros producen negros, que los primeros son los amos y los segundos los esclavos, que los amos producen amos y los esclavos producen esclavos, etc. y que no puede pasar nada, y de hecho no pasa nada, que enturbie esta lógica impecable. Como se sabe, los hijos de esclavos son esclavos, no obstante los hijos de esclavos también pueden ser – y a menudo son – hijos del amo: ¿de qué grupo "natural" son? ¿Del de su madre? ¿Del de su padre? ¿Del de su madre esclava o del de su padre amo? En los Estados Unidos del siglo XVIII, el que era hijo de esclavo por alguna parte (madre o padre), era esclavo: hijo de esclavo-hombre y de mujer libre, era esclavo (en Maryland desde el siglo XVII), hijo de esclava-mujer y de hombre libre, también lo era (en todos los estados esclavistas). ¿A qué grupo "natural" pertenecen? Se dice, y este argumento se desarrolló en relación a Estados Unidos, que el hijo de la mujer esclava era esclavo "porque un niño es difícilmente disociable de su madre", pero ¿qué sucede con este argumento cuando el hijo esclavo nace de una mujer libre? Si es "indisociable de su madre", ¿no debería ser libre? En Maryland, una mujer libre que se casaba con un esclavo tenía hijos esclavos…

Avanzaríamos un paso más en este asunto si, en lugar de detenernos en las consideraciones sobre la "maternidad", atendiésemos a las relaciones sociales de sexo que aclaran las relaciones de "raza" (teóricamente implicadas en la esclavitud). El hijo y la esposa son las propiedades del marido-padre – lo que se suele olvidar -: una mujer esclava es la propiedad del amo en tanto esclava, entonces su hijo es la propiedad del amo, una mujer "libre" es la propiedad de su marido en tanto esposa y – siendo su marido la propiedad del amo en tanto esclavo – sus hijos son la propiedad del amo, por lo tanto esclavos;

por otra parte, ella misma estaba obligada a servir al amo mientras su marido estuviese vivo.

Más aún, se considera que la división sexuada del hombre conduce a y constituye dos grupos diferentes. El fantasma implica que los hombres hacen a los hombres y las mujeres a las mujeres. En el caso de los sexos, se pone más énfasis en la homogeneidad intragrupal: los hombres con los hombres, las mujeres con las mujeres, en su casi especiación. De tal forma, se ven expresiones cientifizadas en las consideraciones partenogenéticas, en la actitud entre reprobadora y condescendiente hacia los hombres que no conciben "más que" hijas. Pero, hasta nueva orden, los hombres son hijos de las mujeres (lo que es bastante conocido, y quizás demasiado) pero, lo que parece ser menos conocido es que las mujeres son hijas de los hombres: ¿de qué grupo "natural" son? Ser hombre o ser mujer, ser blanco o ser negro, es pertenecer a un grupo social que es considerado como natural, no desde luego a un grupo "natural"...

Y por otra parte, el sistema norteamericano, que primero fue esclavista, cuando se transformó en sistema racial en el transcurso del siglo XIX con la abolición de la esclavitud, definió la pertenencia a la llamada "raza" según criterios de clase, ya que "negros" fueron (y son todavía) los blancos que tienen (o tendrían) un presunto ancestro esclavo. Así, un bisabuelo, es decir uno de cada ocho progenitores directos (ya que tenemos ocho bisabuelos), o incluso un antecesor en dieciséis, nos remite a un grupo social determinado, bajo el disfraz de la naturalidad – la más sofisticada en este caso. Pues, si se toman al pie de la letra las sugerencias del realismo natural (y no según su espíritu), tener siete bisabuelos blancos es ser blanco...pero ¡no es así!, justamente no se es blanco, se es "negro", pues quien decide es el sistema social. La situación social es que se es negro pues así lo deciden las definiciones (sociales). ¿Por qué entonces pretender hablar de clasificación no-social, fuera-de-la-sociedad, "científica", en una palabra de clasificación "natural"? Esto nos lleva a interrogarnos sobre esa naturalidad que pretende ser natural aún siendo otra cosa que lo que pretende ser; sobre esa Naturalidad que define a una clase por otra cosa que lo que está efectivamente obrando para constituirla en clase. En resumen, en esta singular noción existe una red de relaciones

que se cubre con la máscara que aporta la mayor justificación, la de la Naturaleza, de nuestra madre Naturaleza.

La denegación de la realidad en el sistema del apartheid ilustra esta extraordinaria operación de enmascaramiento. Habiendo encontrado otro medio, más sutil, de definición del grupo de pertenencia, el apartheid pretende que no hay mezcla material entre los grupos, que en ningún caso se trata de una identidad. Habría dos razas, una blanca, otra negra, irradiando cada una de ellas su propia evidencia y su naturaleza propia, Y otra raza, completamente diferente y sin relación con las anteriores, un puro producto de sí misma. Institucionalmente separados, los "coloured" constituyen la "otra" raza, el tercer término que evacua la cuestión[5].

Estos dos ejemplos de falsa conciencia naturalista fueron ambos tomados de la sociedad industrial occidental y cuestionan dos puntos históricos extremos: por un lado, las consecuencias del período de acumulación monetaria (la esclavitud de plantación) y por el otro, la sociedad tecnológica contemporánea de Sudáfrica. No es casualidad, pues el desarrollo de la idea de raza es coextensivo a esa área temporal y espacial. Pero es más que dudoso que actualmente esta idea tenga todavía límites espaciales.

Los sistemas de "Marcas"

La marca convencional

Durante los dos siglos precedentes, la ubicación geográfica de las fuerzas productivas fue determinante en la *forma* que tomó la imputación de naturalidad de los grupos sociales. Mismo en Europa, la mano de obra europea producía una cierta cantidad de mercaderías (metal en barra, telas, armas, etc.) que iban a servir como moneda de cambio en África, especialmente en el golfo de Guinea, para pagar una mano de obra inmediatamente transportada a América (del Sur, del Norte y al Caribe) donde cultivará tierras "industrialmente" (o intensivamente). Esta agricultura, que en un

[5] "Coloured" y no "uncoloured", apelación que sería igualmente pertinente, aquí se aprecia el referente del sistema.

comienzo había sido extensiva y dedicada a los productos de lujo (tabaco, índigo, etc.) se volvió rápidamente intensiva, primero con el azúcar después con el algodón, exportados a Europa. Este tráfico triangular, según la expresión consagrada, mantenía a la mano de obra europea en Europa para la producción minera y maquinista, y deportaba la mano de obra africana a América para la producción industrial agrícola de los productos tropicales. Pero el reclutamiento de mano de obra no fue desde un comienzo tan netamente separado; en el transcurso del siglo XVII, la esclavitud agrícola americana reclutaba a la vez en Europa y en África, los esclavos a término de este período venían de los dos viejos continentes[6]. Por lo tanto, fue de manera derivada y dependiente del origen geográfico que el color de la piel comenzó a ser preponderante, en la medida que las circunstancias presentadas por la búsqueda de mano de obra y la extensión del tráfico triangular ofrecían posibilidades de "marca". Pues, si bien la idea de naturalidad es moderna, inscrita en la sociedad industrial científica, no sucede lo mismo con el sistema socio-simbólico de las marcas estampadas en los grupos sociales; este sistema afecta a una multiplicidad de sociedades históricas y contemporáneas. No está vinculado, como lo estará el sistema racial, a la posición de dominado como tal, sino que interviene en todos los lugares de la relación, dominante y dominada, aunque, como veremos, haya especificidades de la marca según dichos lugares.

Distinto de la idea de naturaleza[7], e incluso en cierto sentido contraria a ésta ya que da muestras de la inscripción convencional y artificial de las prácticas sociales, el sistema de las marcas acompaña desde hace mucho tiempo los clivajes sociales. Aunque no se note siempre, sigue existiendo, y en su forma más constante, se lo conoce tanto que no se lo ve. El hecho de que hombres y mujeres se vistan de manera diferente, con ropa que no está realizada con las mismas

---

6 Sobre el proceso que separó las dos corrientes de reclutamiento de mano de obra forzada, la europea y la africana, cf. Éric Williams, *Capitalisme et esclavage*, París, Présence Africaine, 1966 (1ª. ed., 1944)

7 Aquí se utiliza la idea de "naturaleza" en el sentido científico actual. Las sociedades teológicas le daban a ese término el sentido de *orden interno*, sentido que sigue estando presente en la noción contemporánea, pero hasta el siglo XIX, no incluía un determinismo endógeno, característica que hoy es fundamental.

técnicas (el drapeado subsiste parcialmente en la ropa de las mujeres mientras que desapareció del traje de los hombres...), es un ejemplo de marcaje que perdura en el desconocimiento general.

Sin embargo, se conoce la diferenciación vestimentaria entre burguesía y nobleza, desde el período feudal hasta el siglo XVIII, que le reservó a la nobleza el derecho a usar pieles, joyas, colores vivos y tejidos metálicos, y casi llegó a monopolizar el color negro para la burguesía[8]. Esta distinción fue desapareciendo al mismo tiempo que la clase noble se fue fundiendo en la burguesía en el transcurso del siglo XIX, después de las revoluciones burguesas. Al abolir las prohibiciones en la vestimenta, éstas últimas dan origen a los trajes campesinos llamados "regionales" en los cuales el color, los encajes y los bordados traducen un derecho recientemente adquirido. Se sabe que durante la Edad Media los fieles de las religiones no dominantes llevaban una marca vestimentaria como el sombrero en punta amarillo o un círculo (según las regiones y las épocas) para los judíos, la cruz amarilla para los cátaros... Los nobles marcaban a sus diversos grupos familiares (grupos que, desde el siglo XV al XVIII, fueron llamados "razas") con "armas", representación que se llevaba en objetos amovibles: arreos, escudos y armaduras, coches, criados (objetos como otros), cuadros, o en sus inmuebles: frontones, puertas, etc. En los siglos XVI y XVII, a los galeotes, las deportadas a las islas[9], y luego a los esclavos hasta el siglo XIX, se los marcaba con un signo, que era *inamovible*, directamente inscrito en el cuerpo (marcaje físico de los esclavos abolido en Francia en 1833), como sucedió en el siglo XX con los deportados de la sociedad nazi, y como la insignia de tela que esa misma sociedad les había impuesto a los judíos, antes de su exterminación. Hoy en día, como se sabe, los militares y los barrenderos (entre otros), tienen un uniforme; hemos olvidado que hace poco (siglo XIX), afeitarse la barba era un signo de servidumbre para un hombre; la Tonsura de los sacerdotes ca-

---

8 Se puede encontrar una alusión a este uso en Tallemant des Réaux (gran burgués de una familia de banqueros), en el siglo XVIII: "...ella lo llamaba desde un extremo del dormitorio para preguntarle si no le parecía que el negro me quedaba bien. En aquel entonces, los jóvenes no se ponían de negro tan pronto como en la actualidad."

9 N. de la T. La autora se refiere a las islas de las Antillas francesas

licos, los tirabuzones de los judíos muy ortodoxos, el cabello largo de las mujeres y corto de los hombres eran o son todavía algunos de esos múltiples signos y marcas, superficiales o inscritos en el cuerpo, y cuya lista sería demasiado larga, que expresaban (e imprimían) la pertenencia a un grupo social definido.

El carácter de la marca varía, y su indelebilidad como su mayor o menor proximidad/asociación al cuerpo es función de: 1) la supuesta permanencia del lugar que enuncia; 2) el grado de dependencia que eventualmente simboliza: la condenada en el Antiguo Régimen, la población de los campos de concentración contemporáneos, el esclavo americano, llevaban la marca en su cuerpo (numero tatuado o marcaje con hierro candente...), signo de *permanencia* de la relación de poder. El grupo dominante le impone una inscripción fija a quienes están bajo su dependencia material. La marca estatutaria está inscrita de forma *reversible* cuando significa una dependencia *contractual:* efímeros arreglos corporales como afeitarse o no la barba (criados), ponerse una peluca (casamiento), la tonsura (votos religiosos), el largo del cabello, etc. La marca a través de la ropa, mucho más lábil en un sentido, es sin duda el punto de partida de la expresión de las pertenencias de *estado*[10], o si se prefiere, de la expresión del lugar en las relaciones sociales. Hoy en día la marca vestimentaria sólo subsiste de manera permanente en la división de sexos, pues si nos *ponemos* un uniforme (profesional: militar o de otro tipo) para trabajar, es decir durante un tiempo limitado y en un espacio limitado, por el contrario, *cada vez* que nos vestimos, y *en cualquier circunstancia*, estamos en uniforme de sexo. En resumen, la idea de significar visualmente a los grupos presentes en una sociedad no es para nada reciente ni excepcional.

[10] Distinguimos la dependencia de la pertenencia. A la pertenencia: "ser" de un estado, de una religion, se la supone al mismo tiempo permanente Y lábil: en ciertas circunstancias se podía ennoblecer a alguien o se podía cambiar de religión. En cuanto a la dependencia, ésta implica una relación directa, de forma contractual o coercitiva: se suponía que el criado "rentado", el clérigo comprometido por sus votos, el esclavo apropiado, estaban en una situación irreversible durante un tiempo determinado (que puede ser limitado o durar toda la vida)

Naturalización del sistema de marca y desarrollo de la idea de grupo natural

Pero la idea de clasificar según criterios somato-morfológicos está bien documentada y es reciente: del siglo XVIII. De una asociación coyuntural entre relaciones económicas y características físicas nació un nuevo tipo de marca (el "color") que tuvo mucha resonancia, y desarrollos posteriores lo harán pasar del estatus tradicional de *emblema* al de *signo de una naturaleza específica* de los actores sociales. Entonces se comenzaron a fabricar taxonomías a las cuales luego se fue calificando como "naturales"; esta naturalidad no era algo evidente en su comienzo pues, sin lugar a dudas, prevalecía la preocupación por lo formal[11]. Las taxonomías se transformaron en sistemas de clasificación con marca morfológica, en las cuales se supone que esta última *precede* a la clasificación, cuando en realidad las relaciones sociales crearon el grupo en el que – debido precisamente a la relación social - la marca va a ser "vista" y con la cual se la va a vincular. De tal forma, las taxonomías sirvieron de anclaje al desarrollo de la idea de raza, pero el endo-determinismo se fue desarrollando poco a poco sobre el esquema de la marca, totalmente clásico en sus comienzos.

Sea como sea, la "marca" morfológica no precede a la relación social, como tampoco lo hace la inscripción con un hierro candente o el tatuaje de un numero. Más arriba me refería al tráfico triangular y al papel desempeñado por la zona de extensión espacio-temporal de ese proceso. A fines del siglo XVII y comienzos del XVIII, la captación de mano de obra para el continente americano, limitada a una región del mundo, el golfo de Guinea y África del este, excluyendo a Europa, desempeña un papel catalizador en la formación de la noción de raza, y esto a través de la clásica "marca". Las casualidades de la historia económica proveen en esta ocasión una forma *ready made.* Pero realmente, el proceso

[11] Como en sus clasificaciones vegetales que, dicho sea de paso, ocupaban un lugar esencial en sus trabajos, Linneo, el primer gran taxonimista de la especie humana, se basó en un método y no se ubicaba en absoluto en una perspectiva empírica. Su sistema es un conjunto de proposiciones de principios. Seguramente se hubiese sorprendido mucho si se lo hubiese inscrito en algún endo-determinismo, que hoy en día acompaña forzosamenre la idea de naturaleza.

de apoderamiento de esclavos *ya* existía desde hacía aproximadamente un siglo cuando se llevan a cabo las primeras taxonomías que incluyen características somáticas: la marca *era posterior* a la esclavitud y no precedía en absoluto al grupo de los esclavos; el sistema esclavista *ya* estaba constituido cuando se inventaron las razas.

Y ese sistema se desarrollaba a partir de algo totalmente diferente a la apariencia somática de sus actores. Es lamentable ver tanta buena gente (tanto en aquella época como en la actualidad) que se interroga sobre las razones que podrían existir para "reducir a los negros a esclavitud" (el desprecio, se dicen, la visibilidad, que sé yo...), pero ningún "negro" fue reducido a esclavitud, se los hacía esclavos, lo cual es bien diferente. Se indagan y exponen todas esas extrañas razones como si "ser negro" existiese en sí mismo, fuera de las razones sociales para construir dicha forma, como si el hecho simbólico se impusiese por sí mismo y pudiese ser una causa. Pero la idea de "reducir a los negros a esclavitud" es una idea moderna, que advino en una coyuntura determinada en la cual se focalizó el reclutamiento de esclavos (que en su comienzo eran negros *y* blancos). Se hacían esclavos en donde fuese posible, y en función de las necesidades... luego, en cierto momento histórico, de hecho a fines del siglo XVII, se fue dejando de reclutar esclavos en Europa pues su fuerza de trabajo era entonces necesaria in situ a causa del desarrollo de la industrialización; correlativamente, todos fueron apresados en una determinada región del mundo, relativamente limitada, que se constituyó en uno de los polos del tráfico triangular. En el periodo de reclutamiento euro-africano, no había (todavía no había) otro sistema de marcas que el empleado para ese uso (el marcaje con hierro candente), por lo tanto tampoco había *a fortiori* una reflexión sobre la "*naturaleza*" somato-fisiológica de los esclavos; por lo demás, esta reflexión solo ocurrirá con posterioridad al marcaje por el propio signo somático: las taxonomías precedieron a las teorías racistas.

De la "Naturaleza" de los explotados

En el correr de los siglos XIX y XX hubo (y todavía hay) muchos investigadores en búsqueda de una "naturalidad" de las clases y de los grupos explotados (así, la suposición y la afirmación de una particularidad de la clase obrera en materia genética y biológica, que se expresa por una menor inteligencia fue – y continúa siendo – uno de los puntos fuertes del discurso naturalista). Esta opción es muy combatida, también hay que decirlo, incluso puede ser censurada; sin embargo la censura solo interviene en lo que respecta a la parte masculina, blanca, urbana de la clase explotada; toda censura o duda desaparece en cuanto se trata de la parte femenina o de los inmigrados, o la parte neo-colonizada, en las relaciones de explotación. La naturaleza es la naturaleza, ¿no es cierto?

Hoy en día, la obsesión por la marca natural (proclamada como el "origen" de las relaciones sociales) funciona a ciencia cierta. No lo hace con la misma facilidad en todas las circunstancias; pero sean cuales sean los rodeos de la argumentación, se supone que la marca natural es la CAUSA intrínseca del lugar que ocupa un grupo en las relaciones sociales: con lo cual esta marca "natural" se distancia de la marca vestimentaria o de la inscrita en el cuerpo, usadas en las sociedades pre-modernas. Pues a la marca antigua se la considera *impuesta por* las relaciones sociales, como una de sus consecuencias; mientras que a la marca natural no se la reconoce como marca sino como *el origen* mismo *de* esas relaciones. Serían las "capacidades" internas (por lo tanto naturales) las que determinarían los hechos sociales, lo que remite a la idea de determinismo endógeno en las relaciones humanas, idea característica del pensamiento científico mecanicista.

En suma, la idea moderna de grupo natural es la síntesis cambiante de dos sistemas: el sistema tradicional de la marca, puramente *funcional* en cuanto no tiene ninguna implicación endógena y que no es ni más ni menos que el marcado del ganado, y el sistema determinista arqueológico científico que ve en todo objeto una sustancia que segrega sus propias causas, que es *para sí misma su propia causa*. Respecto a lo que nos convoca, aquí el objeto es el grupo social cuyas prácticas provienen supuestamente de su naturaleza específica.

Por ejemplo: "limpiar la mierda es la naturaleza de las mujeres", proposición que (en casi todas partes del mundo) se lee así: las mujeres son mujeres, es un hecho natural, las mujeres limpian la mierda porque su naturaleza las induce a hacerlo, y además, en función de esta especialización de origen genético, eso a ellas no les repugna, lo cual es justamente una prueba de que, para ellas, eso es natural. De la misma manera, (en Estados Unidos): "no trabajar es la naturaleza de los negros", los negros son negros, es un hecho natural, los negros son desocupados, es porque su naturaleza los lleva a eso, y además son haraganes, no quieren hacer nada, lo que muestra bien que para ellos la desocupación es natural, etc. Excepto que a las mujeres no les "gusta" más la mierda que a los hombres (es decir absolutamente nada) y que a los negros no les "gusta" menos trabajar que a los blancos (es decir, no más); en todo esto se trata de prejuicios puramente subjetivos de sus estados de ánimo. Por el contrario, las prácticas efectivas de los grupos "mujeres" y "negros" (la limpieza, la desocupación) son verdaderas: las mujeres limpian la mierda y ser negro es estar condenado a la desocupación... pero *la relación entre los hechos es falsa.*

La idea espontánea de naturaleza[12] introduce una relación errónea entre los hechos, cambia el carácter mismo de esos hechos. Y esto, en una dirección determinada: la naturaleza viene a enunciar la eternidad de los efectos de ciertas relaciones sociales sobre los grupos dominados. No la perpetuación de esas mismas relaciones (que nadie desea ver, y es bien comprensible: son como el sol, queman) sino la eternidad de sus efectos: la eternidad de la desocupación y de la mierda. Este es justamente el quid del asunto: una *relación social*, en este caso una relación de dominación, de fuerza, de explotación, la que segrega la idea de naturaleza, es considerada como el producto de características *internas* del objeto que soporta la relación, características que se expresarían y se develarían en las prácticas específicas. Hablar de una especificidad de las razas, de los sexos, hablar de una natural especificidad de los grupos sociales, es decir, de manera sofisticada, que una "naturaleza" particular es *directamente productora* de

12 "Idea espontánea": es decir idea estrechamente asociada a – o indisociable de – una relación histórica determinada y siempre presente en el seno de ésta última.

una práctica social, y no tomar en consideración la *relación social* que dicha práctica actualiza. En suma, un seudo-materialismo.

Sin embargo, la idea de la naturaleza de los grupos en presencia evacua el conocimiento de la relación de hecho, concentrando primero la atención y luego la explicación en trazos aislados, fragmentados, presuntamente intrínsecos, eternos, que serían directamente las causas de una práctica, ella también puramente mecánica. De esa forma, la esclavitud se convierte en un atributo del color de la piel, la no remuneración del trabajo doméstico en un atributo de la forma del sexo. O, más exactamente, *cada una* de las múltiples obligaciones que imponen esas relaciones precisas que son la esclavitud y el matrimonio sería una característica natural, y la multitud de esas características naturales se funden para trazar la naturaleza específica del grupo social que sufre la relación de dominación… En este punto preciso se inventa la idea de grupo natural: de "raza", de "sexo", que invierte el razonamiento.

Forma actual de la idea de naturaleza en las relaciones sociales

Sobre las nociones de raza y de sexo puede decirse que son formaciones imaginarias, avaladas jurídicamente y materialmente eficaces. Tres puntos que vamos a ver sucesivamente.

Los grupos naturales: formaciones imaginarias

Ciertamente no es casualidad si las demostraciones clásicas de la no-pertinencia de la noción de raza, mejor dicho de la noción de grupo natural, fueron hechas sobre categorías naturales poco "distinguibles", en las que las cualidades de la marca son bastante ambiguas e incluso totalmente evanescentes. Otrora Sartre en sus *Réflexions sur la question juive,* como hoy Ruffié en *De la biologie à la culture* toman el mismo objeto para sostener de forma inmediatamente convincente que las razas no existen. Aunque sus enfoques son diferentes, ambos se refirieron a un grupo, los judíos, que, con independencia de la

época y el lugar, no se distingue físicamente del grupo dominante[13]. Mostrar que la creencia en caracteres naturales de la socialidad es ilusoria, que esa creencia fue edificada por una historia coercitiva, es ciertamente mucho más fácil cuando no es posible ninguna distracción falaz en términos de evidencia y de visibilidad física. La falta de criterios visuales que puedan sostener un contraataque de los partidarios de la inscripción natural de los caracteres sociales es una ayuda considerable en una demostración de por sí extremadamente difícil.

Pero en el fondo, ¿es tan buena esa política? No creo que las ideas preconcebidas y las creencias banales - que, con unanimidad firme e inatacable, apoyan la sólida e ingenua creencia en las "razas" y otros grupos naturales – puedan ser vencidas por medio de una argumentación razonable que apela a diferir la sentencia y a esperar que se examinen los hechos. Por el contrario, me parece que sería más coherente abordar el problema partiendo de lo más "evidente" a los ojos de los partidarios de la naturalidad, y no por lo que parece a primera vista sostener la demostración del carácter ideológico de la naturalidad; lo "más levemente visible" es una trampa en este terreno. Pues no nos encontramos en un esquema clásico de discusión en el que los términos del debate son comunes y las definiciones aproximativamente compartidas, nos encontramos claramente en un conflicto: la idea de naturaleza endo-determinada de los grupos es precisamente una de las formas que toma el antagonismo entre los propios grupos sociales concernidos... Tratemos primero de despensar, como dicen algunos, y mejor tomemos otro camino que demande cuestionar, en su lugar de máxima visibilidad, las propias nociones de evidencia.

No, la raza no es una evidencia, puesto que su aparición histórica es localizable, tanto en el sentido común como en las ciencias[14]; y que, si bien los rasgos físicos llamaron mucho la atención, en otros

[13] Suponiendo que se admita ese tipo de argumentación, también se puede notar que la "evidente distinción" entre un tunesino y un holandés es totalmente invisible para quienes no son magrebinos o europeos, según tuve la ocasión de conversar y de constatar en varias oportunidades. En todo caso, esas distinciones son menores que las que distinguen entre sí a las clases sociales, o a los sexos, en los cuales el peso, la altura, etc... son diferentes.

[14] Me permito remitir a trabajos anteriores: Colette Guillaumin, "Les caractères spécifiques de l'idéologie raciste", *Cuadernos internacionales de sociología*, vol. LIII, 1972; "The idea of race and its elevation to autonomous scientific and legal status", *Teorías sociológicas: raza y colonialismo*, UNESCO, 1980.

países y otras épocas, era sin realizar distinciones, por así decirlo, y con una actitud no clasificatoria que se nos es difícil comprender. En suma, se reparaba en ellos más o menos como hoy en día en la calvicie, el color de los ojos o el número del calzado: interesantes, sin duda, pero no discriminatorios[15]. Hoy en día, luchamos contra evidencias violentas de las cuales no basta decir que no existen: se las ve, se saca conclusiones de ellas: 1) clasificatorias, y 2) de *naturaleza* – etapas histórica y analíticamente distintas, como vimos, por el paso de la marca convencional a la marca natural, pero que actualmente se confunden, son casi sincréticas. Además, esas conclusiones clasificatorias no son falsas ya que, sin lugar a dudas, la gente pertenece a un grupo, grupo social que se define por sus prácticas dentro de una (de múltiples) relación/es[16]; no se define por su pertenencia (construida), a pesar de la percepción que nos impone la aprehensión naturalista que considera la naturaleza somática de los actores sociales como origen de las clasificaciones y las prácticas.

Esas clasificaciones son pues, a la vez, verdad y mentira: verdad (son un grupo), mentira (la "naturaleza somática" del grupo), y la mentira se nutre de la verdad. Una apariencia (un color, un sexo...) informa cabalmente sobre el trabajo – e incluso sobre las tareas en el trabajo -, sobre el salario – o el no-salario, e incluso, si se tiene uno, sobre el nivel de salario. En 1977, en Francia por ejemplo, si uno se encuentra frente a una mujer, uno se encuentra con seguridad frente a una persona que realiza gratuitamente el trabajo doméstico y, probablemente, frente a una persona, también sin salario o a veces asalariada, que limpia físicamente a los más pequeños y a los viejos

---

15 No podemos más que interrogarnos sobre una argumentación bastante frecuente, e incluída en el trabajo de importantes investigadores, según la cual la marca somática llamada racial (de hecho el color de la piel) tendría un carácter de evidencia muy superior al de la diferencia del color de los ojos o del cabello, etc., y que por eso ella tendría un valor discriminatorio, al revés de éstas últimas que (cito) "podrían ser diferentes entre padres e hijos". Esto implica olvidar con curiosa rapidez que el color de la piel puede ser *diferente entre padres e hijos* (en Estados Unidos, en las Antillas: de padre blanco, hijo negro). Y esta diferencia es más importante que el color de los ojos o del cabello, no porque sea más visible sino porque socialmente se la proclama racial y reviste un carácter de violencia obligatoria. Otro ejemplo más del irrealismo de enunciaciones que se presentan como pruebas de simple sentido común.

16 Pues, lo repetimos, si no hubiese grupo social, el rasgo físico (fuese cual fuese) no sería discriminatorio.

en la familia o en establecimientos públicos o privados, y hay grandes posibilidades de que uno se encuentre frente a uno de esos trabajadores que ganan el salario mínimo o menos, que son las mujeres. No es una naturaleza, es una relación social. En 1977, en Francia, si uno se encuentra frente a un hombre mediterráneo – y es a propósito que no empleo un término de nacionalidad, pues la nacionalidad no tiene nada que ver, mientras que la región del mundo está determinada…- uno tiene grandes posibilidades de encontrarse frente a uno de esos trabajadores con un tipo de contrato específico o incluso podría no tener uno, e incluso ni siquiera permiso de residencia, de alguien que trabaja más horas que los demás trabajadores, y todo eso en la construcción, las minas o la industria pesada. En suma, frente a una parte del muy constitucional y muy estructural "colchón de mano de obra" que también componen el 46% de las mujeres que tienen un trabajo asalariado. En 1977, en Francia, si uno se encuentra frente a un afroamericano, hombre o mujer, uno tiene grandes posibilidades de encontrarse frente a una persona empleada en el sector terciario, y especialmente en los servicios: hospitales, transportes, comunicaciones; y más precisamente frente a una persona empleada en el sector público. En 1977, si uno se encuentra frente a una mujer mediterránea, uno tiene grandes posibilidades de encontrarse frente a una persona que también trabaja en los servicios, pero no en el sector público, esta vez en el privado, privado individualizado (con un jefe único) o colectivo (una sociedad): limpiadora, portera, empleada de cocina, etc.; frente a una persona que hace, por un salario por debajo del mínimo nacional (como mujer), un trabajo de criada (como mediterránea), y gratuitamente el trabajo doméstico familiar (como mujer), etc. (cf. más arriba).

Estamos ante esos grupos "naturales" evidentes, cuyas prácticas presumiblemente "naturales", como sus actores, no son más que la actualización de una muy social relación. Importa saber cómo se llega a que esos grupos sean considerados "naturales", y naturales "antes" : "consecuencia lógica" de esa naturaleza para quienes estiman que se nace con un lugar y una tarea precisos… o "abominable injusticia" para quienes piensan que es cruel e injustificable confinar en "estratos inferiores" o casi castas a los miembros de esos grupos que, los pobres

desgraciados, no pueden hacer nada respecto a su pertenencia natural, - si la concepción de lo que es deseable varía, la percepción del hecho es la misma: hay grupos naturales. Esto es así, sin duda, porque la naturaleza, que hoy nos sirve como dios doméstico y portátil, es la forma ideológica de cierto tipo de relaciones sociales. Pero también que, estrato o casta, (o sea, "naturaleza"), se fija la atención en el objeto para no ver la relación que lo constituyó.

La idea de especificidad interna, somato-fisiológica, de los grupos sociales involucrados es una formación imaginaria (en el sentido de que la naturalidad sucede en la mente), asociada a una relación social. Esta relación es identificable a través de los criterios evocados, que son, por su parte, totalmente materiales y definibles, históricos, técnicos y económicos. Esas características vienen unidas a una afirmación naturalista cuyas contradicciones, silencios lógicos y afirmaciones tanto más seguras cuanto más se basan en implicaciones no elucidadas, muestran la ambigüedad y la incertidumbre. Y justamente, el carácter imaginario de un elemento de la unión es invisible... gracias a la Naturaleza.

Formación imaginaria, avalada jurídicamente

Avalada jurídicamente, y no científicamente, como se pretendió durante un siglo. Los dos términos, "jurídico" y "científico" forman doblete en el sistema social. En el caso de la naturalidad, lo jurídico cumple el papel de garantía que teóricamente le corresponde a la constatación científica.

La *institucionalización*, la transformación de la noción de grupo natural en categoría avalada a nivel del Estado no fue obra del cuerpo científico, a pesar de todos los esfuerzos realizados en ese sentido, sino del jurídico. La raza se convierte en una verdadera categoría legal *en tanto categoría de la naturaleza* (categoría cuyo origen no es divino ni socio-humano) a fines del siglo XIX en Estados Unidos (leyes Jim Craw), en 1935 en la Alemania nazi (leyes de Núremberg), en 1948 en Sudáfrica (leyes del apartheid). Esas leyes discriminatorias, prohibicionistas y segregacionistas, que comprenden prácticamente todos los ámbitos de la vida (matrimonio, trabajo, hábitat, desplaza-

miento, educación, etc.), enuncian las prohibiciones en función de criterios *específicamente* raciales. No son nuevas por ser prohibicionistas – las prohibiciones no datan de ayer – sino en tanto inscriben en la Ley la pertenencia "natural" de los ciudadanos. El fracaso de la fabricación de categorías naturalistas coherentes a través de la Ciencia solo fue una peripecia superficial en un proceso que demostró que podía prescindir de ella sin problema: la ley vino a aportar el aval socioestatal, institucional, que no se había logrado por el canal a través del cual se la esperaba en un primer momento. Sin que por eso se deje de seguir intentándolo en el campo científico.

La gigantesca y grotesca empresa de antropología física lanzada por el nazismo con la finalidad de enunciar "científicamente" su "verdad" jurídico-racial no era una disfunción enigmática, sino el fruto de una lógica de relaciones sociales anteriores que el nazismo desarrollaba. Esta justificación científica, proclamada sin cesar y activamente buscada, en todas las direcciones posibles, resultó inalcanzable como era previsible. Y particularmente inalcanzable ya que, como se apuntaba a una *funcionalidad* de la noción de raza, y para una legitimación de orden natural, se buscaban indicios que pudiesen coincidir con una definición previa de "arios" y "judíos" según el sistema nazi. Los delirios sobre la "naturaleza", racial o sexual, de los grupos en presencia alcanzan, en el grupo dominante, volúmenes muy considerables en períodos de conflicto abierto o de antagonismo explícito. Dan testimonio los trabajos sobre las diferentes "razas" humanas realizados en los Estados Unidos post-esclavistas[17], sobre los judíos en la Alemania nazi, sobre las particularidades de los cromosomas sexuales en todo el mundo industrial desde los años sesenta, y sobre la naturaleza químico-fisiológica o genética de la desviación sexual en la URSS contemporánea. Ya sea en Estados Unidos, en la Francia colonizadora, en la Alemania nazi, o en el sistema patriarcal transnacional, resulta imposible pretender que la heterogeneidad humana está

[17] Cf. Por ejemplo:
- John S. Haller, *Outcats from evolution. Scientific attitudes of racial inferiority 1859-1900*, University Illinois Press, 1971.
- Marvin Harris, *The rise of anthropological theory*, Nueva York, Crowell, 1968.

demostrada o es demostrable, a pesar de los esfuerzos en los cuales se invirtieron – y se invierten- recursos considerables y muchas energías.

Entonces, categoría legal y categoría *natural* de la ley. Pues no era en absoluto porque se dejaba el campo de las ciencias naturales para entrar en el jurídico que se renunciaba a la idea de naturaleza, muy por el contrario, se trataba de la misma naturaleza y de una garantía dirigida al *mismo objeto*. La Ley, en lugar de la Ciencia, venía a servirle de testigo y de garantía a la muy utilizable convicción de carácter endo-determinado de los grupos en presencia en una determinada sociedad. Esa transferencia muestra que la raza es una categoría propia de las relaciones sociales, que nació de éstas, y que vuelve para orientarlas. Las relaciones de hecho vienen a expresarse en una de las formas superestructurales posibles: Instituciones jurídicas o Ciencia.

Formación imaginaria, jurídicamente avalada, materialmente eficaz

La propias ciencias sociales mantienen una relación de una extraña ambigüedad, reticente y sumisa a la vez, con la noción de grupo natural. Reticente porque no admiten la tesis según la cual las razas son, en tanto categoría natural, una causa eficiente, no mediatizada, de las relaciones sociales (los partidarios de esta tesis se reclutan en general entre los físicos, los antropólogos físicos o los psicólogos). Sumisa en tanto aceptan, sin embargo, la idea de categoría natural pero como abstraída de las relaciones sociales y pudiendo tener en alguna parte una existencia pura. De ahí proviene una posición insostenible. Una abstención total respecto a la idea de naturalidad sería más cómoda. Pero la implicación ideológica de la idea de naturaleza (y de grupo natural que deriva de ella) *no puede ser eliminada* de las relaciones sociales en las que ocupa – incluso si nos desagrada verla – un lugar central. Ideológicamente escondida (si la ideología se esconde bajo la "evidencia", según creo), la forma "natural", tanto de sentido común como ya institucionalizada, es central dentro de los *medios técnicos* que utilizan las relaciones de dominación o de fuerza para imponerse a los grupos dominados y seguir usándolos.

Como categoría tecno-jurídica, el enunciado de la existencia de grupos naturales entra en el orden de los hechos materiales. Lo jurídico es el enunciado de las técnicas ideológicas *prácticas* de la *dominación:* se lo encuentra entonces como garante privilegiado de lo que ideológicamente se supone sin garantías necesarias en las reglas sociales, ya que es un puro hecho de la naturaleza. ¿Quién puede ir contra la naturaleza, ley del mundo, cuya inscripción realizada por los hombres solo puede ser nula o tautológica? Sin embargo, en la afirmación de la especificidad de los grupos, la naturaleza pasa por la inscripción legal, por lo tanto se afirma como hecho social en el mismo momento en que pretende ser el origen y la razón de la sociedad humana. Es un juego siniestro de "hacemos como si..." y efectivamente, se hace como si.

Justamente, siendo el carácter natural (la raza, el sexo) una categoría legal, interviene en las relaciones sociales como rasgo obligatorio e imperativo. Inscribe la dominación en el cuerpo del individuo, le designa así su lugar de dominado, pero no le designa ningún lugar al dominante[18]. La pertenencia al grupo dominante se marca jurídicamente, al contrario, por la no-prohibición práctica, la posibilidad indefinida. Expliquémonos: legalmente, nada le impide a un miembro del grupo dominante (que, por otra parte, solo es grupo "natural" por negación; de hecho no es "ni" esto, "ni" aquello), nada le impide acceder a las prácticas de las categorías dominadas: puede convertirse en obrero agrícola temporero, hacer costura a domicilio, también puede lavar la ropa gratis para todo el grupo doméstico, ser pagado como dactilógrafo, no ser pagado por criar, alimentar, lavar y cuidar a los hijos, solo encontrará, además de un salario bajo o de su falta, el sarcasmo, el desprecio o la indiferencia; en todo caso no se le impedirá que lo haga, y además no lo hará: es una simple construcción del espíritu. Pues 1) si bien nadie se lo impide 2) nadie se lo impone; las dos proposiciones sólo tienen sentido si van unidas, *ambas* son importantes *unidas*.

---

[18] Y en este punto preciso interviene el corte con el sistema tradicional de las marcas que, convencionalmente, se aplicaba a todos los grupos en presencia. El grupo de los esclavos, el de las prostitutas deportadas, el de los condenados, se sitúan en una zona mixta: la marca en el cuerpo solo les es impuesta a los dominados.

Mientras que todo les impide a los miembros de los grupos dominados 1) efectuar *por un salario* trabajos que están socialmente definidos por ser realizados en una relación en la cual se impone la gratuidad, 2) entrar en ciertas instituciones del Estado o de la religión: les están prohibidas. Y ni hablemos de las barreras habituales tan eficaces para impedir el acceso a los salarios elevados, a la independencia personal, a la libertad de movimiento. Los dominados se encuentran en la situación simétrica e inversa de la de los dominantes, pues 1) todo les impide ciertas prácticas, 2) y todo *les impone, por el contrario,* hacer gratis el trabajo doméstico, ser obrero, ganar el salario mínimo (y menos que el salario mínimo), etc. Y todo esto con un arsenal de medios que incluye lo jurídico.

Conclusión

La invención de la naturaleza no puede separarse de la dominación y de la apropiación de los seres humanos. Ella se desarrolla en ese tipo preciso de relaciones. Pero la apropiación que trata a los seres humanos como a cosas y saca de ellos diversas variantes ideológicas, no basta por sí misma para inducir la idea moderna de grupo natural: después de todo Aristóteles hablaba de la naturaleza de los esclavos, pero no era con el significado que le damos hoy a ese término. El término *naturaleza,* aplicado a un objeto cualquiera, apuntaba a su destino en el orden del mundo; orden que entonces era regulado teológicamente. Para que nazca su sentido moderno, es necesario otro elemento, un factor interno al objeto: el determinismo endógeno que introduce el desarrollo científico, unido al "destino", formará esa idea nueva, el "grupo natural". Pues, a partir del siglo XVIII, se va dejando sensiblemente de apelar a Dios para explicar los fenómenos de la materia, y se va introduciendo el análisis de las causas mecánicas en el estudio de los fenómenos, primero físicos y luego vivos. Por otra parte, el desafío era la concepción del Hombre, y el primer materialismo será mecanicista durante ese mismo siglo (cf. *El Hombre máquina* de La Mettrie).

Si lo que se enuncia con el término "naturalidad" es la pura materialidad de los objetos implicados, entonces nada menos natural que los grupos en cuestión que, justamente, están constituidos POR un tipo preciso de relación: la relación de poder, relación que los constituye en cosas (al mismo tiempo destinados a y mecánicamente orientados a serlo), digo bien que los *constituye*, ya que no existen como cosas *más que* en esa relación. Son las relaciones sociales en las que están embarcados (la esclavitud, el matrimonio, el trabajo inmigrado...) que los hacen como son a cada instante; fuera de esas relaciones, no existen, *ni siquiera pueden ser imaginados*. No son datos de la naturaleza sino datos naturalizados de las relaciones sociales.*

Traducción Marta Huertas

* Este artículo fue publicado inicialmente en la revista *Pluriel,* París, n° 11, 1977.

La noción de Raza. Historia de la raza

Guillaumin Colette

> ... de mi origen, o como empezaba a decirse: de mi raza.
> SIGMUND FREUD
> Mi vida y el psicoanálisis

La percepción de la raza como la conocemos actualmente en Francia, y como existe probablemente en toda Europa occidental, es reciente. Antes del siglo XIX, la percepción del otro tomaba diferentes formas y el contexto perceptivo era tan distante del que conocemos hoy en día que difícilmente podamos tener una idea exacta del mismo.

En el transcurso del siglo XIX, el concepto "raza" se fue apoderando del mundo, y su suerte en el siglo XX es bien conocida. Desde fines del siglo XVIII hasta nuestros días, se entablan vínculos entre el sistema perceptivo esencialista – es decir la ideología racista – y la sistematización concreta de dicha ideología; esto sucede en el mismo momento en que comienzan a prosperar las peticiones igualitarias e individualistas. No supone una gran dificultad acompañar este nacimiento siguiendo el orden histórico: es el de la lógica. El sentido racista es visible a partir de cierto momento de la historia, y ese sentido, ahora el nuestro, se va manifestando con creciente complejidad. La conciencia del mismo es ahora mucho más viva que en sus comienzos, lo que no va sin un crecimiento paralelo de la censura que cada vez se va volviendo más sutil y eficaz.

Ante su (supuesta) "universalidad" y su constancia, podría pensarse, y hay quienes no se privan de hacerlo, que el racismo es la cosa más natural del mundo. Podríamos habernos conformado con esto si un imprevisto no nos hubiese hecho notar que esa realidad correspondía a una época determinada. En efecto, en los textos literarios anteriores al siglo XIX el tema no se veía de la misma manera: había algo que todavía no había entrado en el universo perceptivo. Eso convocaba a estudiar el asunto más de cerca y a analizar los textos de épocas anteriores al siglo XIX que hablasen de los "otros".

La literatura del siglo XIX y la actual presentan una profunda homogeneidad en la percepción de la diferencia, percepción aplicable a cualquier minoría. Los diarios modernos, Gobineau, Élie Faure, Barrès, Balzac, Taine, Proust, las charlas de café, Claudel, *Paris-Soir*, Bernanos... comprenden la alteridad de la misma manera, le aplican un vocabulario, una sintaxis, en una palabra un *sentido* equivalente. Por el contrario, Rousseau, Casanova, Manon Roland, Jean Itard, Diderot, Condorcet estaban, por su parte, unidos por la ausencia de ese sentido que se encuentra en los anteriormente citados. Si nos remontásemos en el tiempo, encontraríamos esta misma ausencia en Pascal, Pigafetta, Marco Polo, Montaigne...

Por lo tanto, algo pasaba en la articulación del siglo XVIII con el siglo XIX, ya que en ese momento el sentido estaba cambiando, y esto es tanto más llamativo cuanto que esa época marcó el comienzo de un cambio social e intelectual profundo que iba a poner a los "otros" de la sociedad en una situación sensiblemente diferente a la de los siglos anteriores.

Una Mutation Ideológica[1]

El carácter peculiar del racismo en Europa occidental, a partir del siglo XIX, se corrobora con el nacimiento, en ese mismo siglo, de la teoría racista, es decir de la forma explícita de la ideología racista. Anteriormente, el racismo sólo podía aparecer como práctica no teorizada, ubicada en un sistema de justificación fundamentalmente diferente al que le será dado en el siglo de las ciencias. Las justificaciones a las que recurrían las conductas que hoy llamaríamos "racistas" eran de orden religioso (o de casta, un sistema que remite al orden sagrado). La teoría, por su parte, remite al orden de la naturaleza, a través de la "ciencia". Este cambio de enfoque tendrá un cierto número de consecuencias a fines del siglo XIX y en el transcurso del siglo XX.

[1] La utilización del término "mutación" comporta dos graves inconvenientes: en promer lugar, su connotación naturalista y en segundo lugar, el hecho que elude la coherencia histórica del fenómeno. Pero no hay otro tan fuerte como para hacer sentir la amplitud y la violencia del cambio ocurrido.

Es muy posible, incluso probable, que esa mutación de la forma en el racismo haya sido precedida de una cantidad indeterminada de posicionamientos individuales que ya presentaban los caracteres peculiares que marcan al siglo XIX, pero su impacto era socialmente nulo y, por nuestra parte, no hemos encontrado huellas de esto en los relatos de viaje entre el siglo XIII y el siglo XVIII[2].

Cuando, a comienzos del siglo XVI, Bartolomé de Las Casas descubre (antes que la Iglesia institucional) que los indios tienen alma (es decir estatus humano) y favorece la importación de negros para llevar a cabo las tareas que los indios no realizarán más, es porque los negros, que (todavía) no tienen alma, aparecen como pura mercadería productora. Lo que rige es la integración en el universo de la Salvación, el recurrir a una referencia situada por fuera y por encima de la humanidad. Los debates del Occidente antiguo sobre el alma de las mujeres y de los salvajes suponían la creencia en una esencia unitaria del hombre cuya garantía se encontraba fuera de lo humano. Es la unidad de un género que recibía su común existencia de un término que la trascendía: propiamente hablando, en el seno de la Creación no existe una "humanidad" cuya única referencia sería ella misma, sino más bien "un género humano". En este universo, el límite de la heterogeneidad, de la racialización si se prefiere emplear este término moderno, se situaba *por debajo* de la pertenencia al género que determinaba la Salvación, *antes* de la pertenencia a la naturaleza humana definida en su relación con Dios. ¿Acaso a mediados del siglo XIX no se decía todavía en Estados Unidos de los esclavos *mestizos* que "tienen sangre humana"...?

---

[2] Marco Polo, *Le Devisement du monde*, comienzos del siglo XIV (cf. *Le livre de Marco Polo ou Le Devisement du monde*). Antonio Pigafetta, compañero de viaje de Magallanes (cf. *Premier voyage autour du monde par Magellan* (1519-1522). Abbé Prévost, *Histoire générale des voyages, ou nouvelle collection de toutes les relations de voyages par terre et par mer, qui ont été publiées jusqu'à présent dans les différentes langues de toutes les nations connues* (desde comienzos del siglo XV), y especialmente t. III ("Voyages au long des côtes occidentales de l'Afrique"); t. XIII ("Suite des voyages, des découvertes et des établissements en Amérique"). Bougainville, *Voyage autour du monde*, publicado en 1771. *La Découverte de l'Afrique, l'Afrique noire atlantique des origines au XVIIIè siècle*, presentada por Catherine Coquery (antología de textos desde la Antigüedad hasta el siglo XVIII). Véase también la novela de Sade, *Histoire de Sainville et Léonore*, que contiene un viaje imaginario a Africa.

Desde entonces, la unidad no se constituye más en relación con el universo religioso;

Se agotaron las discusiones sobre el umbral a determinar para pertenecer a la especie redimida, y se desarrolló la humanidad, noción laica, en los siglos XVIII y XIX.

Sin embargo, la noción de extrañeza, heredada de las discusiones teológicas de los siglos anteriores (o de un origen más profundo), no dejó de existir, y reviste una forma que actualmente la hace irreversible: la "diferencia" subsiste, instalada ahora en el centro mismo de la naturaleza humana. La especie humana es reconocida como tal, y en su seno se halla la heterogeneidad. Los "otros" no están esperando en los márgenes de la ley, están dentro de la ley, pero con un estatus diferente. El racismo moderno habla de sub-humanidad: a la vez humanidad y menos que humanidad. Esta variación topológica en el seno de un universo único se encuentra fácilmente en las expresiones "tercer mundo", "subdesarrollado", "developed/developing", por citar únicamente a los más corrientes. Retomando una fórmula célebre, todos son iguales con la salvedad de que algunos son más iguales que otros, y es verdad que el racismo moderno les concede a todos la misma calidad, pero en cantidad variable. El sentimiento de una diferencia de esencia se hace presente desde el momento que la cuestión del otro se plantea en función de la humanidad, y ya no en función de la dependencia divina; cuando el escándalo de la diferencia cuestiona la identidad de quien percibe en lugar de remitir a la transcendencia. La percepción del otro como *esencialmente diferente* no existía en Europa antes del siglo XIX. Sin que siempre fuera la norma, lo no-occidental o la minoría causaban a veces en el occidental sentimientos de extrañeza, pero no de heterogeneidad. No se percibían, como hoy en día, las diferencias llamadas raciales. En ese entonces, las diferencias personales, las semejanzas con individuos o costumbres de la propia civilización son el modo de apreciación de los viajeros occidentales. El "diferente" toma la forma de la variabilidad, sin más. En una cultura como la nuestra, obsesionada por las diferencias, y que las radicaliza constantemente, es difícil hacerse una idea de la soltura y facilidad con

la cual esos textos nos hablan de un mundo donde todavía no había aparecido ninguna fisura.

"El gran Khan, Señor de los Señores, llamado Cublay, es así: de buena estatura, ni alto ni bajo, sino de talla mediana, sus carnes están bien repartidas et sus miembros son bien proporcionados, su rostro es blanco y sonrosado como una rosa, sus ojos negros y hermosos, su nariz está bien delineada y lo embellece"[3], etc.

Saint-Simon no habla de otra manera de Louis XIV. ¿Retratos de hombres de corte? Sin duda, pero lo sorprendente (hoy) es que el cortesano de Chartres y el mercader veneciano emplean idénticos términos para hablar de su príncipe. En la obra de Marco Polo no se encuentra ningún vestigio de esas precisiones que en el universo moderno son obligatorias cuando se habla "de otra raza". Hablando de los tártaros o mugul, dedica ocho páginas a su vida y costumbres sin mencionar nunca *ninguna característica física*[4]. Por el contrario, el editor moderno de esta obra se sentirá obligado a agregar a una de sus otras descripciones la siguiente precisión: "son los merkits de raza mogol" (Marco Polo decía simplemente "los habitantes son llamados mecri"). Este contraste resume el cambio perceptivo que se verificó en el universo mental de occidente.

Por supuesto, la mención de las características físicas, las que nosotros llamamos raciales, no está ausente de esos textos pero, cuando aparece, lo cual está lejos de ser la norma como recién lo dijimos, *no ocupa el primer lugar,* y se presenta como *una característica entre otras*:

"Y en la orilla hay una ciudad llamada Cormos, que tiene un puerto..."

Siguen ocho líneas dedicadas al comercio, el nombre del rey, tres líneas sobre el clima, once líneas sobre la comida, dieciocho líneas sobre la tecnología de los barcos, una línea señalando que "los habitantes son negros y adoran a Mahoma", cuatro líneas sobre el hábitat, siete líneas sobre el clima, cinco líneas sobre la cultura, tres líneas sobre el duelo[5].

---

3 Marco Polo, p. 184

4 Marco Polo, p. 151 y sig.

5 Ibid., p. 109

De tal forma, la mención "racial" ocupa poco lugar, está asociada a un rasgo religioso (cuya importancia veremos más adelante), y no es ni la primera ni la última característica citada: no está privilegiada de ninguna manera. Esta misma estructura perceptiva se encuentra a lo largo de los siglos hasta el siglo XVIII.

Dice Pigafetta, en el siglo XVI:

"Dicha tierra del Verzin es muy abundante en todo tipo de bienes y es más grande que Francia, España e Italia juntas. Es una de las tierras conquistadas por el rey de Portugal. Sus habitantes no son cristianos y no adoran nada..." [sigue la descripción de los trajes durante dos páginas y luego] "y este tipo de gente, tanto hombres como mujeres, no son completamente negros sino que tiran al color del tanino y muestran manifiestamente sus vergüenzas y no tienen ningún vello en toda su persona..." [Sigue media página más de descripción de las costumbres][6].

Dice Bougainville en el siglo XVIII:

"... si por casualidad se encuentra a algún cultivador, son negros esclavos..."[7]

Si recordamos que en aquel momento "negro" significaba "esclavo empleado en las colonias", sorprende la ausencia de focalización sobre el carácter racial; la forma moderna de tal observación sería: "... los negros esclavos son los cultivadores...", pues la raza prevalecería sobre la ocupación.

Estos ejemplos dan cuenta del espíritu constante de los textos que no tienen rastro de esta obsesión moderna.

Que alguien de la mayoría entable vínculos personales con alguien de la minoría "racizada" no significa que esté exento de racismo, muy por el contrario, y veremos que esto tiene un significado racista. Sin embargo, entablar lazos socialmente avalados es algo muy diferente y marca una forma de reciprocidad:

---

6 Pigafetta, p. 75

7 Bougainville, p.67

"Parece que fue un francés, Paulmier de Gonneville, que realizó los primeros [descubrimientos en los mares del Sur] en 1503 y 1504; se ignora donde están situadas las tierras que abordó, y de donde trajo a un habitante que el gobierno no reenvió a su patria, pero al cual Gonneville, sintiéndose personalmente comprometido con él, hizo casar con su heredera.[8]"

Nos lo hace saber Bougainville, que dedicó la mitad de su fortuna a equipar el barco que llevaba de vuelta a su país a su compañero tahitiano Aotourou que lo había acompañado a Francia. Evidentemente, estas acciones son excepcionales, pero no por eso menos significativas, cuando se las integra en el contexto a-racista que precedió al siglo XIX.

Hasta ese entonces, la raza no ocupaba el lugar central que le damos ahora y, en cierto sentido, podría suponerse con alguna razón que no existía, porque se la comprendía de forma totalmente diferente a la actual. A partir del siglo XIX todo cambia, la raza se convierte en una categoría intelectual y perceptiva prioritaria. El propio término "raza" adquiere el sentido de grupo humano, dejando atrás el sentido más limitado de linaje. Por lo demás, antes era un término de clase que no se hubiera pensado en adjudicar al pueblo cuya oscuridad no podía vestirse con tales prestigios. Pero, sobre todo, nacen entonces términos específicos para lo que hoy en día consideramos como razas.

Ya sea que los términos adquieran un nuevo sentido o, como es más frecuente, que sean absolutamente nuevos. Así, la designación de "negro", nacida en el siglo XVI, (¡no sería posible sostener seriamente que los europeos nunca antes habían visto a uno!), que durante mucho tiempo había conservado un significado prevalentemente social, se inscribe en la clasificación racial. Tanto "amarillo" como "semita" aparecen en ese entonces, lo cual también es el caso de "ario" en el sentido racial. La serie de los términos "semítico, semita, semitismo, antisemitismo" da una idea cabal, a través de la lógica que desarrolla, de la constitución de la ideología racista.

"Semítico" es el que apareció primero, en 1836, es relativamente antiguo; designa el grupo de lenguas semíticas; en aquel mo-

[8] Bougainville, p. 44

mento no tiene ninguna connotación racial. "Semita" es el segundo, aparece en 1845 y designa el carácter "racial". "Semitismo" marca la etapa siguiente, es la palabra de la "racialización" de una raza, la entrada en el universo mental del rasgo particular que supuestamente la caracteriza (1862). Finalmente, la palabra que prolonga la escalada es el resultado de la conducta mental que hace de la raza una noción "cerrada". Es hija de la anterior: "antisemitismo" entra en la lengua francesa en 1889.

¿Acaso es necesario recordar que 1894 es el año del "Caso Dreyfus"[9], acto anunciador del siglo XX que marca cómo la evolución de las ideas se inscribe en los hechos? Habían pasado cincuenta años desde el nacimiento de los términos raciales. El propio término "herencia" se carga en 1842 de sentido biológico, después de un largo pasado estrictamente jurídico. Y los estudios sobre la herencia fundan la forma actual del racismo al aliarse a los otros desarrollos científicos del siglo XIX y, paradójicamente, a ciertas adquisiciones de la filosofía social del siglo XVIII. Su interés por la diversidad de las sociedades humanas experimentará en el siglo XIX un tratamiento ideológico que pervertirá su significado original.

Cuando Rousseau en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres,* así como también en el *Contrato social*, radica explícitamente en diferencias individuales a toda desigualdad existente en el seno de las sociedades, está basando su explicación de la heterogeneidad social en un juego combinado de psicología individual y de consenso social. *Las diferencias humanas son*, para él, *una consecuencia de ese conjunto psico-social y no una causa*. En todo esto no hay lugar para lo que posteriormente será llamado el "factor racial". Es la posición de todos los filósofos de ese siglo. Así, al tiempo que le otorga una gran importancia a las variantes individuales, Montesquieu orienta la atención hacia la influencia del medio geofísico. Por su parte, Sade, y esto muestra que es el más moderno, sólo le confiere un origen social a las variantes

[9] N.de la T. Ese año el capitán francés Alfred Dreyfus, de origen judío, fue acusado de espionaje, sentenciado a prisión perpetua y enviado a la Isla del Diablo en la Guyana francesa. Años después se descubren evidencias que implican a otro militar como autor del espionaje. Finalmente se reconoció la inocencia de Dreyfus. Este sonado caso conmocionó a la sociedad francesa y es un episodio importante en la historia del antisemitismo.

de las formas sociales. El fue probablemente uno de los primeros en hablar de la sociedad como formadora de las particularidades individuales, o mejor aún (al menos implícitamente) como posibilidad de actualización de una cantidad ilimitada de virtualidades no individualizadas. Itard, el padre de la "nueva pedagogía", aportó uno de los textos más significativos de esta orientación del pensamiento que el siglo XIX ahogó casi totalmente en un raudal de esencialismo biológico. "En la más vagabunda de las hordas salvajes como en la más civilizada nación europea, el hombre no es más que lo que se lo hace: necesariamente criado por semejantes, adoptó sus costumbres y sus necesidades; sus ideas ya no le pertenecen; disfrutó de la más hermosa prerrogativa de su especie, la posibilidad de desarrollar su entendimiento por medio de la imitación y la influencia de la sociedad"[10]. En su informe sobre el niño salvaje del Aveyron, se visibiliza la creencia tan extendida en el siglo XVIII de la perfectibilidad del hombre en el largo relato que hace de las adquisiciones de Víctor. Es una época en la cual ninguna cultura, ningún hombre está encerrado en un determinismo de tipo biológico: la embriaguez de un mundo que comienza, de una libertad naciente, bebe en las fuentes del cambio posible para las sociedades humanas. Itard se niega a aceptar el diagnóstico de retraso mental de Víctor efectuado por Pinel, suponiendo que su historia hizo de él quien es y que la sociedad es formadora de los caracteres de adaptación de la conducta.

Aquí no se pone en tela de juicio la utopía humanitaria, sino la referencia teórica del sistema de pensamiento, referencia de tipo social o evolutivo y no referencia de tipo esencialista o irreversible. Al pasar, no es una pérdida de tiempo disipar una confusión corriente: la asimilación de las opciones políticas y de la posición hacia el racismo. El vínculo que se tiende a establecer hoy en día entre racismo y derecha por una parte, y entre antirracismo e izquierda (lo que no es tan seguro) por otra, no existía en el siglo XVIII. Si la unidad humana, así como el origen social de las diversidades que la dividen, remiten actualmente a lo que se reconoce como una concepción de izquierda, no sucedía lo mismo en aquel entonces. El pensamiento de la derecha no era fundamentalmente diferente al respecto. No

[10] Jean Itard, Mémoire et rapport sur Victor de l'Aveyron (1801-1806), pp. 125-126

hay más que ver la importancia extrema que le da todavía Bonald[11] a la socialidad, con un sistema de pensamiento que, sin embargo, ya se inscribe en el siglo XIX de la Restauración. Sin duda, el recurso a la explicación teológica dispensa de intentar una explicación "humana" de las causas de las diferencias, pero más importante aún es que las corrientes de pensamiento que marcan toda la cultura van más allá de una diferenciación política. Michel Foucault mostró la pregnancia de los sistemas ideológico-perceptivos que dirigen el pensamiento de una época.

Pero la principal corriente del siglo XVIII, que podría llamarse de "socialidad" del pensamiento, y que incluso en los pensadores de derecha aún no diverge claramente hacia el esencialismo, es tal vez tributaria de una situación particular: el marco lógico del pensamiento todavía es puramente teórico, por lo tanto no se encuentra vinculado a afectos poderosos y encarnados (lucha de clases, guerras coloniales, genocidios) como lo será en los siglos posteriores. Sólo se trata todavía de un impulso especulativo sobre los orígenes de la organización social. El carácter de las sociologías de ese siglo es pues casi utópico, incluso cuando pretende ilustrarse con ejemplos empíricos, como los tahitianos del "*Supplément au voyage de Bougainville*" o "*La Religieuse*" de Diderot.

De hecho, el siglo XVIII alcanzó a conocer la diversidad de las formas sociales: monarquía efectiva, contrato democrático de Rousseau, anarquía de Sade, mayor o menor adaptación a la felicidad de los individuos según la forma social en la que están insertos (Diderot, Condorcet, Montesquieu, Saint-Just). No obstante, el hombre natural, el individuo, el salvaje, sigue siendo la medida ideal, el terreno virgen donde se determina el ser social.

El nacimiento de la ideologia racista en el siglo xix

Después de haber escapado de la teología desde el siglo XII, el desarrollo de las ciencias naturales pasa, en el siglo XIX, a una concepción hereditarista de los fenómenos. El origen, la filiación, el desarrollo temporal se transforma en los ejes del pensamiento cien-

[11] Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux* et *Théorie de l'éducation sociale.*

tífico. En las ciencias naturales, esto se manifiesta en el darwinismo y el nacimiento del evolucionismo en la década de 1850-1860; el descubrimiento de la herencia data de la misma época. Es cierto que las conclusiones de Mendel serán adoptadas mucho más adelante, pero no por eso es menos cierto que su trabajo fue producido en ese momento, lo que supone un universo teórico y simbólico capaz de engendrarlo y de sostenerlo. Ahora bien, parece evidente que ese movimiento está relacionado con lo que el siglo XVIII aporta al manifestar un rechazo generalizado del pensamiento teológico en todos los campos del conocimiento, y orientarlo a éste hacia los hechos y su causa lógicamente discernible: buscar los orígenes de una sociedad en el seno de esa sociedad o de su entorno directo es abrirle el camino a la búsqueda del origen de las formas vitales en el seno mismo de la vida. Cada vez más, la explicación se busca en el propio hecho estudiado. La evolución de las especies animales y vegetales va a interpretarse a partir de su propia sucesión, y no según una justificación teológica. Después de su "grafía" que comenzó a establecerse en el siglo XVIII (Buffon realizó una clasificación racial de la especie humana en la segunda mitad del siglo XVIII), se va a intentar establecer su "logía", que será interna, por tanto opuesta al ordenamiento teológico que es externo[12]. A su vez, la actualización de esta causalidad interna que provenía de las especulaciones de las ciencias humanas va a invadirlas y a introducir en ellas la causalidad biológica. El hombre animal social se interpretará como el hombre animal físico.

Pues, al mismo tiempo, se desarrollan las primeras grandes "sociologías"; y aunque la palabra creada por Comte en esa época tendrá un éxito tardío, la ciencia que ella designa nació en ese contexto. Dichas sociologías apuntan a describir y explicar el movimiento general de la humanidad, intento relativamente nuevo en el mundo occidental (el pensamiento árabe tenía tales preocupaciones desde hacía mucho tiempo). Pero, hasta aquel entonces, ese propósito de generalidad sólo había sido elegido, por lo menos en Francia, en las investigaciones de tipo teórico, utópico o normativo del siglo

[12] Buffon, *Histoire naturelle générale et particulière, théorie de la terre, histoire naturelle de l'homme, animaux et quadrupèdes*, 1749-1767

XVIII. Las ciencias sociales del siglo XVIII ya nutrían su propósito normativo con un número impresionante de relatos de viajes y de conocimientos que se iban haciendo más precisos sobre nuestras propias sociedades; existe un interés muy grande por las civilizaciones lejanas de lo cual dan testimonio la abundancia de relatos de viajeros. Pero, en ellos, la preocupación por ordenar temporalmente los hechos conocidos se manifiesta muy poco y, sobre todo, la historia está ausente del pensamiento social. Por el contrario, el siglo XIX le otorgará un lugar privilegiado al desarrollo temporal de la vida de las sociedades. El "exotismo" le dará paso a la continuidad temporal. Se va a priorizar definitivamente la mirada sobre las sociedades desaparecidas, dejando de lado a las sociedades vivas pero alejadas a las que se había prestado atención en el siglo anterior, lo que, por otra parte, reaparecerá a fines de ese siglo con los desarrollos de la etnología. La heterogeneidad de las sociedades y de los grupos humanos, novedad introducida por el pensamiento social del siglo XVIII, entra entonces en un tercer movimiento de la dialéctica del conocimiento: su confrontación con el interés clasificatorio y de filiación temporal. La organización causal de esa diversidad se convierte en el centro de las preocupaciones. Ahora bien, se le va a adjudicar un tipo particular de causa, un tipo de causa que subsistió en el racismo que el siglo XX heredó, desarrolló,y luego llevó a su perfección y puso en práctica de forma sistemática.

El sincretismo

La abundancia y el desarrollo de las ciencias se traducen en un contagio entre los diferentes campos del conocimiento. Este contagio va a opacar el sentido de una gran conquista del pensamiento enciclopédico: "la sociedad le es arrebatada a la naturaleza" para retomar la expresión de L. Sebag. El carácter propiamente social de la empresa humana, la explicación del funcionamiento de las sociedades a partir de sí mismas, se convertirán en conceptos inoperantes. Paralelamente a la acción propiamente sociológica de Comte y de Marx, se desarrolla en las ciencias humanas la corriente primordial del llamado a la "naturaleza". En el momento en que las ciencias de la naturaleza toman un nuevo y fulminante rumbo (evolucionismo,

herencia...), la deslumbrante constatación de la solidaridad temporal de las especies va a pervertir la conquista difícilmente lograda de la autonomía del funcionamiento social. *Del orden de lo físico al orden de lo mental se van a establecer lazos indisolubles.* Si, en ese mismo momento, estalla el conocimiento de la extrema diversidad de las civilizaciones, tanto a través del tiempo como a través del espacio, y de la diversidad de las transmisiones hereditarias, el tiempo se vuelve el factor central del conocimiento y reúne en un solo conjunto el estado físico y el estado social. Esta amalgama de sentido constituye la fisionomía propia de la ciencia de esa época.

El desarrollo de las ciencias sociales se efectuó siguiendo un mismo esquema tanto para quienes son hoy considerados los padres de la sociología moderna como para aquellos cuya estrella se apagó. Gobineau, que sistematizó la teoría de la causa biológica en lo que llamó la historia social, es un nombre importante de esa evolución. Sus ambiciones son idénticas a las de Marx y Comte, en cuanto a la generalidad de su propósito: aportar un cuadro coherente del conjunto de las sociedades, y en cuanto al objetivo buscado: aportar un modelo de funcionamiento de ese conjunto[13]. Pero el hecho de pensar a la sociedad como un organismo cuyos funcionamiento y sentido serían legibles según un esquema temporal, se asocia, especialmente en Gobineau pero también en la mayoría de las ciencias humanas de la época, a la entidad designada con el término "raza". Su pensamiento presenta de modo ejemplar *la confusión entre el hecho sociológico y el hecho biológico* que marca a los siglos XIX y XX. Por lo demás, es bien conocido el impacto que tuvo el pensamiento de Gobineau al respecto[14]. Esta confusión del pensamiento socioló-

---

13 Pero, por su parte, Comte y Marx hicieron de la evolución un fenómeno interno de la mecánica social y no remiten a conceptos biológicos. En este sentido, ellos continúan el pensamiento del siglo XVIII; en su opción de limitarse a la socialidad, son los herederos de los enciclopedistas y de Rousseau, y en ese sentido están "retrasados" con respecto a su siglo. Esta es la concepción de las ciencias sociales actuales, después de sufrir un eclipse de más de un siglo. Al mantenerse estrictamente en un enfoque socio-histórico, la obra de Marx fue en su tiempo profundamente marginal. Por otra parte, no es casualidad si una de las pocas ideologías occidentales que tuvo algo de éxito en el tercer mundo – durante tanto tiempo aplastado por una explotación con justificaciones raciales y racistas – fue el marxismo cuya distancia con la ideología biologizante es radical.

14 Se plantea el problema de establecer si ese impacto se define como causal o como catalizador; nosotras adoptamos un punto de vista diferente, limitándonos a considerarlo significativo.

gico y del pensamiento biológico no se encuentra ni en Comte ni en Marx[15], mientras que se constata casi unánimemente en los sociólogos, historiadores o ensayistas de esa época: Spencer, Fustel de Coulanges, Renan, Taine, para citar tan solo a algunos, son prueba de ello; además este tipo de pensamiento no ha desaparecido[16].

Para el siglo XVIII, el origen de las diferencias culturales y políticas, que le había sido arrebatado a la teología, era geográfico o psicológico o puro mecanismo social, en todo caso no tenía relación con la biología. La aparición de la causalidad biológica marca al pensamiento social y psicológico del siglo XIX. Las sociedades son diferentes, había señalado el siglo XVIII; porque están biológicamente determinadas, responderá el siglo XIX.

La ruptura

Lo que sabíamos sobre los racismos anteriores, en la medida que aceptamos ese término por comodidad, nos mostraba que se creía en el posible paso de una categoría a otra. En el siglo XIX, con el sincretismo bio-social, el universo está cerrado, con muros infranqueables. Cuando en el siglo XI se discutía si las mujeres tenían alma y en el siglo XVI la posibilidad de bautizar a los indios, esas discusiones eran interrogativas, la pregunta se refería a su integración (o no) en la humanidad[17] definida como el universo de la Salvación. A partir del siglo XIX, ya no hay más pregunta sino

---

15 En el pensamiento racista (como el de Gobineau) hay un planteamiento antitético al de Marx. Marx se definiría por una relación primaria con la duda y la pregunta, Gobineau se caracterizaría por su relación con la certeza. En efecto, la labor de Marx es analítica, la de Gobineau es sincrética. El sincretismo es uno de los rasgos centrales del racismo, en el cual se encuentra bajo varias formas. *El pensamiento racista nunca es analítico*, no se estudia el desarrollo de los procesos, no se busca la ley. Procede por juxtaposición y justificación. Antes de ser descrita, a la realidad ya se le otorga un sentido y toda descripción está basada en ese sentido. Revestida del carácter de la evidencia, escapa a la demostración y se presenta solamente como ilustración de un hecho ya cierto.

16 Esto sigue siendo muy evidente, a comienzos del siglo XX, en la obra de Elie Faure o de Barrès por ejemplo; actualmente "el genio de la raza" es un concepto empleado en las disciplinas no sociológicas.

17 La expresión "género humano" convendría más que la palabra "humanidad"; ésta supone una coherencia interna que es reciente.

afirmación. Implícita o explícita, hay una *ruptura en el seno de la humanidad*, los grupos "son" y no tienen más un estatus móvil.

La irreversibilidad

La ideología medieval de la "conversión", que proclamaba el principio del paso posible de un grupo a otro (ya sea por decisión personal o por coacción, eso aquí no interesa), así como, en cierta medida, el principio de libertad individual de la moral revolucionaria, han caducado. Ya no podemos más convertirnos, ni adquirir las virtudes del dominante, ahora la naturaleza garantiza las particularidades de cada grupo. Desapareció la garantía del ser que antes se encontraba en la transcendencia divina a través de la redención, del bautismo, o de la creación, dándole paso a una humanidad, primero totalidad excitante por su libertad, y luego recortada poco a poco en esencias fijas; ahora la garantía está en el seno mismo de las particularidades humanas que se cierran sobre sí mismas. Este sistema de justificación es la coartada de las agresiones concretas; consciente o inconscientemente, establece la coherencia del fenómeno racista. Si las masacres, la explotación, la agresividad, la hostilidad no son en absoluto exclusividad de los siglos XIX y XX, el tipo de justificación que se emplea ha cambiado de sentido. Si bien, palabra por palabra, se las puede describir de la misma manera, el cambio ideológico introduce un factor nuevo: el de la irreversibilidad. A partir de ahora el mundo está cerrado, garantizado por las diferencias internas de naturaleza, y la naturaleza trasciende las empresas humanas. La rigidez de la pertenencia a un grupo, fatalidad biológica, es ahora inamovible, "intocable".

Este texto es el capitulo I, del libro *L'idéologie raciste,* Paris, Folio-essais, 2002, 23-42

Traducción Marta Huertas

Naturaleza e historia
A propósito de un "materialismo"[1]

Guillaumin Colette

La controversia no es tan nueva como hoy en día (1979) nos lo repiten sin cesar. Pero que una controversia no sea flamante no significa en absoluto que el tiempo haya agotado la virulencia del debate. Por lo demás, esto se ve claramente en la actualidad: la cuestión no está saldada puesto que reaparece con tanta insistencia y tanta violencia, tanta ceguera de la memoria y tanto poder afectivo. Por un lado, quienes creen en la mano de hierro de un orden inamovible -¡que, paradójicamente, el hombre se pasaría la vida intentando restablecer! – por otro, los que piensan que ningún orden nos precede y que la historia de los seres humanos siempre se está forjando... ¿Tan simple como eso? Sí, quizás sea así de simple... Porque, debemos admitirlo, y además todo lo muestra, la presión afectiva que reina en esta caldera supera de lejos la complejidad intelectual del debate. De hecho, no existe un debate intelectual propiamente dicho. Es sin duda lo que muchos quieren decir cuando afirman que esas agitaciones provienen de modas a todas luces transitorias y superficiales. Lo cual es exacto, pero parcial. Modas, en efecto, en lo que respecta a las formas verbales que toman las actuales teorías del orden; pero las modas nos dicen cosas concretas sobre las sociedades que las producen. En este caso, no se trata de cosas que precisamente vayan a alegrarnos.

Por otra parte, ¿de qué controversia se trata? Y bien, del debate sobre la forma de concebir las relaciones de los seres humanos entre ellos. ¿Cuáles son esas relaciones? ¿Cómo estudiarlas? ¿Cómo entenderlas?... ¿Qué prácticas pueden derivar de la manera específica como son consideradas dichas relaciones? Pero también – y sobre todo - *¿qué prácticas concretas llevan a pensar las relaciones humanas en determinados términos en lugar de en otros?* Aquí está contenido lo no-dicho del debate, y la razón profunda de su violencia.

---

[1] Para Léon Poliakov. *Le racisme, mythes et sciences*, Bruselas, Éditions Complexe,1981.

Variante del debate acerbo y menos comprometido (al menos aparentemente para los espíritus distraídos o no concernidos...) de lo que fueron en su tiempo "Naturaleza/Cultura", o "Herencia/Medio", etc., esta controversia no se confunde exactamente con las anteriores. Además, nunca es totalmente igual a sí misma: un desplazamiento de la argumentación, una sofisticación en la expresión permiten que algunos pretendan estar frente a algo nuevo, y otros sientan que el hastío los va invadiendo y se van poniendo nerviosos ante tanta ceremonia maníaca en torno a un fondo invariable. Sin duda, por eso, hoy se tiene clara conciencia de que no se trata de un debate "académico", y sus objetivos sociales son ahora más evidentes a los ojos de todos.

No obstante, se puede apreciar un desplazamiento de las fronteras tradicionales de la confrontación. Desde el retorno masivo, hacia fines de la década de los sesenta, de las concepciones que podrían llamarse social-darwinianas, las posiciones podrían definirse como "idealistas" por una parte y "materialistas" por otra. De tal forma, se considera cierto y demostrado – casi una verdad de sentido común – que los partidarios de la herencia y la naturaleza son "materialistas". Esto supone implícitamente (y a veces explícitamente) que los adeptos de la comprensión de los hechos humanos en términos sociales (historia, cultura, "medio ambiente"...) serían por el contrario idealistas. Lo que da cosas muy estrambóticas: así, entre los "idealistas", se encuentran los marxistas heterodoxos u ortodoxos, los librepensadores, las feministas radicales, y los racionalistas de diversas tendencias (y en definitiva la posteridad intelectual de los materialismos de los dos últimos siglos). La situación tiene su gracia si, al mismo tiempo, se considera que, entre los actuales materialistas, se encuentran tanto los partidarios de las profundidades del alma aria (perdón, occidental), de la perennidad del espíritu germánico (celta, sajón, vikingo, etc.) como del dandismo elitista de los que creen en la "naturaleza de los jefes". En fin, como para sentirse un poco sorprendido y escéptico.

Dichas aproximaciones de vocabulario parecen demasiado primarias para ser honestas. Pues en esta palestra todos avanzan precedidos por su dignidad de notables y revestidos con la eminente

credibilidad del especialista, y la mayoría no cree que sea suficiente definir al "materialista" como "el que otorga importancia a la materialidad de las cosas", y que "idealista" signifique en todo y por todo "que tiene un ideal en su existencia"... Eso es tan acotado que no se cree en absoluto y ese grado mínimo de significación solo puede esconder un propósito de mayor alcance.

Ahora bien, las citadas insuficiencias permiten reagrupar a los combatientes según un clivaje que difiere en parte del que estábamos acostumbrados en las formas ya conocidas del debate. Así, hoy en día se encuentran codo a codo en la tendencia "idealista" : el partido comunista y ciertos integristas religiosos. Del otro lado, en la tendencia "materialista", ¡ clubes elitistas tecnocráticos y adeptos de la magia o de sociedades de caballería! Como para no entender nada... Las referencias a la Ciencia, tan insistentes y mágicas, no están hechas para simplificar las cosas pero, por lo menos, no son nuevas en estas lides: la "Ciencia" siempre fue invocada por los partidarios del orden de las cosas, tiene el papel de la gran Diosa o de algún fetiche que garantiza la respetabilidad y la infalibilidad.

Dos actitudes políticas, en el sentido profundo del término, dos concepciones de la existencia, de las visiones del mundo – en el pleno sentido de la palabra – comandan las opciones "académicas" y se enfrentan. Lo cual siempre sucede en el trabajo científico. Sencillamente, esto no es siempre tan visible pues sus objetivos no se muestran en todo momento de forma tan nítida y las implicaciones políticas no siempre son planteadas con la misma transparencia que en la actualidad.

Actualmente, en este debate, el ámbito político ha forzado de cierta forma al académico a admitir que la querella no era "formal". El primer asunto significativo fue probablemente la co-ocurrencia de la atribución del premio Nobel a un etnólogo cuyas pasadas preferencias nazis estaban obteniendo al mismo tiempo una amplia publicidad. Ese año (1981), la agitación provocada en Francia por la "nueva derecha" – que por cierto se presenta como productora de ideas "científicas" – hizo que cierto número de doctos percibiese que, cuando se intenta analizar el funcionamiento de los grupos humanos, las especulaciones no son neutras.

Las dos maneras de enfocar los problemas están presentes desde siempre en las ciencias humanas. Ambas condicionan el objetivo del trabajo científico, comandan la *orientación* de la investigación, *la elección de los objetos* de investigación y *la invención de los métodos* empíricos. Los propios *recortes conceptuales* efectuados en el trabajo dependen estrechamente de la manera de concebir las relaciones entre las cosas y los hombres así como de los seres humanos entre ellos.

A estas concepciones se las encuentra en las sucesivas querellas, supuestamente académicas o claramente políticas, que sacuden al cuerpo social, con o sin intelectuales a la cabeza. En definitiva, el debate se centra en el origen y la trayectoria de las conductas humanas, de las relaciones entre los hombres. Ahora bien, convencionalmente a este debate se le supone neutro, y casi indiferente. Se lo presenta como pudiendo ser resuelto de forma totalmente *exterior* a los propios investigadores. Éstos podrían interrogar la materia y la historia con total transparencia, y obtener una respuesta en la que no importaría en absoluto la forma como se planteó la pregunta, y que, muy por el contrario, vendría a disipar las incertidumbres, a rectificar los presupuestos errados, etc., etc. La propia pregunta sería el fruto de un puro automatismo científico... Para decirlo vulgarmente, se supone que un investigador que interroga las relaciones sociales en términos de herencia podría de pronto oír que esas relaciones sociales le dicen claramente: "Hola, señor, soy la herencia y me presento ante Ud." O bien: "Pero, señor, por favor de un paso más para llegar a la siguiente revelación ..."

Dos tendencias fundamentales ilustran las explicaciones del "origen" de las conductas humanas. Origen que, para unos, dependería de las variaciones del entorno – tanto cultural como material. Para otros, hereditaristas o naturalistas, habría surgido de un mensaje genético taxativo; para ellos, el mensaje genético es una regla inquebrantable de las prácticas humanas y un muro infranqueable en esas mismas prácticas: un imperativo y un límite a la vez.

El punto de vista histórico consideraría los hechos humanos como *la sucesión de relaciones particulares entre los hombres.* Relaciones que nunca son reductibles a las que les precedieron, o a las que,

en otros lugares, las acompañan. En suma, una actitud orientada hacia la especificidad de las sociedades humanas. Por el contrario, el punto de vista naturalista sería un *examen de los hechos humanos en términos de modelos preexistentes*. Modelos más o menos perfectos en la realidad y que se acercan con mayor o menor coherencia a la perfección. El orden de sus preocupaciones se orienta de tal forma que, en última instancia, los hechos solo vienen a verificar un cierto número de enunciados previos a la misma experiencia de las relaciones. Es decir que, en el mejor de los casos, tiende a verificar las leyes; en los menos buenos, tiende a ilustrar modelos míticos y a remitir a parábolas o imágenes. De aquí surge la fascinación de esta perspectiva por los arquetipos, las leyendas antiguas, los referentes animales cuya presencia es hoy tan fuerte a través de la etología. Sin duda, Lorenz es un perfecto representante de la tendencia que, en lo esencial, se caracteriza por su analogía con el juego infantil que consiste en decir "borramos todo y volvemos a empezar": la historia de la humanidad es una infidelidad a la Naturaleza, pero la humanidad es natural, entonces borramos y volvemos a empezar. Así podremos ser lo que somos profundamente, etc. Los modelos "jerarquía", "territorialidad", "agresión" (que por otra parte provienen de la etología) constituyen buenos ejemplos del tipo de modelos utilizados en esta perspectiva.

El problema de la invención de la agricultura puede ilustrar esta divergencia de enfoque. En una perspectiva naturalista, esta invención aparece como una mutación o un accidente *genético*[2], sin duda un accidente afortunado, pero ese no es el tema, y además las opiniones al respecto pueden diferir considerablemente. No se trata en absoluto de una forma de hablar, ya que esta hipótesis fue sostenida por C.D. Darlington, entre otros.

---

[2] De hecho, ¿cómo es posible que el término "genética" haya llegado a ser totalmente acaparado por las ciencias de la naturaleza? Se da allí un fenómeno que solo puede explicarse por la extraordinaria dominación ideológica de la explicación naturalista en nuestras sociedades. Efectivamente, si se quiere hablar de *desarrollo* (que es el sentido de "genética") en el campo de la psicología o de la lingüística, estamos obligados a especificar "psicología genética" o "lingüística genética". Pero no estamos en absoluto obligados a decir "biología genética", en este último caso basta con "genética". La idea absoluta de desarrollo es pues considerada la propiedad – el terreno privativo – de las ciencias de la naturaleza, sin tener para nada en cuenta el sentido de las palabras.

En la perspectiva histórica, no importa tanto la explicación modelística de la aparición de la agricultura como *los procesos* de su nacimiento. Es decir, determinar el momento de su aparición (momento cierto o incierto), el lugar (o lugares) de dicha aparición y los concomitantes que sean efectivamente conocidos, concomitantes sociales, organizacionales, arquitectónicos, eventualmente religiosos, del momento en que apareció esa técnica.

De hecho, en la perspectiva histórica, se trata a dicha aparición por lo que se sabe de ella como actividad humana, como trabajo, en suma como proceso articulado y transformador.

En la perspectiva naturalista, a este fenómeno se lo trata como a una propiedad espontánea de la materia. Por cierto, es algo sorprendente, y claramente incomprensible, que la mayor parte de las opciones naturalistas basadas, de hecho, en el postulado de la propiedad espontánea de la materia sean a menudo presentadas como materialismos[3], puesto que también son característicamente metafísicas.

En suma, afirmar que la materia – sustantificada – es una causa les parece a muchos una actitud materialista. Una paradoja más en una querella en la que éstas no faltan.

Se suele reír, sin hacerse demasiadas preguntas, de las virtudes adormecedoras y otras facultades morbíficas. Pero, bien mirado, no hemos salido totalmente de esta manera de ver las cosas. Cuando Darlington plantea que la invención de la agricultura es la expresión directa de un gen, ¿en qué estamos exactamente? En esta zona de confusión, existen curiosas concepciones de las relaciones entre los elementos en juego. Si la fabricación de una mesa (hecha de madera, es decir con el material de un árbol), depende de la existencia del árbol, eso no significa evidentemente que la madera sea la mesa. Ni siquiera, y esta observación es importante, que el árbol sirva *so-*

[3] Y son consideradas como materialismos "cínicos", para ser generosos. Pero seriamente, aquí ¿qué quiere decir "cínico"? ¿Que tienen "malas" intenciones? Que sean malas no tiene ninguna importancia en reclación con su exactitud. Sin embargo, existiría una tendencia a hacernos creer que, en la medida en que se necesitaría valor para ser "cínico" (pues sería ir a contracorriente, ¡creencia totalmente discutible!), la maldad garantizaría por sí misma la veracidad. De hecho, hoy en día, el cinismo es un simple toque de esnobismo, y evidentemente no es ni garantía de veracidad, ni criterio de falsedad. Decir que el rey está desnudo no certifica a ciencia cierta que lo esté. Ya dejamos atrás aquellos tiempos ingenuos en los cuales decir lo contrario equivalía a decir la verdad.

lamente para hacer una mesa. La mesa no es más que una parte muy pequeña, ínfima de hecho, de las posibilidades de la madera; de la misma forma, no se puede reducir la mesa a la madera ya que, en efecto, puede ser de cualquier otro material, piedra, plástico, cartón, etc. En todo caso, la definición de la mesa no implica la más mínima relación con la madera como tal. Y si ambas se cruzan empíricamente – en una mesa de madera – el enfoque esencialista podrá considerarlos homogéneos o equivalentes entre sí: la mesa/la madera y la madera/la mesa, aportando una "demostración" concreta: una mesa de madera, sin que por eso sea justificado decir que madera y mesa son análogos. El hecho de no tomar en cuenta el proceso, el desarrollo, la historia de la transformación de la madera en mesa, o de la absorción por el concepto mesa de cualquier material que sirva para hacerla, en suma la falta de atención prestada a la trayectoria, llevan a confundir sincréticamente los elementos de un hecho cualquiera.

Cuando los cristianos católicos dicen que Dios está en el pan, tienen el buen juicio de decir que se trata de un misterio. Pero cuando algunos pretenden que la inteligencia está en los genes, no solo creen que van a persuadir con demostraciones[4], sino que además se los toma frecuentemente por materialistas. No veo que a los católicos se les considere materialistas. ¡Y tampoco veo, por otra parte, que se entienda como "misterio" a una inteligencia contenida en los genes, lo que es mucho más extraño! ¿Será que, tanto "misterio" como "materialismo", son categorías que escapan a la razón y, en todo caso, al análisis ? Por otra parte, se puede constatar que, si al "misterio" se lo puede considerar como una forma de huída en lo sagrado (es decir poco honorable), el "materialismo" es el agravio preferido del repertorio de las personas elegantes y bien alimentadas. Sin duda por tal razón se supone que la "nueva" derecha "materialista" (?) es cínica.

---

[4] La demostración puede ser de tipo estadístico, es entonces la prueba (real) de la *co-ocurrencia*: por un lado, de ciertas posiciones en el sistema social y, por otro, de lo que se llama CI. Esto muestra efectivamente una relación entre los dos fenómenos. Irrebatible. Pero no es la demostración de la *organicidad de la inteligencia*... La regularidad de los procesos de crecimiento o de decrecimiento de los fenómenos estudiados, a veces presentada como la prueba de su organicidad en tanto se trata de las mismas curvas que para el peso y la altura, es un fenómeno de orden matemático y no natural.

De hecho, nos encontramos en pleno período neo-naturalista; en todos los campos, desde las ciencias hasta la política, la Naturaleza es la referencia obligada. Supuesto punto de resolución de todos los interrogantes, se la presenta como la roca firme sobre la cual todo está asentado. Pero, ¿de qué Naturaleza se trata?

En primer lugar, el conjunto de los datos materiales que nos ofrece el mundo, datos que pueden ser cosas, y también pueden ser fenómenos. Desde el siglo XVIII, llamamos "naturaleza" al mundo sensible en su conjunto. A esto se le agregan, sin duda alguna, los procesos intra e inter-materiales, procesos que llamamos *Leyes,* a falta de algo mejor. Desarrollados al mismo tiempo que la física, antes incluso que el pensamiento se emancipase de la teología, los conocimientos que hoy tenemos llevan la impronta de esta última. Y más aún que la impronta, la añoranza de la palabra infalible.

Así, se constata la existencia de dos materialismos, distinguiéndose cada uno por su diferente relación con la teología. Relación no dicha, por supuesto, pero que hace de uno de ellos un sustancialismo y del otro un materialismo tentativo.

Forma de razonamiento en la que se procura no plantear el *origen* abstracto de un fenómeno determinado, sino más bien comprenderlo con medios económicos, el materialismo tiene presente lo concreto en el razonamiento, y lo analiza. En suma, ¿qué otra cosa le decía Freud a Jung cuando le advertía que, si no mantenía firmemente a la sexualidad dentro de su análisis, iba a caer "en la basura del ocultismo"? En este sentido, el materialismo es una opción de razón, al contrario del sustancialismo que es una opción de fe.

La vitalidad del sustancialismo es tan grande que hoy en día reaparece en los diversos racismos que se van reconstituyendo desde la década de los sesenta[5]. Es en el sentido de ese sustancialismo que hablamos de "la Naturaleza" (y no simplemente de "naturaleza"). Esta naturaleza no es exactamente, o al menos no únicamente, todo el mundo sensible (que sería simplemente la "naturaleza"...),

[5] Durante cierto tiempo esos racismos no se mostraban claramente a ojos vistas. La etología, algunos trabajos de bología, desplegaban objetivos elitistas cuyo racismo, en efecto, podía no ser evidente. Ya no es más así. La coherencia entre ciertas opciones científicas y objetivos políticos se ha vuelto patente.

sino una entidad, casi personificada; dentro de esa perspectiva, aparece como principio de organización y principio de vida. De alguna forma, es anterior a sí misma: no un puro conjunto de mecanismos sino una oscura intencionalidad y una fuerza todopoderosa.

¿Cómo es posible que un sustancialismo se haga pasar por, y sea considerado como, un materialismo? ¿Y esto con un innegable consenso? Tanto si el materialismo es mecanicista como histórico, o bien dialéctico, o cualquier otra forma que se pueda imaginar, su característica común es el interés por el *proceso*, es decir por las articulaciones entre dos hechos, por el desarrollo, en suma por la *relación entre elementos*.

Mientras que el "materialismo" que hipostasia la "Naturaleza" no se ubica evidentemente en esta perspectiva, sino en la de las *propiedades* de los elementos. Ahora bien, si no me equivoco, un pensamiento que se apoya en el postulado de "propiedades" es un pensamiento de tipo metafísico clásico. El equívoco (que tal vez no lo sea) se debe a que ese "materialismo" considera a la "materia" como el lugar de esas propiedades. Esas propiedades pueden ser la agresividad, la jerarquía, la inteligencia, la territorialidad... o la agricultura, etc. Se supone que *surgen espontáneamente de la materia*, y cada una con una *esencia acabada, perfecta*. Esa perfección, ese acabado se manifiestan en que una propiedad se despliega aún mejor si no se impide su expansión y lo único que encuentra en su camino es una barrera mecánica, en suma cuanto más persevera en su propia esencia, como el aceite en el vinagre o el agua detrás de la represa. En todos los casos, la pureza de su naturaleza tiene un brillo sin par. Con las propiedades sucede como con los seres humanos, los mestizajes no pueden y no deben existir; si ocurren, es el apocalipsis.

Quizá sea en esta corriente donde se ve con mayor claridad a qué punto esta formar de pensar es solidaria de los enfoques prácticos extremadamente autoritarios que preconizan el orden, la puesta en "su" sitio de los que parecen escaparse, desclasificarse, desplazarse... La preocupación por cortar todo lo que desborda, con la finalidad de obtener un paisaje a la vez puro y bien ordenado, sugiere que el alineamiento militar es una imagen metafórica de esta visión del mundo. ¿Cómo extrañarse entonces de que tanto

los beneficiarios de una organización social así como los que creen tener derecho a serlo y proceden para situarse rápidamente en un buen lugar sean seguidores de estas teorías? Las máscaras teóricas a veces son pobres máscaras. Este materialismo evoca sin lugar a duda a Tartufo hablando de religión mientras extiende la mano hacia el objeto deseado. Aquí se habla de Ciencia y de Naturaleza, no de Dios, el mundo de las justificaciones es vasto, y por qué no ésta en vez de otra. Máxime que ésta presenta la misma ventaja: se supone que es irrefutable. Aún mejor –o peor – se la supone palabra verdadera. Estamos de nuevo en la metafísica...

Lo que ocurre es que esta famosa Naturaleza es un fenómeno histórico. No una realidad material que poco a poco se hubiera ido desprendiendo de la oscura ignorancia de los siglos teológicos a través del esfuerzo paciente, coordinado y progresivo de los científicos que presentían su existencia. Sino que es un recorte del conocimiento y, como tal, está fuertemente sometida a las incertidumbres de las fronteras y a los temblores de la formalización. Actualmente se descubre (se redescubre) que las clasificaciones botánicas de Linné pueden modificarse sin problema, otras son posibles[6]. Tal Naturaleza es puramente convencional: más allá de las incertidumbres del análisis y de la comprensión, aparece como la última realidad, el Ser. Y es en esto que esta idea se superpone de manera tan inquietante con la idea de Dios. Lo irreductible que está más allá, lo Absoluto, lo lleno, la existencia más acá y más allá del hombre, que lo abarca y lo dirige... La Naturaleza aparece como un todo, coherente, homogéneo. Construcción sincrética, es una especie de gran origen, de Madre fantasmática. Por cierto, no es casualidad que se hable de nuestra Madre, la Naturaleza.

Y esta construcción intelectual y afectiva se presenta justamente como una no-construcción, como una *realidad*, realidad sustancial que estaría por fuera de los razonamientos humanos: existiría antes que ellos. ¿Acaso no se ve que podría retomarse casi palabra por palabra la definición de Dios que dan las enseñanzas religiosas y sustituirlo por la Naturaleza? No hay tanta diferencia: eterno, infinitamente perfecto, infinitamente grande, etc., etc.

6 Cf. André Baugé, Chenopodium album et espèces affines, tesis de doctorado de Estado, Paris.

El actual éxito del avatar "sociobiológico", que además reveló que lo "científico" no era neutro, muestra que la noción de especificidad sigue siendo central en este asunto. Fue sobre este mismo punto que se estableció la querella en torno al darwinismo. Pero la cuestión de la especificidad (de los seres humanos) esconde algo más a mi entender. No se trata tanto de especificidad como de "libertad"... o de indeterminación. En otros términos, si las sociedades humanas no tienen leyes propias sino únicamente las leyes generales de la animalidad – lo cual constituye la posición de los "naturalistas", desde los darwinistas hasta los sociobiólogos – el conocimiento no está incluido en los procesos de la naturaleza. Y aunque no se lo rechace, sirve a lo más para contemplar la acción fatal de leyes coercitivas en las que no tiene cabida. De forma opuesta, si las sociedades humanas son "humanas" (es decir específicas), están sometidas a leyes particulares que integran el fenómeno de la acción sobre el medio con la herramienta "conocimiento". De hecho, los naturalistas tienen una posición paradójica; en definitiva su objetivo, y esto se ve muy bien en personas como Lorenz que es un buen representante de esta tendencia, es volver a traer al seno de la Naturaleza a todo hombre que se haya escapado. Pero si se escapa, ¿cómo puede pretenderse que la determinación natural, el instinto, la ley férrea de la Naturaleza es imperativa? Ahí está la contradicción.

Perspectiva "histórica" y perspectiva "naturalista" son una "mirada", una cierta manera de situar el objeto de estudio y de elegirlo. En el fondo, es sin duda una manera de situarnos nosotros mismos, de conocer nuestra posición en las relaciones sociales, antes incluso que al objeto al que vamos a dedicarnos.

Trad. Marta Huertas

Parte II

Continuidad/discontinuidad de la violencia y de la guerra

Comprender la guerra y la política hoy. Del sueño utópico a la *praxis* de utopía distópica. La revolución de tres feministas materialistas[1].

Marie-Claire Caloz-Tschopp, Dirección de Programa
Colegio Internacional de Filosofía (CIPh), París-Ginebra

«Comprender, sin embargo, no significa negar lo que es indignante y no consiste en deducir a partir de precedentes lo que es sin precedente; no es explicar fenómenos por medio de analogías y de generalidades de forma que el impacto de la realidad quede suprimido. Significa más bien examinar y llevar conscientemente la carga que nos impusieron los acontecimientos, sin negar su existencia, ni aceptar pasivamente su peso, como si lo que sucedió en los hechos tuviese fatalmente que suceder. Comprender, en una palabra, consiste en mirar la realidad de frente con atención, sin ideas preconcebidas, y en resistirse si es necesario, cualquiera sea o haya podido ser esa realidad».
Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme, L'antisémitisme, vol. I.* Paris, Point-essais, 1972, p. 16-17.

Dedicatoria:

Para Nicholas Busch (1948-2005). En 1973, a los 25 años, días después del golpe de Estado en Chile, viajó a ese país para salvar de la represión a los militantes chilenos amenazados de muerte y fundó, con otros, la Acción Plaza Gratuita para acoger a miles de chilenos en Suiza.

Después del cambio represivo de las políticas migratorias en la Unión Europea, fundó *Fortress Europ?,* una instancia independiente de información y de investigación sobre La Europa de las polícias.

Palabras claves:

Feministas materialistas, utopía, distopía, sueño, naturaleza, guerra, poder, Auschwitz, Hiroshima, disuasión, containment, caos, cosmos,

1 Una primera versión de este texto fue publicada en inglés, con el título «Globalization, development, resistance of utopian dreams to the *praxis* of dystopian utopia», en Bagchi Barnita, *The Politics of the Impossible,* ed. SAGE (Delhi, Londres, Thousand Oaks, cap. XII, 2012). Aquí lo retomamos integrándole la revolución de las tres feministas materialistas, quienes con sus temas, sus planteamientos nos llevan a considerar un nuevo elemento – la abolición de la propiedad – en la utopía distópica.

contrato, apropiación, desapropiación, autonomía, consentimiento, abolición de la propiedad

RESUMEN:

Aunque escondida, reprimida, hoy en día la guerra globalizada *forma parte de* la civilización. Globalización armada que se da en un desequilibrio del terror (Serfati). En un mundo limitado, la guerra se ha vuelto infinita, abriendo la posibilidad de destrucción total (tesis de Negri & Hardt). Se caracteriza por «un globalismo geopolítico, sistémico, normativo, ideológico» (Tosel). Por otra parte, en la historia humana, la utopía es un sueño largamente acariciado, mutilado por la historia de los siglos XIX y XX. A fines del siglo XVIII, y luego con el imperialismo, la guerra y la política cambiaron de rostro. Los seres humanos necesitan tanto la utopía como el pan y el agua. La confusión entre la guerra globalizada y la política pone en peligro la propia existencia de la política en tanto acción autónoma. Y, por ende, la utopía. ¿Qué le sucede a la utopía cuando está sometida a la prueba de la guerra contemporánea expansiva? ¿Cómo superar la «naturalización» de la guerra que destruye la utopía y la política? La revolución de tres feministas materialistas abre brechas en las resistencias, el conformismo, el determinismo, la impotencia. Ellas pusieron en evidencia la «'apropiación infinita» en las relaciones sociales de sexo. Ellas aportan las herramientas (continuo de la violencia, apropiación, idea de naturaleza, crítica de las teorías del consentimiento sexista) para una utopía distópica. El desafío de la utopía distópica es (re)pensar la guerra y la política hoy, para diferenciar la guerra de la política, avanzando un paso más: al cuestionamiento radical de la apropiación infinita. Esto implica la lucha imaginaria y concreta para abolir la propiedad y construir lo Común, en este comienzo del siglo XXI, en todo el planeta.

Introducción

En la historia humana, la utopía[2] es un sueño largamente acariciado, mutilado desde fines del siglo XVIII, y por la historia de los siglos XIX y XX. Tras la *Conquista,* la esclavitud, el colonialismo, el imperialismo, las guerras mundiales, las masacres masivas, el sueño utópico le dio paso al campo de ruinas del totalitario siglo XX (Auschwitz e Hiroshima), cuestionando la filosofía de la historia caracterizada por la expansión ilimitada y hegemónica de Occidente. En este comienzo del siglo XXI, asistimos a una reconfiguración del imperialismo y de las clases dominantes del planeta, en el cual Europa y Estados Unidos ya no son más los amos indiscutidos. China, India, Brasil están tomando el relevo.

La causa de la globalización armada es el desequilibrio del terror[3]. No se puede reducir la guerra a conflictos internos, a guerras civiles. Tampoco puede limitarse al dominio de las materias primas (tesis del banco mundial). La apropiación de la renta se ha acrecentado considerablemente en el proceso de universalización jerarquizada y diferenciada (tesis de C. Serfati). Para millones de personas, la guerra es una realidad material inmediata. Pensemos en Chechenia, en Afganistán, en el Líbano, en Irak, en Siria, en Kivu. Pero las poblaciones de los países ricos viven en la retaguardia, lejos de la violencia brutal de los campos de batalla[4] donde el horror de la guerra aparece con toda claridad. En Europa occidental, los soldados de la guerra de 1914-1918 ya habían descrito ese corte abismal entre la vida cotidiana y las trincheras[5]. Sin embargo, a pesar de que no hay campos de batalla en Nueva York, París, Moscú, Tokio, Ginebra o en los barrios ricos de Río, Shanghái, Londres, la guerra está presen-

---

2 More Thomas, *L'Utopie,* Paris, Folio classique, (1515) reed. 2012. A este ensayo de socialismo utópico, Marx le opondrá el socialismo científico.

3 Serfati C., *Le déséquilibre de la terreur,* Paris, Discorde, 2001; «Economies de guerre et ressources naturelles: les visages de la mondialisation», *Annuaire suisse de politique du développement,* vol. 25, no. 2, 2006, p. 107-126; *Impérialisme et militarisme au XXIe siècle,* Lausana, ed. Page deux.

4 Sin bautismo de fuego, es fácil soñar con la violencia revolucionaria.

5 Véase especialmente, Henri Barbusse, *Feu* (1916), Paris, ed. de bolsillo, Guéno Jean, Laplume Yves (dir.). *Paroles de poilus. Lettres et carnets du front (1914-1918),* Paris, Librio; Remarque Erich Maria, *A l'ouest rien de nouveau,* Paris, Le livre de poche, 2011.

te en la vida cotidiana de las poblaciones de los imperios. La guerra es al mismo tiempo distante y presente, globalizada y diferenciada.

Aunque esté escondida, reprimida, hoy en día la guerra forma parte de la civilización. No viene de fuera[6]. Solo cambió de rostro. Pero ¿de qué hablamos cuando hablamos de la guerra? La palabra guerra tiene una larga tradición y una larga historia. Está cargada de sentidos ambiguos que esconden su verdadera naturaleza cambiante. Como sucede a menudo cuando queremos pensar en lo nuevo que se presenta ante nuestros ojos, más que ayudarnos a pensar, las palabras dominantes, gastadas, velan la realidad. Sin embargo, debemos asumir el reto de pensar, por ejemplo, en los grandes accidentes nucleares (Three Mile Island, Chernóbil, Fukushima)[7], en los cambios climáticos que dan lugar a violentos debates sobre el futuro de la energía nuclear, sobre Rio+20[8], en las luchas por las materias primas, en los avatares del capitalismo financiero desreglamentado[9], en las políticas migratorias, del trabajo, de capacitación y de investigación cuya violencia expansiva nos interpela. Pero la guerra no se reduce al apocalipsis generalizado. En un mundo finito, ella no tiene límites de tiempo, ni de espacio. Es infinita, abre la posibilidad de destrucción total (tesis de Negri y Hardt)[10].

---

6 Escúchese la entrevista de Thierry Pech con Stéphane Audoin-Rouzeau, «Les sciences sociales face à la guerre», sitio web Idées.fr., 20.202008.

7 Véase al respecto las obras y declaraciones de Kenzaburô Oe, escritor japonés que vivió en Hiroshima y Fukushima. Véase también, Academia de ciencias francesa, *L'accident majeur de Fukushima,* informe del grupo de trabajo Solidaridad-Japón, Paris, EDP, 2012.

8 En la abundante literatura existente (relatos, ciencia-ficción, películas, debates científicos), ciertos autores que argumentan que la ecología es la ideología dominante desde la caída del muro de Berlín, fomentando un escepticismo climático. Ellos refutan las medidas, las soluciones medioambientales concretas, denunciándolas como «liberticidios» y «anti-democráticas», mientras que los actores económicos de primer nivel siguen explotando las energías fósiles, rechazando todo límite. Para un investigador de relatos de «ecoficciones», el cuestionamiento sobre la extinción de la humanidad, solo sería una ficción de la superpotencia del hombre occidental que cree tanto en su potencia que está convencido que puede destruirse (tesis defendida por Ch. Chelebourg, *Le Courrier,* 14.7.2012).

9 Bergmann A., «Contre la déréglementation», *Allez savoir,* Universidad de Lausana, no. 51, 2012 (2001). «Querer suprimir todo límite, es correr hacia la ruina y la muerte. Es como si se eliminara el sistema inmunitario cuya función es reconocer y defender los límites del sistema. Un sistema se define por sus límites, condición de su existencia. Sin ningún límite, sin oposición ni polarización, puede temerse que se hunda en una entropía y un caos destructor, o en una implosión generalizada» escribía este autor en 2001.

10 Hardt M., Negri A., *Multitude, guerre, démocratie à l'âge de l'empire,* Paris, 2004.

Se caracteriza por «un globalismo geopolítico, sistémico, normativo, ideológico» (Tosel)[11]. La diferenciación crítica es necesaria para analizar la guerra y las acciones concretas[12]. El trabajo de comprensión al que nos invita Arendt es indispensable para comprender su cambio y su importancia.

Detrás de las mitologías apocalípticas de fin del mundo, que distan de ser la expresión del nihilismo[13] de las burguesías «nacionales» declinantes, se esconde el rostro de la violencia guerrera globalizada. Las teorías de la economía clásica parten de hipótesis anti-científicas (equilibrio entre la oferta y la demanda, agentes que actúa de forma racional y disponen de la información completa). Ellas son la expresión seudo-científica del mito. No obstante, esos mitos no lograron que la utopía quedase relegada al olvido. Al apocalipsis indiferenciado de la guerra, se le opone la diferenciación del mundo. A la destrucción, se le opone la resistencia creadora. El acontecimiento, lo inacabado, la posibilidad de creación humana, la dialéctica se enfrentan a la mentira política, a las ideologías de la fuerza, del orden, de la liquidación, de la destrucción masiva. Los seres humanos pueden tener miedo. Pueden dejarse engañar. Pero necesitan tanto la utopía como el pan y el agua. La utopía es tan obstinada, subterránea, irruptiva como los sueños, los ardides, las locuras de los seres humanos que están buscando otra sociedad. Ella debe aceptar integrar, en el trabajo de pensamiento y de conciencia colectiva, a la civilización guerrera ilimitada para ponerle límites. En otros términos, la utopía está llamada a transformarse en une utopía distópica.

---

11 Tosel André, «Mettre un terme à la guerre infinie du monde fini? La guerre au carré», Caloz-Tschopp M.C. (dir.), *Colère, Courage, Création politique. La théorie politique en action,* Paris, l'Harmattan, 2011, p. 129-163.

12 André Tosel trata cuatro aspectos de la guerra globalizada que permiten la diferenciación: «l. la guerra global imperial 2. Los estados de guerra nacionalistas con masacres étnicos 3. La casi guerra civil social que el capitalismo lleva a cabo sin cuartel contra el trabajo 4. La cotidianeidad de las relaciones de enemistad identitarias y de competencia potencialmente belicosas y racializadas, que pueden terminar en el asesinato del otro (Tosel, 2011, p. 131).

13 Hay varias formas de nihilismo, que no se reduce a ciertas lecturas de Nietzsche. Véase especialmente, Souche-Dagues, D., *Nihilismes,* Paris, PUF, 1996; Faye J.-P., *L'histoire cachée du nihilisme,* Paris, La Fabrique, 2008.

La guerra no fue siempre una evidencia. En la tradición greco-occidental, para los antiguos griegos, la guerra no era el fundamento de la política. Aparece como una cuestión lancinante e irresuelta que la sociedad debe enfrentar, muy especialmente las mujeres[14]. Ulises, que se vale de astucias para evitar ir a la guerra de Troya y, después de ser forzado a participar en ella, vive un exilio interminable, su hijo Telémaco que lo busca, Penélope y su tejido, que se resiste a dejarse apropiar por otros hombres, son figuras emblemáticas. El antiguo mito griego constituye algo inagotable para el pensamiento político y filosófico. Nos habla de exilio y de des-exilio.

Actualmente, en la reflexión sobre la utopía, la situación cambia al integrar en el pensamiento la guerra globalizada. Ya no se la puede pensar más como un «arte» (Maquiavelo)[15] o como lo hace el pensamiento utilitarista (en términos de fines-medios). Se requiere una transformación radical para elaborar lo que Castoriadis llama la filosofía de la auto-limitación *(¿cómo pensar hoy los límites de la fuerza?)* que implica la utopía distópica. Veremos que, a fines del siglo XVIII, con las guerras napoleónicas que asolaron Europa, la guerra se volvió «total», y también, como lo teorizó Clausewitz, «la continuación de la política por otros medios». El postulado de la continuidad entre la guerra y la política implica que la guerra está presente y es ineluctable, «natural». Más grave aún. Induce a una confusión ambigua entre la guerra y la política, cuya columna vertebral es la violencia naturalizada. Al volverse «total», al infiltrarse[16] en la vida cotidiana de las sociedades de apartheid, al extenderse[17]

---

14 Payen Pascal, *Les Revers de la guerre en Grèce ancienne,* Paris, Belin, 2012.

15 Machiavel Nicolas, *L'art de la guerre,* Paris, Tempus, 2011.

16 Véase al respecto, Kenaz Yehoshua, *Infiltration,* Paris, 10-18, 1986 sobre las experiencias militares de jóvenes soldados israelitas.

17 En el siglo XX, el «modelo francés» de la guerra moderna (tortura, desapariciones, etc.) fue inventado, puesto a punto y practicado en las colonias francesas (Indochina, Argelia) luego exportado a América Latina y a Estados Unidos que, desde Kennedy y sobre todo desde Busch, integraron este invento en su lucha «antiterrorista». Véase Robin Marie-Monique, *Escadrons de la mort, l'Ecole française,* Paris, La Découverte, 2004. Se encuentran rastros de algunos dispositivos en la división en zonas, las herramientas de represión de los migrantes, de los movimientos de estudiantes, de los movimientos sociales.

con nuevos dispositivos, herramientas, discursos[18] (en el sentido de Foucault), la guerra globalizada transforma radicalmente la política y la subjetivación.

Es difícil pensar juntas a la guerra globalizada y a la utopía. ¿Qué esfuerzo de comprensión nos vemos desafiados a realizar en ciencias sociales, en tanto investigadores o ciudadanos, para comprender las transformaciones en curso de la guerra, la utopía, la política ? En su corriente dominante, las ciencias sociales y humanas y el sentido común rechazan que nuestra civilización sea guerrera, al tiempo que aceptan la violencia ineluctable, la «naturalización» de la guerra, la herencia del paradigma de la «guerra total», el peso de los duelos congelados[19], la banalización de la violencia en lo cotidiano (ej. mujeres, inmigrantes, prisioneros, trabajadores precarizados, jóvenes). Z. Bauman[20] analizó el encuentro único, la «normalidad» entre el proceso civilizador y el mayor crimen contra la humanidad (el genocidio), la racionalidad individual al servicio del aniquilamiento colectivo, la mayor barbarie en el corazón de la civilización más «desarrollada». Después de otros (Arendt, Anders, Benjamin, Escuela de Frankfurt, Traverso), estudió cómo el modelo de exterminación industrial del siglo XX (Auschwitz) calcó sus procedimientos y dispositivos sobre los esquemas de acción burocrática racional de los países industriales. Se preguntó por qué, a pesar de haber estado personalmente sometidos a la experiencia de la guerra, la mayoría de los investigadores en ciencias sociales (antropología,

---

18 El «poema de la fuerza», así llamado por la filosofa Simone Weil, es decir *La Ilíada,* se publica otra vez en francés con una nueva traducción, en la cual los hechos de violencia son descritos más directamente y se aprecia «una violencia estetizada muy contemporánea» *(Le Monde,* 22 junio 2012). Esto sucede después de la publicación de numerosas novelas que banalizan el mal extremo de los campos de exterminio nazis. Recordemos que, durante la guerra de Irak, un investigador de la Universidad de Ginebra había señalado que la epopeya de Homero, *la Ilíada* fue uno de los libros de cabecera de los responsables americanos de la guerra de Irak.

19 Audoin-Rouzeau S., Becker A., *14-18, retrouver la guerre,* Paris, Folio histoire, subraya por ejemplo, que «los dos tercios, incluso los tres cuartos de la sociedad francesa han sufrido el duelo muy directamente o no… y que, en la época contemporánea, las sociedades europeas no habían estado nunca tan masivamente en duelo», p. 20-21. Qué decir, después de eso, de las pérdidas y duelos congelados de la segunda guerra mundial, de Vietnam, de Argelia, de las dictaduras latinoamericanas, de la ex-Yugoeslavia, de Ruanda, de Irán, de Irak, etc.

20 Bauman Z., *Modernité et holocauste,* Paris, La Fabrique, 1989.

sociología, filosofía[21], derecho[22], medicina, etc.) se resistieron a verla, a integrarla en sus teorías, en sus prácticas e incluso colaboraron en ciertos casos.

Algunos historiadores se preocuparon por la «barbarie moderna»[23], examinando la ceguera de los intelectuales, las resistencias de los historiadores a saber lo que sucede[24]. Con vistas al 2014, algunos especialistas de la guerra de 1914-18 elaboraron el proyecto de «recuperar la guerra» (analizando la violencia, la cruzada guerrera, el duelo) como «acontecimiento matricial del siglo XX». En dicho contexto, las teorías sobre el consentimiento, la obediencia, la servidumbre voluntaria, la pasividad, etc., de Sócrates a La Boétie, a Hobbes, etc., son incapaces de explicar la profundidad del silencio, la tenue dimensión de la resistencia activa. La imagen de las muchedumbres fanatizadas borra las imágenes de resistencia. En el siglo XX, el debate político sobre la violencia revolucionaria, sobre el sueño utópico surrealista, refiere a las dificultades de elaboración del pensamiento a propósito de las prácticas políticas de guerra civil y de guerra revolucionaria. Los trabajos de Sorel, Fanon[25], del Che Guevara incitan a la embriaguez del sueño. En diversos lugares del planeta, se entrelazan los sucesivos debates sobre esas obras (balance del siglo XX, guerras coloniales, estudios post-coloniales, etc.) en torno a múltiples y diversos desafíos. La evaluación de los regímenes políticos post-coloniales nacionalistas, de las guerras de los siglos XIX y XX, incluso revolucionarias, anticoloniales, enfría las pasiones guerreras y la influencia de los héroes guerreros (va-

21 Pensamos en el «caso» Heidegger, uno de los más famosos filósofos del siglo XX.

22 Véase especialmente, Rigaux François, *La loi des juges*, Paris, Odile Jacob, 1997; «L'histoire du droit international revue par Carl Schmitt», *Journal of History of International Law*, no. 9, p. 233-267. .

23 Traverso Enzo, Pour une critique de la barbarie moderne, Paris, edición Page deux, 1997.

24 Traverso Enzo, *L'histoire comme champ de bataille. Interpréter les violences du XXe siècle*, Paris, La Découverte, 2011.

25 Se han realizado múltiples lecturas de estos autores con interpretaciones a menudo fuera de contexto de las relaciones de poder cuestionadas, consintiendo a veces a la seducción abstracta de la violencia. A título de ejemplo, para F. Fanon, la violencia no es un fin en sí ; la analiza como un proceso inevitable dentro de condiciones socio-históricas específicas (violencia colonial y guerras de descolonización). Véase al respecto, Fanon F., Œuvres, Paris, La Découverte (1952), 2011 y los diferentes prefacios a la obra y al libro Les damnés de la terre y sus comentarios críticos (debate Fanon-Sartre).

rones). Veremos que, por caminos inhabituales, algunas feministas materialistas están en total desacuerdo con el consenso científico y el sentido común cuando éstos aceptan sin distancia crítica, sin dilema, la transformación de la guerra, de la política, del pensamiento. La ruptura teórica que ellas aportan es tan radical que no aparece (todavía) en los debates sobre la transformación de la violencia, de la guerra, de la política en el siglo XX. Su invisibilidad es uno de los signos de la profundidad del vértigo en el que nos sitúan la historia y la actualidad. También es una poderosa herramienta de resistencia para desplazar los debates y crear un nuevo paradigma de emancipación radical. El desafío es comprender o, si se quiere, (re)pensar la guerra y la política, llegar a distinguir entre la guerra y la política y reapropiarse el poder en tanto potencia política.

Siguiendo el camino de investigación de las feministas materialistas y de filósofas como Simone Weil, Rosa Luxemburg, Hannah Arendt[26], es posible salir de la naturalización y de la contaminación de la violencia guerrera circundante. El utilitarismo instrumental articulado con los intereses del mercado (entre los cuales el de las armas) que legitiman la fuerza, muestra sus límites. Las posturas deterministas y pesimistas en las teorías del consentimiento fomentan la «naturalización» de la violencia y de la guerra que transforma la política. No es nada sorprendente que ilustres teóricos interpreten el sometimiento de los dominados como consentimiento ineluctable (poniendo particular énfasis en la supuesta tendencia a someterse de las mujeres, como lo expuso Mathieu)[27]. Ese enfoque que postula el presunto consentimiento de la oprimida y... del agresor es una distorsión de la noción de intención que se le atribuye a la víctima. Esto no es sin consecuencias, dado el lugar que se le otorga a la intencionalidad en la calificación judicial de los crímenes penales. Induce a un vicio de procedimiento en la calificación patriarcal de los crímenes sexistas (violación, asesinato, tortura y actos de

---

26 Abordo esta parte del análisis en otro artículo de próxima publicación (Coloquio sobre la emancipación 2012).

27 Mathieu N.-C., «Quand céder n'est pas consentir», L'anatomie politique, Paris, Côté femmes, 1991, p. 131-227.Véanse los dos artículos de N.-C. Mathieu en la edición en español (vol. II).

barbarie)[28]. La mujer violada es condenada pues habría consentido a la violación, el hombre violador es absuelto. Tal postura niega la existencia de una relación social desigual en la sexualidad, plantea el poder en términos de fuerza instrumental, sexista. Es un ataque directo a los derechos fundamentales, e incita a la impotencia que lleva al sometimiento.

Por el contrario, se puede postular que, en las relaciones de poder cotidianas y/o extremas, se inventan *praxis* políticas, filosóficas cuya frágil emergencia y nueva *cualidad* en términos de poder activo de emancipación tenemos que tratar de captar. Es lo que nos muestran la «ira de los/las oprimidos/as»[29] y la atenta lectura de las investigaciones sobre las tres feministas materialistas. Se puede postular que, en esas circunstancias, se crean una filosofía de la historia post-hegeliana, une epistemología, una metodología, conceptos-herramienta interpretativos radicales (ej. continuo de la violencia, apropiación, idea de naturaleza), un nuevo proyecto revolucionario al que se podría llamar, a falta de otro nombre, *un imaginario, un proyecto de resistencia revolucionaria de utopía distópica*[30].

En el volumen I, dio comienzo el trabajo de tejido entre las relaciones sociales de sexo, la apropiación y el apartheid, en compañía de dos actores colectivos: las mujeres migrantes clandestinas y tres feministas materialistas. El mismo continúa, articulando lo transhistórico y la historia, la especificidad y la generalidad, lo discontinuo y lo continuo, la cantidad y la calidad, para identificar los aportes de la revolución de las feministas materialistas a los cuestionamientos sobre la guerra y la utopía. En suma, el proyecto implica integrar los elementos transhistóricos de las relaciones sociales de sexo y la historia de la modernidad capitalista, la dialéctica entre

---

28 Feministas radicales, ««Consentement»? un vice de procédure dans la qualification pénale des crimes sexistes», publicado por binKa, 22 marzo 2012. Internet: Remember resist do not comply.

29 Guillaumin Colette, «Femmes et théories de la société: remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées», *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de nature,* Paris, Côté-femmes, 1992, p. 219-239.

30 Para esta noción, véase mi último libro, Caloz-Tschopp Marie-Claire, *Résister en politique. Résister en philosophie avec Arendt, Castoriadis, Ivekovic,* Paris, La Dispute, 2008.

la modernidad capitalista, su filosofía utilitarista de destrucción[31] y un deseo de autonomía, de emancipación, de justicia utópica, un trabajo de imaginario, de memoria distópica. Comencemos por reconsiderar la tradición de la utopía y de la distopía.

Primera parte
Utopia ideal, distopia de lo peor

> «El progreso como se manifestaba en la mente de los social-demócratas era, en primer lugar, un progreso de la propia humanidad (no simplemente de sus aptitudes y de sus conocimientos). En segundo lugar, era un progreso ilimitado (que se correspondía con el carácter indefinidamente perfectible de la humanidad). En tercer lugar, se lo consideraba como esencialmente irresistible (continuando automáticamente según una línea recta o en espiral). (...). La idea del progreso de la especie humana a través de la historia es inseparable de la del movimiento en un tiempo homogéneo y vacío».
>
> Walter Benjamin, *Oeuvres III,* Paris, Gallimard, 2000, p. 438.

De la utopía ideal a la distopía de lo peor

Montaña inaccesible, isla desconocida, ciudad ideal, son algunas de las tantas imágenes de la utopía. En vísperas de la modernidad[32], representan la búsqueda de un lugar perfecto, sin propiedad privada, sin guerra. La utopía no existe en ninguna parte y sin embargo existe (el prefijo privativo griego *u* indica ambos sentidos). Utopía persistente, por cierto, en tanto pensamiento de un mundo que excede nuestra imaginación, en búsqueda de nuevos *topos* de lo imposible en lo posible.

---

31 A propósito de este término, véase, Caloz-Tschopp M.C., *Les sans-Etat dans la philosophie de Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté,* Lausana, Payot, 2000; *Résister en politique et en philosophie avec Arendt, Castoriadis, Ivekovic,* Paris, La Dispute, 2008.

32 Concepto que merecería ser ubicado en el debate correspondiente. Propongo una referencia provisoria. Ogilvie Bertrand, «Mondialisation, dé-mondialisation. Qu'est-ce que la modernité?» Actas del coloquio Arendt, mayo de 2007.

Sin embargo, en la sombra, la sangre, el fuego, la distopía[33] no están lejos[34]. Con los límites, los fracasos, las tragedias, la utopía reveló su otra cara, la distopía, descrita en *El mejor de los mundos* d'A. Huxley (1931) y en *1984* de George Orwell (1948). Después de las rupturas históricas de la modernidad capitalista totalitaria, es imposible pensar en una sin la otra, mientras la *praxis* y el pensamiento se transforman[35]. La montaña, la isla, la ciudad soñadas de Thomas More, de Platón se encuentran en la frontera entre el caos y la política. La relación entre utopía y distopía tiene hoy el peso de una historicidad de larga data, doblemente trágica (mortalidad individual y mortalidad masiva, posibilidad real de desaparición del género humano por los seres humanos). Soñamos con conquistar nuevas galaxias, pero nuestra relación con el tiempo y el espacio es hoy la de un planeta finito. La cuestión de la resistencia en las relaciones de fuerza extremadamente desiguales reposa en formas todavía más radicalizadas cuando nos encontramos en la distopía de los peor.

En los años 1968, la utopía ambigua[36] explorada por Ursula Le Guin[37] en *L'autre côté d'un rêve* y otras obras es profundamente optimista. Sin embargo, en un mundo cuadriculado por las conquistas (Kant) y dominado hoy por el capitalismo ultra-liberal, el horizonte utópico se parece al gran desierto solitario de Australia barrido por el viento. Donde llueve cada diez años. Nadie sabe cuán-

---

33 Esta palabra es más frecuente en la cultura anglo-sajona que en francés.

34 Toda utopía se transforma en distopía cuando se la quiere realizar. La razón es evidente. Los seres humanos son incapaces de imaginar toda la complejidad del ser y del devenir. La utopía peca por la simplicidad del modelo que la representa. Como decía Leibnitz: «Muchas veces, la utopía tiene razón, se equivoca en lo que olvida». Por otra parte, para realizarse, una utopía necesita ser compartida por todos. La heterogeneidad es enemiga de la utopía. En caso contrario, habrá granitos que van a trabar la sublime evolución soñada. Al tiempo que apela a la libertad, toda utopía apunta a lo homogéneo, a la simplicidad que, llevada al extremo en las relaciones de poder, lleva a la dictadura.

35 Marina J.A., *La inteligencia ejecutiva,* Barcelona, Ariel, 2012. Se trata de entender que el conocimiento está llamado a combinar la inteligencia cognitiva, emocional y la acción, en un momento histórico de retorno de lo que llamo metafísicas de la catástrofe, poniendo énfasis en el determinismo y la impotencia.

36 Yuste Maria Mena et al., *Dispopies feministes: un analisis de genere del libro els Desposseits d'U. Le Guin,* 2008 (internet).

37 Le Guin Ursula, *L'autre côté du rêve,* Paris, Le livre de poche, 1971.

do. Ni siquiera los exploradores, los aventureros locos. Habría que entender por qué ese desierto escapa al imaginario de la locura que experimentaron los dadaístas y los surrealistas al querer refundar el arte, el lenguaje, el pensamiento en un siglo de destrucción sin precedentes. Paul Ceylan, Primo Lévy, David Rousset, Robert Antelme, Catherine Delbo, Anne-Lise Stern[38] y tantos más lo comprendieron, y recorrieron otros caminos áridos, otros desiertos. Otros abismos mucho más temibles. Algunos otros intentaron describir el «lenguaje del asesino» (Faye), el LTI (Klemperer)[39] para refundar la posibilidad de un relato (post)totalitario de la historia humana. Al terminar el siglo XX, la utopía está marcada por un profundo cambio en la filosofía de la historia. Ya sea cíclica (antigua Grecia) o hegeliana (progreso), o que sueñe con la hegemonía imperial en un «nuevo orden mundial» (Bush), de ahora en más en la filosofía de la historia anida el ángel de Walter Benjamin caminando en un campo de ruinas hacia el futuro, pero dándole la espalda.

Estamos ante el desafío de encontrar oasis de supervivencia, escribía Arendt en los años 1960, después de describir el sistema totalitario como la instalación del desierto en el planeta, tomando la metáfora de Nietzsche. Pero en el desierto (post)totalitario, los oasis[40] de la amistad, del amor que subsisten luego de la destrucción de la política, parecen haber desaparecido. Fueron barridos por el viento de arena amarilla del capitalismo líquido (Bauman)[41]. Hay suficientes motivos para inquietarse por la cantidad de depresiones en estudiantes, trabajadores, militantes, por las enfermedades psíquicas laborales más numerosas en el mundo que las enfermedades físicas (OMS, BIT). Son alertas sobre lo que les sucede al cuerpo físico y al psiquismo, al pensamiento, en el mundo del trabajo, en la existencia. Estamos ante el desafío de inventar una utopía para el siglo XXI, que integre las experiencias, las victorias, los fracasos y

---

38 Stern A.-L., *Le savoir déporté. Camps, histoire, psychanalyse, Seuil*, Paris, 2004.

39 Klemperer Victor, *LTI. La langue du IIIe Reich*, Pocket, Paris, 1975; Journal; Faye Jean-Pierre, *Le langage meurtrier*, Hermann éd., Paris, 1996.

40 Arendt Hannah, «Fragment 4», *Qu'est-ce que la politique?* Seuil, Paris, 1993, p. 136-143.

41 Bauman Zygmunt, *L'amour liquide. De la fragilité des liens entre les hommes*, Le Rouerge/ Chambon, Paris, 2004.

la memoria de los vencidos[42]. Estamos en la búsqueda de un lugar *(topos)* donde podríamos soñar con el futuro, instalándonos en la vida y no en la supervivencia. Estamos en la búsqueda de un lugar donde la relación entre los seres humanos y la naturaleza no sea más una relación destructora. Estamos en la búsqueda de una ciudad del mundo donde sea posible para cada ser humano tener un lugar reconocido, vivir una condición *cosmopolita,* de ciudadano del mundo, asegurándose así una relación con el mundo (Arendt).

En un contexto de globalización, en la actual etapa de la crisis del capitalismo ultra-liberal y también del desarrollo, cómo nombrar, describir lo que tenemos ante los ojos integrando regímenes de historicidad[43], de espacios múltiples, y la ruptura civilizacional sin precedentes, con su larga génesis (conquista, colonización, imperialismo), la tragedia de la posibilidad de la aniquilación de la humanidad y del planeta que se concretizó en el siglo XX en Auschwitz e Hiroshima[44], en la civilización del Zyklon B de los campos de exterminio y de la bomba atómica. Arendt la caracterizó filosóficamente como *Human superfluity*[45]. Señalemos que esos dos análisis se enfocan en el régimen nacional-socialista (nazi) y en el imperialismo de Estados Unidos en la guerra mundial contra Japón. Remiten a una evaluación de la modernidad en Europa y en el imperio americano. Su constatación adquiere día a día mayor relevancia en la actualidad.

En este marco, admitiendo que no ha desaparecido toda posibilidad de relato[46], ¿cómo expresan la crisis de la utopía las acciones, las narraciones? ¿Cómo se experimenta la dialéctica entre utopía y distopía? ¿Qué nos dicen los relatos cuando superan el mutismo desesperado o el silencio inmovilista? Después del siglo

---

42 Véase al respecto, el no. 4 de los *Cahiers d'anthropologie sociale* sur Walter Benjamin, la tradition des vaincus, Paris, l'Herne, 2008.

43 Hartog François, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps,* Hartog, François, Seuil, Paris, 2003.

44 Traverso Enzo, «Auschwitz et Hiroshima. Notes pour un portrait intellectuel de Günther Anders», *Lignes*, no. 26, p. 7-34.

45 Arendt Hannah, *Les origines du totalitarisme, le système totalitaire,* Paris, Points-Seuil, 1972

46 No adhiero a la posición de Adorno (sobre la imposibilidad de toda poesía después de Auschwitz), ni sobre el fin de los grandes relatos en la post-modernidad (Lyothard).

XX y su larga génesis, ¿los relatos distópicos predominarán en la literatura sobre los relatos utópicos, dejando de lado la esperanza, haciendo que basculemos en el campo de los anti-Ilustración[47] y abandonemos la política? Los discursos sobre la ilusión del progreso a través del crecimiento económico, de *trabajar más para ganar más*, de un dominio auto-centrado[48] están impregnados de escepticismo y de duda. Por otra parte, la propia idea de revolución cargada de positivismo histórico, el vínculo «natural» entre guerra y revolución, son cuestionados (Arendt).

A primera vista, los hechos de la modernidad, del siglo XX y de comienzos del siglo XXI nos hunden en la distopía de lo peor. Del horror. Los novelistas actuales expresan mejor que los científicos los atolladeros contemporáneos. La ciencia-ficción, las historietas, los mangas, los sitios del movimiento Cyberpunk con su crítica satírica de los condicionamientos, de la soledad, ligados al *todo económico*, a las catástrofes del *Mejor de los mundos* (Huxley) están llenos de relatos distópicos. Pensamos en novelas como *Disgrâce,* de Cotzee. Podría citarse *La route* de Cormac McCarthy[49] o *Super triste histoire d'amour* de Gary Shteyngart[50], la fábula política que describe con mucho humor la vida cotidiana del Nueva York de Lenny Abramos en tiempos futuros no tan hipotéticos, y una resistencia que se inventa en momentos de hundimiento económico. O bien la «trilogía de los muertos» de Georges A. Romero que dio origen a películas de terror ficticio[51]. En ella, vagabundos norteamericanos terriblemente escuálidos merodean por las calles después de un fin del mundo casi total. No saben más quienes son ni donde están. Para ellos, todo se reduce al estricto presente infernal, a los detalles de los actos, a algunas sentencias proféticas. En ese lugar inquietante, hay inadaptados

---

47 Sternhell Zeev, *Les anti-Lumières*, Fayard, Paris, 2006. Véase también, Traverso Enzo, «Interpréter le fascisme», *RILI*, no. 3, enero-febrero 2008

48 A propósito de lo que sucede en Kenia, a la par que constata los límites del «derecho de injerencia», un periodista titula su artículo, «Avant qu'on ne puisse plus compter les morts» ("Antes que ya no se puedan más contar los muertos"), Bernard Getta, *Le Temps,* 2.2.2008.

49 McCarty Cormac, *La route,* ed. de l'Olivier, Paris, 2008.

50 Shteyngart Gary, *Super triste histoire d'amour,* trad. Ed. de l'Olivier, Paris, (2010), 2012.

51 Véase al respecto, Meininger Sylvestre, «Le retour des morts-vivants», *Le Monde diplomatique,* marzo 2008, p. 27.

que rechazan o no pueden integrarse a los vestigios de la sociedad en la cual sobreviven. Aún existe un resto de humanidad en el miedo, la tristeza, la compasión, la curiosidad de un niño que acompaña a su padre completamente perdido. Otra película, *Guide du voyageur galactique,* prefiere no conducir a ningún lado antes que a un cosmos, incluso caótico. Precede a *Nothing*[52], una película canadiense sobre la influencia de la nada, que pone en escena una comedia del vacío. Le sigue *Cosmopolis*[53], una fábula sobre el futuro implosivo del capitalismo financiero. La dialéctica entre utopía y distopía parece trabada. La distopía de lo peor domina la escena.

Sin embargo, el tema de una utopía distópica de ficción por medio de la *deserción activa* está presente en *Millénium,* la novela en tres volúmenes de Stieg Larsson, y sobre todo, en *Les hommes qui n'aimaient pas les femmes*[54], personificado en una *hacker,* Lisbeth Selander, una joven rebelde, perturbada, bajo tutela social, que no tiene igual para fisgonear en los odios familiares, los escándalos financieros, los asesinos. Ella tiene una idea fija: que nadie entre en su vida para controlarla, apropiarse de su libertad, de su cuerpo, de su vida, de su pensamiento. No obstante, Lisbeth Selander, la protagonista de Millénium nos muestra la vía practicable de la deserción activa. Ella piensa mucho, con agudeza. Es muy sensible a su autonomía en las relaciones y a todas las formas de obediencia, de consentimiento. Utiliza los últimos inventos técnicos. Al tiempo que se construye a sí misma en un rechazo radical de vínculos con el sistema, utiliza la astucia, inventa, actúa. Busca a la vez comprender, describir, denunciar la violencia del capitalismo financiero y luchar con las mismas armas contra sus enemigos. En suma, ella resiste. Nos encontramos ante una narración de utopía distópica. Que nos conduce del terreno de la destrucción al terreno de nuevas luchas posibles.

En lo que refiere a los sueños oscuros de los seres humanos, el horizonte del futuro queda escondido por las apremiantes interrogantes sobre las lógicas securitarias, sobre una temporalidad re-

52 de Vincenzo Natali (2003), DVD, Metropolitan.

53 De Lillo *Don, Cosmopolis,* Paris, Babel, 2003. Base de una película estrenada en 2012.

54 Larsson Stieg, *Les hommes qui n'aimaient pas les femmes. Milenium 1,* Actes Sud, Paris, 2006.

ducida a la inmediatez acelerada[55] del *zapping,* sobre la destrucción palpable, rompiendo así nuestros lazos con el pasado, la memoria histórica, las generaciones. Estamos sumidos en la noche oscura del fin de la historia y de un espacio planetario demasiado estrecho. No obstante, existen prácticas, alternativas que se sueñan, se piensan, se cuentan, con nuevos esquemas, nuevos conceptos, nuevos gestos. Son actos que dialectizan la utopía y la distopía en formas de resistencia que se buscan y se inventan. Son el anclaje material y simbólico de los sueños más secretos, de los ardides más ocultos para la recuperación de la política.

Observando los lugares donde hay conflictos en las fronteras de la democracia (mujeres, extranjeros, guerras, destrucción del planeta, etc.), puede postularse que, junto a los relatos de dominación totalitaria basados en el fin de la historia (Huntington) y de la democracia (Bush), en un pensamiento y una conciencia social de la catástrofe anhistórica[56] para describir la relación entre capital y trabajo, los problemas ecológicos del planeta, los límites de la violencia extrema, las guerras, etc., existen filosofías del *acontecimiento,* del (re)comienzo, *praxis* de resistencia, relatos de experiencias de luchas inventivas. ¿Qué contienen esas *praxis,* esos relatos? ¿Cómo logran integrar las interrogantes más radicales del mundo contemporáneo, es decir las cuestiones ineludibles que plantean las relaciones sociales de sexo y la finitud humana ante una infinitud de libertad que el género humano vivió bajo la forma de caos y de nadificación política?

A título exploratorio, se los puede calificar de prácticas y de relatos de *resistencia revolucionaria de utopía distópica.* El objetivo es doble. Medir en las transformaciones de las prácticas y del pensamiento el impacto de las rupturas que ocurrieron en el siglo XX, de los nuevos límites humanos y del planeta, de los nuevos desafíos de la (des)igualdad y los ataques a la vida. Localizar las nuevas sirenas

---

55 Baier Lothar, *Pas le temps! Traité sur l'accélération,* Actes Sud, Paris, 2002. Larsson Stieg, *Les hommes qui n'aimaient pas les femmes. Milenium 1,* Actes Sud, Paris, 2006.

56 Pensemos en la pregnancia de la ideología de las catástrofes «naturales» deterministas que naturalizan hechos sociales y políticos, siendo que la crisis energética y los problemas ecológicos no desembocan en decisiones políticas a la altura de las urgencias. A propósito de la oposición catástrofe/acontecimiento y pensamiento anhistórico y dialéctico, véase Gabel Joseph, *Sociologie de l'aliénation,* Paris, PUF, 1970.

deterministas del sometimiento, de la despolitización, en los discursos catastrofistas y humanitarios, y la potencia de la resistencia política creadora, siempre en lucha en la historia.

Cosmos, caos y política: la frontera abismal de la utopía distópica

Relacionar el doble concepto decosmos/mundo y de política permite mostrar, de entrada, la ambigüedad constitutiva del término *mundialización* que pesa en nuestros análisis políticos y filosóficos. La traducción francesa de la palabra *globalización* por *mundialización* aporta una ambigüedad a nivel filosófico. Se corre el riesgo de esconder la riqueza de la palabra griega *kosmos*[57] al traducirla por *mundo* a partir del latín *mundus*. En la modernidad, el uso de la palabra mundo comporta el peligro de reducir el mundo a la etapa actual de la globalización económica. En filosofía, *cosmos* remite a *mundo,* y a un mundo ordenado en el imaginario del pensamiento filosófico. Pero existe el riesgo de que la ambigüedad cubra que el mundo no se parece al cosmos soñado (orden). Además, en filosofía de la política, *cosmo-polis* remite a la articulación entre *cosmos* y *polis* (ciudad en griego), base de una de los inventos políticos de la historia humana que suscitó el odio de Platón (la democracia). Que debemos reconsiderar en su radicalidad, a la luz de las rupturas históricas recientes, en la medida que es uno de los anclajes posibles de una resistencia revolucionaria de utopía distópica.

Detengámonos en una característica, en rasgos comunes a los tres términos: *cosmos, mundo, universo*. Lo que impacta es una tensión entre el abismo ontológico del caos y la permanente preocupación por construir un orden por parte de la política (contrato, promesa, acciones comunes), la filosofía (sentido) y la ciencia (verdad). *Cosmos* sugiere un universo considerado como un sistema bien ordenado. *Mundo* indica el conjunto de todo lo que existe, formado por la Tierra y los astros visibles, concebido como un sistema organizado. Frente al orden del cosmos, la multiplicidad totalmente

[57] Este término tomado del griego *kosmos* que designa al *mundo* «ese mundo, el mismo para todos, ningún dios, ningún hombre lo ha hecho…» Heráclito, frgt 30), Enciclopedia filosófica universal, *Les notions philosophiques,* vol 1, Paris, PUF, 1990, p. 500.

desordenada se llama «caos». «Para la filosofía antigua el mundo es una totalidad organizada y sensata, en el interior de la cual cada ser encuentra su lugar natural (...) Cada filósofo, desde Heráclito hasta los estoicos, está en busca de esa ley única»[58]. El mundo es también el hábitat del hombre, es el lugar y el símbolo de la vida humana. Desde el siglo XVII, *el universo (universus)* es el conjunto de todo lo que existe, considerado según las filosofías como la totalidad de las cosas creadas (la creación), la totalidad de los seres, el conjunto de las cosas percibidas, abarcando o no a la conciencia humana.

La palabra cosmos, viene del griego *kosmos*, y la palabra mundo, viene del latín medieval *mundus*. Seguimos las huellas de la tradición de la filosofía greco-occidental. Esas palabras remiten también a las palabras *Loka, Svarga* (filosofía india), *Ten, Ukiyo* (filosofía japonesa). Vistos desde lo opuesto, una relación de privación filosófica y política de cosmos se transforma en *acosmia,* y de mundo se convierte en *inmundo.* En resumen, tienen un evidente significado positivo y negativo, filosófico y político. En un enfoque ateo del mundo, Hegel forjó la palabra acosmia, que significa para él la negación de la realidad del mundo. La usa en su crítica del panteísmo de Spinoza[59]. Arendt, inmersa en la experiencia totalitaria, describió el lazo entre la privación de los derechos, de pertenencia política, y la situación de acosmia, es decir la privación de posibilidad de relación con el mundo (cosmos)[60] a consecuencia de la privación de pertenencia política. Ella va a decir cómo se puede ser contemporáneo del mundo, imaginar, pensar, soñar durante la vida el espacio que nos es dado vivir, sin tener un lugar político reconocido. En cuanto al término inmundo, desde 1220 viene de la palabra *mundus,* entendido como «limpio», «puro». En la religión cristiana, significaba

58 Robinet J.-F., «Monde», Les notions philosophiques, vol. 2, Paris, PUF, 1990, p. 1671.

59 Macherey P., Hegel o Spinoza, Paris, Maspero, 1979; Yovel Y., «Le dialogue Hegel-Spinoza. Sa structure logique et sa voix humaine», Cahiers de Fontenay, 1985, no. 36-38, p. 103-113.

60 «El drama (trouble) es que esa catástrofe no nació de una falta de civilización, de un estado atrasado, o simplemente de la tiranía, sino que por el contrario era ineluctable, porque ya no había ni un solo lugar «no civilizado» en la tierra, porque quiérase o no hemos comenzado verdaderamente a vivir en un Mundo (One World). Sólo una humanidad muy bien organizada podía hacer que la pérdida de residencia (loss of home) y de estatus político (political status) equivaliese a ser expulsado de la humanidad entera» (Arendt, Les origines du totalitarisme, L'impérialisme, vol. II, Paris, Points-Essais, 1972, p. 282).

impuro, en el sentido de los animales inmundos, de espíritu inmundo, del demonio, de pecado de la carne, de deseos o pensamientos inmundos (Ste. Beuve). La categorización remite aquí al Ser puro (Dios) y a todo lo que aleja de El o que no forma parte de El. En el siglo XVIII, remitía a suciedad repelente que provoca asco u horror. Trasladado al terreno moral, significaba una extrema inmoralidad, algo obsceno, abyecto. La palabra inmundicia, que evoca la basura, conduce a la palabra limpio, puro, que interesaría sobremanera a los antropólogos de la contaminación, como Mary Douglas, y a los sociólogos y politólogos que se interesan en lo que traspasa los lindes, en las formas de exclusiones políticas radicales (xenofobia, racismo) que remiten a la acosmia en el sentido de Arendt por otras vías de la tradición.

El desarrollo científico (cosmología, física teórica) y la filosofía han interpelado el orden, la dinámica y el caos, la totalidad y la infinitud, la aparición y el lugar de los hombres en el planeta Tierra, y también la posibilidad que tiene el hombre de conocer el mundo (Kant) desplazando la relación de los hombres con el tiempo y el espacio, al menos en la física de la relatividad, «Para la física relativista, el espacio y el tiempo dejaron de formar parte de la estructura del mundo, y hoy son reconocidos como construcciones»[61]. El debate sobre el determinismo y la libertad, y la forma de « ser en el mundo», de «vivir en el mundo» fueron desplazados de la metafísica a la crítica, y la razón relacionada con la conciencia ha tomado un lugar importante. Desde Platón[62], Sócrates, Heráclito hasta Leibniz, Pascal, Guillaume d'Occam[63], Hegel, Marx, Kant, Einstein, Negri, Foucault, esos temas han sido recorridos, examinados. A comienzos del siglo XX, los progresos de la observación astronómica y de la teoría física conducen a un inventario cada vez más sistemático del Universo y a un debate sobre su acotamiento y su infinitud. La cosmología enriquecida por la física de la relatividad aporta nuevos

61 Bertrand Russell, *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method* in *Philosophy*, Londres, (1914) 1952, p. 109.

62 Fraisse J.-C., «L'unicité du monde dans le Timée de Platon», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1982, no. 2.

63 Biard J., «L'unité du monde selon Guillaume d'Occam (ou la logique de la cosmologie okhamiste», *Vivarium*, 1984, vol. no. 22, no. 1, p. 63-83.

conocimientos sobre la estructura, la extensión espacial del universo (finitud, infinitud, expansión o contracción del universo), su evolución, su comienzo, su eventual final, el origen de la materia y la explicación de una organización a gran escala (galaxias, etc.), el lugar, la soledad del género humano, su suerte, su destino. Por otra parte, las nuevas investigaciones sobre la colonización de la luna (costo: 1 millón de dólares por minuto de estadía) aportan una mirada comparativa sobre la curiosidad en la exploración científica, la explotación industrial de la luna, y los beneficios de la comercialización del helio 3, que podría reemplazar a la energía fósil. La transformación del polvo lunar en agua potable, con la posibilidad de fabricar oxígeno respirable, permitiría que los seres humanos instalen una colonia lunar auto-suficiente escapando a la esfera terrestre (posible no retorno, posible colonización más alejada, transformación radical del imaginario en relación con el cosmos, y también desplazamientos geopolíticos del poder de otro orden, relaciones internacionales transformadas en relaciones interplanetarias).

En la sociedad, después que se tambalearon nuestras visiones del universo y de las referencias de la tradición pre-totalitaria, después de la ruptura totalitaria del siglo XX con su larga génesis (esclavitud, colonialismo, imperialismo), es importante tomar nota de dos dificultades que atraviesan el trabajo teórico y conciernen a la relación entre política e historia. Como Galileo y Maquiavelo en su época, Arendt y la Escuela de Frankfurt en el siglo XX, nos encontramos en una posición muy incómoda. Galileo es un ejemplo notorio de la resistencia política a la novedad descubierta por la ciencia. «Siempre se había dicho que los astros estaban fijos en una bóveda de cristal para que no se cayesen. Ahora cobramos ánimo y los dejamos en suspenso en el espacio, sin sostén, a cielo abierto. Y la tierra gira alegremente alrededor del sol, y las vendedoras de pescados, los comerciantes, los príncipes, los cardenales e incluso el papa giran con ella»[64]. Como bien lo explicó Althusser[65], Maquiavelo, en su época, buscó descifrar un acontecimiento

[64] Brecht Bertolt, La vie de Galilée, Paris, L'Arche, 1990

[65] Althusser Louis, *Politique et Histoire. De Machiavel à Marx. Cours à l'Ecole normale supérieure 1955-1972*, Paris, Seuil, 2006. .

emergente, un comienzo, una nueva forma de organización y de existencia política, un hecho irreversible de la historia moderna que se manifestaba en las tensiones entre monarquía absoluta y constitución de los Estados-nación. Intentaba pensar el Príncipe Nuevo, el Principado Nuevo «sin llegar a pensar la forma de advenimiento de esa Novedad», escribe Althusser. Arendt explica en varias ocasiones en su obra que el hecho de que el régimen, el sistema totalitario no tuviese «precedentes» le planteó al investigador una dificultad crucial para pensar y juzgar la novedad. Subraya cuán grande es la tentación de replegarse en el uso de conceptos, de razonamientos, de antiguas categorías no aptas para comprender la novedad, para pensar por analogía (reducir el sistema totalitario a una tiranía o a una dictadura) y por lo tanto no verlo, banalizar la novedad política y filosófica del siglo XX.

Tener presente la embriaguez del caos, base de la libertad, y la posible nadificación por la política, es una posibilidad de la condición humana. Ya no es solo condición individual de mortalidad sino de genocidio masivo. Ya no se trata más de un Dios vengador o de una catástrofe natural, sino de la destrucción del género humano por los seres humanos. Es un gran reto planteado a la ciencia, a la filosofía, a la política. La angustia existencial por la condición de mortalidad individual expresada por la filosofía griega se desplazó (se ve claramente en el trabajo, las políticas de salud, la ecología, por ejemplo) hacia una interrogación sobre la posible desaparición del género humano y del planeta. En dicho contexto, ¿en qué se convierten la angustia y el deseo de supervivencia en un proyecto de utopía distópica? Una antropología política, una epistemología que acompañe la creación de una utopía distópica, implica integrar el caos ontológico, el vacío de la nadificación política y el mecanismo, tan bien descrito por Freud, de resistencia a ver, a comprender, a saber cosas que tenemos ante los ojos y que rechazamos o que nos cuesta imaginar, pensar, juzgar.

En la etapa actual de la globalización, detengámonos un instante en las teorías y prácticas del desarrollo, de la guerra y en las tendencias presentes, sobre todo, en las políticas migratorias.

Desde los años 1960-1970, en los discursos sobre el desarrollo se verifica un debate crítico en torno a tres ejes: el progreso asimilado al crecimiento del capitalismo (crítica del liberalismo, debate *Ilustración- anti-Ilustración* sobre el progreso), la (des)igualdad (OIT, sindicatos, países de origen de los migrantes) y el medio ambiente (movimiento ecológico)[66]. En el mismo período, el debate en filosofía política sobre la justicia fue polarizado por los trabajos de John Rawls cuyo marco eran los intereses y problemas del imperio norteamericano. Amuya Kumar Bagchi, un economista indio que trabaja sobre el desarrollo en Calcuta, mostró las insuficiencias de dicha teoría de la justicia en relación con el desarrollo[67] y la migración[68].

El concepto de desarrollo ha tenido sucesivas reformulaciones, entre las cuales el famoso desarrollo sostenible *(sustainable)* en los años 1980. Este fue oficializado y difundido por el informe *Nuestro futuro común*, (llamado *Informe Brundtland* de la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, presentado a la Asamblea General de la ONU en 1987)[69]. Desde 1986, este concepto fue cuestionado por nuevos movimientos sociales (que hablan de sub/mal desarrollo[70], desigualdad, decrecimiento), siendo al mismo

---

66 La perspectiva de género está mucho menos desarrollada en esos debates.

67 Bagchi Amiya Kumar, «Migration and morality: sovereign finance and dehumanized immigrants», Caloz-Tschopp Marie-Claire, Dasen Pierre (eds), *Mondialisation, migration et droits de l'homme: un nouveau paradigme pour la recherche et la citoyenneté* (vol. 1), Bruylant, Bruselas, 2007, p. 647-681.

68 Bagchi A.K. *Immigrants, Morality and Neoliberalism,* 2008 (texto del autor).

69 El argumento de los analistas financieros es que la sustentabilidad tenía un impacto positivo sobre las ganancias de las empresas y explica que más del 50% de las 2.500 sociedades más grandes cotizadas en la Bolsa forman parte de un fondo de inversión sostenible. Esto reduce el concepto de desarrollo sostenible a la lógica de mercado, a las ganancias bursátiles (véase al respecto el sitio web de la Fundación Ethos).

70 Batou Jean, «Cent ans de résistance au sous-développement», *Bull. du Département d'histoire économique,* Universidad de Ginebra, no. 19, 1989.

tiempo afirmado como un «derecho»[71]. A partir de ese momento, el concepto entró a formar parte de una extensión del enfoque temporal (generacional, en la línea del filósofo Hans Jonas[72]) y de espacio global (planeta). Articuló lo económico, lo social, lo ecológico y las nociones de vivible, viable, durable, equitativo, sin llegar sin embargo a integrar la perspectiva sexo/género y la heterogeneidad de la historia y de los territorios.

Para abarcar al concepto de desarrollo sostenible en toda su radicalidad, es necesario avanzar un paso más. En la etapa del imperialismo, la actual etapa del capitalismo financiero, constatamos, al contrario de lo que deseaba Cecil Rhodes, (si pudiera, anexaría todos los planetas), que (todavía) no le es posible al capitalismo, al mercado, extenderse fuera del planeta tierra en la infinitud del Universo. Hay una *contradicción fundamental entre* la lógica de la expansión infinita del capitalismo y los recursos finitos del planeta, entre la expansión infinita de la explotación utilitarista de los recursos, de la fuerza de trabajo y la condición de mortalidad del género humano, los recursos limitados. Atrapados en esa contradicción, el trabajo, la acción y la vida humana, y la política se vacían de sentido. Dicha contradicción no puede ser superada dentro del sistema capitalista actual.

Ciertos investigadores abordan estas cuestiones desde el punto de vista de *la exigencia de decrecimiento,* situando los eventos actuales en la historia a largo plazo. Jacques Grinevald, en la línea de otros investigadores, califica a nuestra época de «antropocena»[73],

---

71 Véase la *Déclaration sur le droit au développement,* DDC, 4.12.1986. Apoyada por el Movimiento de los no-alineados, la declaración de la ONU sobre el derecho al desarrollo del 4 de diciembre de 1986, aprobada por 146 Estados (más del 90% de la población mundial, rechazada por Estados Unidos y con 10 abstenciones (en su 20e aniversario) da la siguiente definición del desarrollo: «un proceso global, económico, social, cultural y político, que tiende al mejoramiento constante del bienestar de la población y de todos los individuos, sobre la base de su participación activa, libre y significativa en el desarrollo y en la justa distribución de los beneficios que de él se derivan». Este texto fundador se acompaña con otros textos: la Carta de los derechos y deberes económicos de los Estados (1974) con su famoso artículo 20 (capítulo III) que exige la aplicación de normas sobre la protección, la preservación, la valorización del medio ambiente.

72 Jonas Hans, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique,* Cerf, Paris, 1990.

73 Grinewald Jacques, «La Biosphère de l'Anthropocène, climat et pétrole, la double menace. Repères transdisciplinaires», Georg, 2007.

es decir que se está terminando la era geológica dominada por el ser humano en la que entramos a partir de la revolución industrial. Coincide con la idea de periodización de Braudel, Wallerstein, etc. El antropoceno le sigue al Holoceno que duró 10.000 años. Es un momento ínfimo y frágil en la historia del planeta. ¿Qué sucede entonces con el trabajo en una perspectiva de decrecimiento? Sin lugar a duda, esto lleva a cuestionar el paradigma de la explotación, de la sobreexplotación de la naturaleza y de la fuerza de trabajo.

La emergencia de esta categoría es necesaria para situar el lugar del hombre en el mundo y afrontar nuevos hechos en la larga historia de nuestro planeta: la cantidad de materia utilizada por la especie humana ha sobrepasado los tamaños y los flujos naturales. Nuestro desarrollo económico se ha transformado en la fuerza más poderosa (más fuerte que los volcanes) de transformación del planeta, y no solo de las relaciones sociales. Nuestro crecimiento choca de frente con los ciclos bio-geo-químicos que regulan la estabilidad del planeta Tierra[74]. Entonces, para salir del círculo vicioso, no basta con limitarse a la regulación, debemos reconocer las realidades de la biósfera, que «todos admitan que somos una especie animal que necesita de la naturaleza, porque forma parte de ella. Debemos reducir nuestro tren de vida si queremos tomar con seguridad la curva que se está acercando a toda velocidad. Y son los ricos quienes deben dar el ejemplo, sobre todo Occidente que llevó al mundo a esta loca carrera. Si no, nos damos de lleno contra el muro»[75].

En el debate sobre la génesis de la historia de la utopía del desarrollo, no en el marco de la tensión creciente/decreciente, sino con la filosofía de la experiencia capitalista y totalitaria, se visibilizó un extraño lugar/no lugar de utopía, generalmente escondido en la base de las teorías del desarrollo: la *Terra nullius*[76]. El concepto de *Terra nullius,* inventado por el derecho internacional, describía un lugar ideal que no le pertenecía a nadie. De hecho, se trataba

[74] El índice actual de CO2 es el más elevado desde hace 800.000 años, esto fue comprobado por un proyecto de investigación (European Project for Ice Coring in Antartica), publicado en *Nature* (15.5.2008). A partir de esta constatación, ya no es más posible atribuir el recalentamiento actual a acontecimientos que tuvieron lugar en las alternancias entre períodos glaciares e interglaciares.

[75] Grinewald Jacques, «On ne vit pas en mangeant des dollars», *Campus*, no. 90, 2008, p. 2.

[76] Lindqvist Sven, *Terra Nullius,* Les arènes, Paris, 2007.

de darles un estatus de depredación a las tierras a ser conquistadas por los europeos, expulsando y sometiendo a otras poblaciones. La utopía de la *Terra nullius* sirvió para legitimar la conquista, la invasión, la exterminación de las poblaciones indígenas, la esclavitud. Más tarde, en el siglo XX, fue radicalizada por Carl Schmitt[77]. Por lo demás, la utopía de la *Terra nullius* no es solo una utopía de conquista utilitarista con vistas al saqueo de territorios y riquezas. También fue la expresión de un imaginario de aniquilamiento *(Terra nullius, tierra donde no hay nadie, por lo tanto si hay alguien, se lo extermina para instalarse allí)*[78]. Podría decirse que prefiguró el extraño matrimonio entre el pensamiento utilitarista expansionista conquistador y el pensamiento totalitario nihilista de aniquilación y de exterminación.

En resumen, desde los años1960, las teorías ambiguasdel desarrollo borraron de la memoria colectiva la herencia filosófica imperial conquistadora de la *Terra nullius.* En las políticas dominantes del desarrollo, la utopía fue asimilada al progreso económico, sin que fueran puestos en tela de juicio la conquista, la colonización, el saqueo. Las interpretaciones de las relaciones de clase dentro de los Estados, y las teorías imperialistas y desarrollistas de las relaciones «norte-sur» tenían un punto en común. En suma, en la utopía del desarrollo económico mundializado se conjugaron la desaparición de la ideología de la *Terra nullius,* el argumento del emparejamiento con las economías desarrolladas con vistas a la integración en un mercado mundializado, y el «desarrollo separado» (apartheid), existente a nivel planetario, que substituyó al concepto de lucha de clases del capitalismo industrial.

En la globalización del mercado laboral, puede observarse en la práctica dicha filosofía en la proximidad entre una economía utilitarista cínica y un enfoque nihilista de destrucción de la fuerza de trabajo. El campo del mercado mundial del trabajo, en los dos

---

77 Véase al respecto, Rigaux François, «L'histoire du droit international revue par Carl Schmitt», *Journal of the History of International Law,* no. 9, 2007, p. 233-262.

78 Entre los numerosos ejemplos de la historia de la *conquista* y la colonización, puede citarse a Argentina. Antes de la conquista, Argentina estaba poblada por numerosos pueblos indígenas. Hoy es el país de América Latina que tiene menos indígenas (3% aprox.).

niveles elegidos de migración *(care* y *brain drain),* es un buen lugar de observación de los olvidos y las contradicciones del concepto de desarrollo[79], tanto desde la perspectiva de las relaciones sociales de sexo como de justicia (post)totalitaria.

Los modos de gobernancia del nuevo orden migratorio mundial que impone la *Lex Migratoria*[80] indican las transformaciones en curso en el mercado mundial del trabajo. En pocas palabras, la nueva gobernancia de las migraciones transforma a los trabajadores humanos en prestatarios temporarios y precarios de servicios. Ya sean clandestinos trabajando en el *care,* como la mayoría de las mujeres migrantes, o trabajadores precarios en el *brain drain,* como los trabajadores intelectuales. La fuerza de trabajo humana, cualquiera sea su forma hoy en día, aún sigue estando transformada en valor (Marx), en mercadería intercambiable, y lo estará siempre, por la lógica del capitalismo. De la condición de seres humanos y sujetos políticos, los trabajadores migrantes se transforman en mercaderías explotables, intercambiables, en no-sujetos expulsados de la política. En definitiva, la actual etapa de globalización del mercado laboral radicaliza nuevas formas de apropiación, de explotación y de esencialización, de *naturalización de la fuerza de trabajo*. Esto me lleva a exigir un reexamen crítico del lugar del género humano en el concepto de desarrollo sostenible, integrando en tal concepto el *factor humano, la organización, el sentido del trabajo, la democratización internacional del mercado laboral, y en los análisis las relaciones sexo/género* para todas las trabajadoras y trabajadores migrantes. Es imperioso relacionar el interés por la protección de la naturaleza que se expresa en el desarrollo sostenible con la protección de las trabajadoras y trabajadores humanos, en un momento en que está amenazada la supervivencia no solo de la naturaleza sino del género humano.

---

79 Traté este tema en otro texto, Caloz-Tschopp Marie-Claire, *Diasporas scientifiques, migration, développement à la lumière de la philosophie et de la théorie politique* (publicado en inglés, Escuela politécnica federal de Lausana).

80 Pellerin Hélène, «Governing Labor Migration in the era of Gats. The Growing Influence of Lex Mercatoria», in, Christina Gabriel, Hélène Pellerin (eds) *Governing International Labour, Migration. Current issues, challenges and Dilemmas,* Routledge, Londres, 2008.

El proceso de canibalismo destructor exige entonces una recentración de la crítica del desarrollo sobre la apropiación en el *trabajo humano,* sin oponerla a la protección de la naturaleza. El desafío es identificar tendencias específicas, y también comunes, a la destrucción de la naturaleza y de los seres humanos, y redescubrir el trabajo, en el *care*, etc. así como en el capitalismo cognitivo, los dos extremos de la cadena del mercado laboral, que no hay que desligar para poder también observarla desde una perspectiva sexo/género. Lo que implica una nueva ontología, una antropología política que integre la naturaleza y los seres humanos, y el enfoque sexo/género en los análisis de las relaciones de poder.

En otro campo - el de la *guerra* - discursos utópicos sobre el progreso por medio de la guerra revelan un pensamiento utilitarista y destructor, cuyo determinismo, que fomenta la impotencia, no es inocente. Los discursos de legitimación de la guerra han atravesado la historia humana, transformándose desde el siglo XVIII. Después del 11 de setiembre de 2001, resurgieron en una situación de dilución del concepto de guerra[81], fluctuando entre guerra imperial y guerra social[82], redefiniendo los vínculos entre «violencia de arriba y potencia de abajo»[83]. En la modernidad, después del término «revolución militar», utilizado para interpretar el predominio de Occidente a partir del siglo XVI, la emergencia de la guerra «absoluta» en el concierto de Estados europeos ha estado dominada por el debate[84] desde el siglo XVIII. Mientras que el republicano Kant, temeroso admirador de la Revolución francesa, reflexiona sobre la paz perpetua (derechos de la gente y no solo del Estado, hospitalidad, erradicación de la esclavitud, cuestionamiento de la propiedad privada en un mundo limitado)[85],

---

81 Véase la revista *Mots,* no. 73, 2003 sobre los discursos de la guerra.

82 Véase Bidet Jacques (éd.), *Guerre impériale, guerre sociale,* Actuel Marx, Paris, 2005.

83 Véanse los artículos de E. Balibar, de Ch. Delphy, de A. Callinicos, de M. Chemillier-Gendreau en el citado libro (Bidet 2005).

84 Más adelante, en Francia, un coronel veterano de la guerra de 1870, que defendió al capitán Dreyfus, predijo que los cañones destronarían a las bayonetas y que la guerra del futuro sería una guerra estática «que enfrenta a dos murallas humanas obligadas a esconderse», Duclert Vincent, *Le colonel Mayer. De l'affaire Dreyfus à de Gaulle,* Armand Colin, Paris, 2007.

85 Kant Emmanuel, *Projet de paix perpétuelle, Œuvres III, les derniers écrits,* Paris, Gallimard, (1795), 1986, p. 350-353.; David-Ménard M., *Les constructions de l'universel,* Paris, PUF, 1997.

el estado de guerra se convierte en la referencia ineludible de las relaciones internacionales e internas (guerra civil). Antes que él, para Hobbes por ejemplo, «la naturaleza de la guerra no consiste en un combate efectivo sino en una disposición susceptible de actuar en ese sentido, durante todo el tiempo que no exista seguridad de lo contrario»[86].

La Revolución francesa y Napoleón dominan el imaginario de los siglos XVIII y XIX, mientras que el nazismo, la revolución comunista rusa y la «guerra total» dominan el siglo XX. Dos referencias de la filosofía dominante del siglo XIX, Hegel y Clausewitz, parten de la experiencia de las guerras napoleónica que conducen a la ofensiva a ultranza y a la movilización total. Ellos se preguntan cómo dominar el caos guerrero[87], obtener una victoria rápida, irreversible. Ambos plantean un vínculo «natural» entre guerra y política. Para Hegel, el «espíritu del mundo» era la figura de Napoleón, producto de la Revolución francesa, llegando a caballo a la ciudad de Iena[88]. La guerramoderna (napoleónica) dio lugar, en Clausewitz, a una de sus fórmulas más significativas a propósito del sentido (y no de la definición) de la guerra: «la guerra como continuación de la política de Estado por otros medios o por una

---

86 Hobbes Thomas, *Léviathan,* Paris, 1971 (trad. F. Tricaud) (véase la partie I, cap. XIII).

87 La cuestión de la posibilidad de dominar por medio de la fuerza una violencia que no conoce límites es central en la reflexión de Clausewitz después de su experiencia como capitán en el ejército prusiano en 1806 en la batalla de Iéna. El ejército de Federico II se hallaba en la época de las «guerras limitadas» y se encuentra frente a Napoleón cuya lógica es una ascensión a los extremos. Clausewitz saca una conclusión: «El que no retroceda ante ninguna efusión de sangre le llevará la delantera a quien no haga lo mismo», si bien postula un principio de equilibrio antes del aniquilamiento recíproco. Su principio de no limitación de la violencia se verificará con la guerra «total» moderna, los millones de muertos del siglo XX, la aparición del arma nuclear. Esta lógica se encuentra en numerosos conflictos que van desde Argelia hasta Colombia, y también en la tortura y las formas de encarcelamiento como las de Guantánamo, que se inscriben en la misma lógica y la nutren. Quien no se pliegue a esta lógica, por respeto a la vida, por sus valores humanistas, se sitúa en una posición de debilidad.

88 En el siglo XX, Adorno ve llegar al espíritu del mundo en las alas de los cohetes V2 de Hitler, las bombas-robots que unían la perfección técnica y la ceguera total.

mezcla de otros medios»[89], y a la distinción entre «guerra absoluta» (abstracción que conduce a la ascensión a los extremos)[90] y «guerra real» (circunstancias históricas). Lenin, inspirándose en Clausewitz, escribirá más adelante que la guerra prepara las condiciones para la revolución. Existe otro discurso sobre la guerra vinculado con la acción humanitaria (no con la revolución) en Henri Dunand, fundador del CICR, después de su paso por Solferino[91], que impresiona por su determinismo sobre la guerra ineluctable.

Al preguntase, *«¿Por qué las guerras toman a veces las formas sutiles del juego de esgrima para luego desencadenarse con la violencia de las tempestades y la crueldad de los instintos?»*[92] Raymond Aron no

[89] De la Guerre, VIII, 6B, éd. de Minuit (trad. Paris, 1955, p. 703 et p. 728. Se puede agregar esta otra fórmula que obliga a meditar sobre los vínculos entre la guerra y el surgimiento de un pensamiento que «naturaliza» la guerra: «es en el seno de la política que se desarrolla el germen de la guerra: los lineamientos de ésta ya se esbozan secretamente en la política como las propiedades de la criatura viva en el embrión», Clausewitz, *De la Guerre*, II, 3, p. 117 (trad. J. Hervier).

[90] René Girard aplica su teoría del mimetismo, su interpretación del sacrificio, del asesinato en las religiones arcaicas (chivo expiatorio) para «completar a Clausewitz» que teorizó el modelo napoleónico y que, para Girard, se convirtió en el modelo absoluto. En esas religiones, el objetivo era la producción de lo sagrado, pero hoy en día, «la violencia que producía lo sagrado ya solo se produce a sí misma» (p. 11). El modelo de Clausewitz «fue retomado por Lenin, Mao, Al Qaeda» (p. 363). R. Girard lee a Clausewitz en diálogo con los textos sobre el apocalipsis y una reinterpretación de la novedad religiosa de Cristo. En su admiración por Napoleón, Clausewitz, que Girard opone a Hegel, tuvo una «intuición fulgurante» del vínculo entre guerra y mimetismo. Reparó en la naturaleza apocalíptica de la guerra moderna atrapada en una aceleración de la historia, la «ascensión a los extremos»,en la incapacidad política de contener la violencia del mimetismo implacable de la reciprocidad que se ha impuesto como la única ley de la historia. Hay que terminar su libro analizando la otra faz de la reciprocidad. René Girard apunta, con una «profesión de fe», a una rehabilitación del cristianismo ante el islamismo, al «choque de las civilizaciones» (Huntington), que esboza en un conflicto entre tipos de religiones. «La posibilidad del fin de Europa, del mundo occidental y del mundo en su conjunto. Esta posibilidad hoy se ha transformado en realidad» (p. 9). El cristianismo puede avivar el amor que se «enfrió», dado que la pasión de Cristo «develó de una vez por todas el origen sacrificial de la humanidad… la Pasión liberó la violencia al mismo tiempo que la santidad» (p. 12). Cristo se opuso a las represalias, a la ascensión a los extremos, introdujo la reconciliación, el amor, instaló la reciprocidad en un marco relacional y no guerrero. Aquí no puedo discutir sus tesis, su método, la ausencia de toda relación con la historia e incluso con los hechos, ni las ambigüedades de la argumentación, pero deseo señalarlas, en la medida que algunos de esos argumentos alcanzan a otros lectores de Clausewitz. Girard René, *Achever Clausewitz,* Paris, Carnets nord, 2007.

[91] «… en una época en que se habla tanto de progreso y de civilización y ya que desgraciadamente las guerras no pueden ser evitadas, ¿acaso no es urgente insistir para que, con un espíritu humanitario y de verdadera civilización, se busque prevenir o por lo menos suavizar los horrores»? Dunant Henri, *Un souvenir de Solferino* (véase sitio web CICR/ICRC).

[92] Aron Raymond, *Sur Clausewitz,* Complexe, Paris, 1987, p. 45.

desanuda el vínculo entre guerra y política. Explica que dos principios *(Grundsätze)* derivados de un análisis conceptual permiten pensar la teoría clausewitziana: el principio de destrucción o de aniquilamiento, y la continuación de la política por otros medios. La mirada sobre la obra de Clausewitz cambia según que se elija uno u otro principio. En un artículo escrito para la *Revista militar suiza,* publicado en 1975, sobre *La société des Etats et la guerre*, Aron precisa que esos dos principios no son contradictorios, incompatibles «en el sentido estricto». Están modulados según el lugar que se le atribuya a la «supremacía política» con respecto a la guerra[93]. En definitiva, la política debe regular los vínculos entre el utilitarismo guerrero y la destrucción. Es verdad que Aron aborda la cuestión reflexionando sobre el legislador supremo, sobre el Estado, sobre la paz buscada en un equilibrio entre Estados en un contexto anterior a las guerras de exterminio del siglo XX y al arma nuclear. Su elección es «optimista»[94], aunque subraya que los criterios del equilibrio, de la gradación se han modificado profundamente con la aparición de las dos guerras mundiales y del arma nuclear[95], sin cuestionar sin embargo el vínculo «natural» entre guerra y política.

El abre un nuevo campo de reflexión sobre los vínculos entre la guerra y la política. En el siglo XX, con la dominación totalitaria, emerge el concepto de guerra «absoluta» (Carl Schmitt), que trae consigo al binomio *amigo-enemigo*, al estado de excepción, al decisionismo, a la dictadura. Ellos dibujan los contornos de un nuevo debate teórico. La violencia y la guerra en el colonialismo fue donde se experimentaron los «modelos» fuertemente inspirados de esos trabajos, del fascismo, del nazismo, de los ideólogos de Vichy (Francia). De Indochina a Argelia, se propagaron luego en el continente

---

93 «La finalidad natural del cuchillo es cortar: no se deduce de esto que el propósito de quien utilice el cuchillo deba ser siempre cortar. El carnicero tiene muchas maneras de utilizar su cuchillo sin que, por eso, deje de ser verdad la proposición que expresa la finalidad natural del cuchillo», Aron Raymond, *Sur Clausewitz,* Complexe, Bruxelles, 1987, p. 103

94 Terray Emmanuel, *Clausewitz,* Fayard, Paris, 1999, p. 72-85.

95 «A partir de ahora, en el último escalón de la escala de la violencia se perfilan les armas nucleares. Y éstas obligan a elegir definitivamente entre los dos principios clausewitzianos, el de destrucción, aniquilación y decisión por una parte, y el de la supremacía de la política por otra parte. Aron Raymond, *Sur Clausewitz,* Complexe, Paris, 1987, p. 106.

latinoamericano. Posteriormente, Estados Unidos se inspiró en ellos para su lucha contra el «terrorismo»[96].

La continuidad/discontinuidad paradójica es un hilo de Ariadna epistemológico para ubicar la emergencia de la «guerra total» moderna en los siglos XIX y XX (Schmitt, Arendt), en las guerras coloniales, imperiales, basadas en la «seguridad nacional» en América Latina, en la guerra ce*ro-muerto* (ex-Yugoeslavia, Irak), en el «caso por caso» (asesinatos políticos extrajudiciales focalizados[97] sin acceso a la justicia, a los tribunales, usando vehículos aéreos no tripulados *predator)*, en la violencia de Estado vivida en la vida cotidiana. Después de condenar el concepto bushiano de «guerra contra el terrorismo», Obama mantiene el programa de los vehículos aéreos no tripulados establecido por su predecesor. Setiembre de 2001 marca el fin de la política de disuasión nuclear reemplazada, bajo la égida del presidente diplomado en derecho constitucional, por la política preventiva del *containment,* el uso de la fuerza a título preventivo. El diagnóstico de riesgo se transforma en la peligrosidad *virtual* del enemigo en la mira. La autorización del empleo de la fuerza votada por el Congreso en setiembre de 2001 proporciona el arsenal jurídico. Una guerra de este porte es secreta, está fuera de todo control parlamentario, de toda evaluación de los «efectos colaterales» (víctimas civiles)[98] y de la transformación de las instituciones políticas. Se pasa de la *disuasión* al *containment* en la lucha antiterrorista extendida a todos los campos, a todas las fronteras. Las políticas migratorias, de salud, de asistencia, de desocupación, al contrario de los movimientos sociales, son buenos lugares de observación.

Cada vez es menos fácil hablar de la guerra[99], describir su presencia multiforme, paradójica, y sin embargo bien real (aunque

---

96 Robin Marie-Monique, *Escadrons de la mort, l'Ecole française*, Paris, La Découverte, 2004 (traducido al español).

97 Esta herramienta también es usada desde hace años por el gobierno israelí contra los «terroristas» palestinos.

98 Véase al respecto, Frachon A., «Obama et la guerre des drones», *Le Monde* 15.6.2012.

99 Señalamos una observación de Arendt: «Existe una abundante literatura que trata de la guerra y de las operaciones de guerra; pero todos los estudios se interesan en los instrumentos de la violencia y no en la propia violencia», «Sur la violence», *Du mensonge à la violence, Paris*, Presses Pocket, 1972, not 1, p. 11.

más no sea por el aumento del tráfico de armas, por las armas de vanguardia de las investigaciones tecnológicas, la presencia exponencial de las sedes de multinacionales de materias primas en Ginebra, las políticas de apartheid que implican la tortura, el asesinato). Ya no es más posible analizar la guerra refiriéndose a las teorías y conceptos de la guerra clásica (declaración de guerra, movilización, soldados, trincheras, ejércitos, guerra civil, firma de la paz, etc.). Por otra parte, como para la tortura, el enfoque utilitarista en términos de medios y de fines, contribuye a su banalización, a su «naturalización», escondiendo su verdadero rostro. La violencia guerrera no aparece más como «la partera de la historia»[100] o como un poderoso acelerador del progreso. Como lo subraya Arendt[101], el progreso no proviene de la guerra sino de la ciencia. Y esto en un contexto en el cual los límites ecológicos del planeta son cada día más preocupantes (Rio+20).

En pocas palabras, con el invento totalitario en el siglo XX, el campo de la política se convirtió en el de la muerte masiva, de la destrucción, en la posible transformación del mundo en desierto. La muerte masiva es *el horizonte*, la *lógica, la gramática* de toda política, y ya no *otro medio* para continuar la política. Arendt reinterpreta la célebre fórmula de Clausewitz para denunciar un pensamiento utilitarista e instrumental de la política, vinculado a la filosofía de la guerra de aniquilamiento, y exponer una mutación sin precedentes que implica la modificación fundamental de la concepción filosófica y de la práctica política. A partir de esto, ella se pregunta qué une y separa la guerra y la revolución, y qué ha ido transformando radicalmente la revolución desde el siglo XX[102]. Luego de Walter Benjamín y de Arendt, Derrida y después Balibar en este comienzo del siglo XXI, desplazan a su vez la reflexión conceptual sobre la violencia y la guerra, examinando la ambigüedad del término *Gewalt*.

---

100 Marx utiliza la metáfora para la violencia pero no para la guerra.

101 Arendt Hannah, «Sur la violence», *Du mensonge à la violence*, Paris, Presses-Pocket, 1972, p. 105-209.

102 Caloz-Tschopp Marie-Claire, «Hannah Arendt, le fil rompu entre violence et révolution», Prezioso Stéphanie, Chevrolet David (éds), *L'heure des brasiers. Violence et Révolution au XXe siècle, Lausana*, ed. d'En bas, 2001, p. 77-99.

Sin entrar en la querella de las interpretaciones de la fórmula de Clausewitz, ni detenernos en Schmitt, en la Ideología de la «Seguridad nacional» y en sus actuales prolongaciones en la represión anti-terrorista, retengamos que, en el ocaso del siglo XX, la guerra se extiende, se generaliza, se piensa, se banaliza, instalando *una ambigüedad entre la vida y la muerte, entre la guerra y la política*[103]. En el capitalismo líquido (Bauman), todo vale, todo es equivalente. El poder elige entre «hacer vivir y dejar morir» (biopoder, Foucault)[104]. ¿Para qué sirve la autonomía de la política que, recordémoslo, es la organización de la vida en común? Ante la experiencia de los extremos del «corto siglo XX»[105], profundamente marcado por la «solución final» nazi, después de la segunda guerra mundial, al preguntarse *¿Qué es la política?¿Tiene todavía algún sentido la política?*[106], Arendt rompe la evidencia incuestionada del vínculo entre violencia y revolución (1950-60)[107]. Su reflexión la conducirá a plantear el tema del sentido de la política, y a separar la guerra de la política. Veremos más adelante que, en la época de la guerra de Vietnam y de las guerras de descolonización, tres feministas materialistas aportan medios de acción para salir del círculo infernal de la guerra expansiva. Al plantear la continuidad de la violencia íntima, social, política, al reelaborar el concepto de apropiación, y luego al profundizar en la «idea de naturaleza», las tres feministas materialistas abren horizontes para repensar radicalmente la política.

---

103 Bauman Zygmunt, «Living and dying in the planetary frontier-land», *Society under Siege,* Cambridge, Polty, 2002, p. 87-117.

104 Véase Foucault Michel, *Il faut défendre la société,* Gallimard/Seuil, 1997 (su concepto de guerra silenciosa, p. 16, que tira abajo la famosa tesis de Clausewitz); Curso del 17 de marzo de 1976, p. 213 y siguientes.

105 Hobsbaum Eric, *L'âge des extrêmes. Histoire du court XXe siècle,* Complexe/Le Monde diplomatique, Paris, 1994.

106 Arendt Hannah, *Qu'est-ce que la politique?* Paris, Points-essais, 1995.

107 Arendt Hannah, *La politique a-t-elle encore un sens?* Paris, L'Herne, 2006, p. 85 y 101-102.

Segunda parte
La utopía distópica: una resistencia revolucionaria

La emergencia de una nueva utopía distópica

En los conflictos en las fronteras de la democracia, la frontera no es una esencia. Es un lugar de *relación* a la vez sobredeterminado, polisémico, heterogéneo (Balibar)[108], de orden *ontológico*, *antropológico* y *político*. En otros términos, la frontera es un lugar/no lugar donde entran en juego, en relaciones políticas, la dialéctica entre el caos y la nada, entre el Ser y el no-Ser social-histórico, y la posibilidad de la construcción de *una relación política de ciudadanía cosmopolítica*.

En el prefacio al libro del sociólogo A. Sayad sobre la migración, preguntándose especialmente «¿qué es un inmigrado?», P. Bourdieu escribía: «como Sócrates, el migrante es *atopos* sin lugar, desplazado, inclasificable (...) Ni ciudadano ni extranjero, ni verdaderamente del lado del Mismo, ni totalmente del lado del Otro, el migrante se sitúa en ese lugar «bastardo» del que también habla Platón, la fronteras del ser y del no-ser social»[109]. Es el habitante por excelencia del lugar/no lugar de la utopía. El migrante *atopos* de hoy en día no pertenece más a la clase obrera en el sistema internacionalizado de Estados-naciones, sino a una clase obrera globalizada que cambió de rostro con las nuevas funciones y el lugar que ocupan el *care* y los trabajadores intelectuales del *brain drain*, y que agrupa a los nuevos trabajadores.

Las condiciones de existencia del migrante *atopos,* de los indocumentados, son denegadas, negativizadas «hasta la guerra»[110], escribe Antonio Negri. Pensemos en los campos y prisiones en las fronteras de la Unión Europea. En la directiva europea sobre la de-

[108] Balibar E., «Qu'est-ce qu'une frontière?», Caloz-Tschopp M.C., Clévenot A., Tschopp M.P., Asile, violence, exclusion en Europe. Histoire, analyse, prospective, co-ed. Cahiers des Sciences de l'Education, Universidad de Ginebra y Grupo de Ginebra «Violence et droit d'asile en Europe», Ginebra, 1994, p. 335-343.

[109] Sayad A. *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité,* Bruselas, de Boeck, 1991, p. 9.

[110] Negri Toni (entrevista), « Nomadisme et métissage », Dayan-Herzbrun Sonia, Tassin Etienne, Citoyennetés cosmopolitiques, Tumultes no. 24, Paris, Kimé, p. 179-189

tención preventiva por razones administrativas[111] y en el pacto europeo sobre los migrantes, preconizados por el gobierno Sarkozy con miras a una migración seleccionada. Pensemos en el famoso modelo de los círculos[112] (a raíz del cual Suiza fue condenada por racismo de Estado ante la ONU), en la detención administrativa, en la política de la «no-entrada en materia» (NEM) en Suiza[113]. Pensemos en el debate actual sobre la identidad cultural «pura», sin porosidad, de la Europa cristiana que no habría sido contaminada por el Islam. En suma, partiendo de la pregunta «¿Y si Europa no le debiese sus saberes al Islam?», un investigador procuró resituar las raíces griegas del Imperio cristiano en Francia y a Aristóteles en el Monte Saint-Michel[114]. Otras investigaciones realizan un recorrido inverso, reconociendo una ascendencia árabe en el pensamiento europeo[115]. Estos hechos permiten caracterizar la relación de poder vista del lado de la dominación.

En las luchas de los/las migrantes en las fronteras de la democracia, seguir el hilo de la emergencia de nuevos esquemas, conceptos, palabras, ejemplos, para describir la condición existencial de resistencia, nos permite acceder a valiosos espacios de observación de nuevos relatos que combinan un enfoque utópico y distópico. Los conflictos en las fronteras de la democracia visibilizan la coexistencia de dos lógicas antagónicas que se enfrentan en materia de seguridad, de soporte de las necesidades vitales y de los derechos,

---

111 Una de las medidas europeas previstas es objeto de un amplio debate en Bruselas. Se trata de un proyecto de directivas sobre los clandestinos que fijaría normas comunes aplicables a la expulsión de los inmigrantes clandestinos (18 meses de retención administrativa prevista), prohibición de volver a Europa en 5 años, detención de los niños).

112 Caloz-Tschopp M.C., «A propos du modèle suisse des "trois cercles" en matière de politique d'immigration. Le racisme institutionnel et l'emprisonnement du pouvoir de penser et d'agir». *Transeuropéennes, Paris,* no. 9, 1997, p. 31-41.

113 El Departamento federal de Justicia y Policía se negó a registrar a los demandantes de asilo sin documentos, clasificándolos en una categoría administrativa (no entrada en materia) para rehusarles todo derecho y toda prestación y así forzarlos a dejar el territorio suizo. Esta medida fue juzgada inconstitucional. En 2012, es aplicada a todos los solicitantes de asilo.

114 Gougenheim Sylvain, *Aristote au Mont-Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne,* Paris, Seul, 2007.

115 Bloch Ernst, *Avicenne et la gauche aristotélicienne,* Paris, Premières pierres, 2008; Flasch Kurt, *D'Averroès à Maître Eckhart, Les sources arabes de la «mystique allemande,* Vrin, Schmutz, 2008.

como lo explica A. Carretero[116]. En ellos también se puede leer la emergencia de una resistencia revolucionaria *de utopía distópica* de donde surge un proyecto alternativo de ciudadanía cosmopolítica en la era de la globalización. Éste no tiene que ver con la reivindicación del derecho de propiedad, sino con el valor de la hospitalidad y el derecho a residir en un lugar, relacionados con las condiciones materiales de existencia[117].

Del lado de la *utopía,* en las fronteras de la democracia, pasar de tener pasaporte a ser indocumentado, de la noción de pueblo a la de multitud (Negri) muestra las transformaciones de la noción de clase, de pertenencia política, articulándolas con lo que Spinoza llamó la potencia del deseo (conatus), del devenir del Ser[118]. «Nadie puede desear ser feliz, obrar y vivir bien, si no desea al mismo tiempo ser, obrar y vivir, es decir existir en acto (actu)»[119]. Así se vuelve inteligible lo que los indocumentados han querido significar sobre su condición política al llamarse a sí mismos *sin-papeles*, y sobre los límites del sistema de los Estados-nación. Su relato se enriqueció con lo que Mezzadra llama «el derecho de fuga» y lo que Dolivo y Tafelmacher llaman el reconocimiento del «derecho de estar ahí» para los indocumentados en Europa[120].

Lo nombrado, mostrado, contado, reivindicado es el destino material, político de los migrantes, la mayoría de los cuales son,

---

116 Carretero Antonio Ajo, «Citoyenneté et mouvements migratoires», Caloz-Tschopp Marie-Claire, Dasen Pierre, *Mondialisation, migration, droits de l'homme: un nouveau paradigme pour la recherche et la citoyenneté,* Bruselas, Bruylant, 2007, p. 441-451; *European Citizenship Migratory Movements and the Governementality of Security,* CGT-España, 2008.

117 No puedo profundizar el punto fundamental – distinción entre el derecho de hospitalidad, de residir en un lugar y el de la reivindicación del derecho de propiedad que implica salir de la apropiación y pensar las múltiples implicaciones de la desapropiación, incluso en las relaciones sexo/género. El tema exilio-apropiación forma parte de la investigación que se está llevando a cabo en el Programa del CIPh. Véase, Bove Laurent, *La stratégie du conatus,* Vrin, Paris, 1996.

118 Véase, Bove Laurent, La stratégie du conatus, Vrin, Paris, 1996.

119 Spinoza B., *L'Ethique. De la servitude humaine,* In *Oeuvres,* Paris, Gallimard, col. La Pléiade, 1957, p. 507.

120 Dolivo Jean-Michel, Tafelmacher Christophe, «Sans-papiers et demandeurs d'asile: faire reconnaître le droit d'être là», Caloz-Tschopp Marie-Claire, Dasen Pierre, *Mondialisation, migration et droits de l'homme: un nouveau paradigme pour la recherche et la citoyenneté,* Bruselas, Bruylant, 2007; p. 459-519; Mezzadra Sandro, *Diritto de fuga: Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione,* Verona, ombre corte, 2001.

de hecho, mujeres migrantes. Sobre este punto específico, al lado de los trabajos sobre la economía política del sexo (Rubin)[121], se asiste a tentativas de articulación de las relaciones sociales de sexo, de parcelación del pensamiento y de los territorios. Ivekovic[122] combina un análisis crítico sobre la lógica y las categorías de la parcelación en el pensamiento y en la política relacionadas con la guerra de fundación en Europa[123] con un proyecto de traducción. Su proyecto es una forma muy innovadora de utopía distópica. Por otra parte, con la introducción de la perspectiva de las relaciones sociales de sexo, el concepto de apartheid desarrollado para caracterizar a las sociedades de e/inmigración actuales se enriquece con la noción de «régimen de apartheid de sexo»[124] para describir la situación de las mujeres migrantes.

La observación de esas experiencias políticas y teóricas nos muestra que todas están ancladas en las condiciones materiales de existencia concretas de las/los migrantes. Las palabras usadas subrayan su exclusión política (indocumentados, clandestinos). Ellas cuestionan la relación de proximidad entre globalización económica y sistemas securitarios (estatales con tendencia a la privatización) en las políticas migratorias, que expresan cabalmente el espacio de *Libertad-Seguridad-Justicia* en la Unión Europea[125] (Tampere) y la expresión *Perímetro de seguridad* tomado del universo informático.

---

121 Rubin, Gayle (1975) "El tráfico de mujeres: Notas sobre la 'economía política' del sexo", en Marta Lamas (compiladora), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México: PUEG-UNAM/Porrúa, 1996, pp. 35-97.

122 Para una información detallada sobre los trabajos de Rada Ivekovic, véanse dos sitiosweb: http://www.ciph.org/recherche.php?idDP=27; http://translate.eipcp.net/transversal/1107.

123 Ivekovic Rada, «Une guerre de fondation en Europe?», Caloz-Tschopp M.C., Clévenot A., Tschopp M.-P., *Asile, violence, exclusion en Europe. Histoire, analyse, prospective,* Ginebra, co-ed. FPSE, Universidad de Ginerba, Grupo de Ginebra «Violence et droit d'asile en Europe», Universidad de Ginebra, 1994, p. 5-10.

124 Caloz-Tschopp M.C., «Clandestinité des femmes migrantes. Régime d'apartheid de sexe. Violence, globalisation», Actas del coloquio de la Universidad libre de Bruselas 18-19 noviembre 2005, Vivre en clandestinité; «L'appropriation: vol de la puissance. Le miroir des femmes migrantes clandestines et des féministes matérialistes», in Caloz-Tschopp M.-C, Veloso Bermedo T., Exilio, apropiación, Violencia. Tres feministas materialistas Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tabet, 2012 (de próxima publicación en Chile).

125 Consejo de la Unión Europea: *Le programme de La Haye pour renforcer la liberté, la sécurité et la justice dans l'UE tel qu'approuvé par le Conseil européen lors de sa réunion du 5.11.2004,* Bruselas, 13.12.2004 (no. 16054/04).

Ellos tienen en común una visión *utópica* que sitúa a un proyecto de sociedad mundializada fuera de una lógica de apropiación, del apartheid del sistema de Estados-nación, y de la globalización utilitarista y securitaria. Cuestionan radicalmente un imaginario, ciertas prácticas de apropiación, y por lo tanto de apartheid de sexo/género y de apartheid de clase basado en las categorías de lo nacional y de la raza, y a veces de depuración étnica, así como también en las del sistema nacional e internacional de Estados-nación, definido por la soberanía nacional y territorial de los Estados de origen, de tránsito y de «acogida» en tensión con sistemas más globales (Schengen[126], etc.).

Forman parte de una utopía *distópica* cuando cuestionan radicalmente el imaginario y la epistemología dominantes cuyos esquemas, categorías filosóficas y políticas combinan apropiación, utilitarismo, rastros de una cultura política de nadificación expansiva en los dispositivos de expulsión forzada[127]. Destaquemos que los relatos de esas experiencias de luchas en las fronteras no se cuentan como el sueño abstracto de una libertad de movimiento ilimitado que *naturalizaría* el movimiento migratorio apelando a la abolición de las fronteras, con las derivas interpretativas catastrofistas (metáforas acuáticas para describir la migración invasora), o de propiedad, o bien de utilitarismo económico de competencia brutal presente en los discursos sobre la libre circulación de los capitales, de las mercaderías, de la fuerza de trabajo, y que apuntan a la apropiación del mundo y a la limitación drástica de la intervención del control de los Estados, del movimiento social, de los sindicatos, de los partidos, al tiempo que mina la solidaridad, el intercambio igualitario.

Por el contrario, apelan a una ciudadanía anclada en las condiciones materiales de existencia de las trabajadoras y los trabajadores migrantes, determinados por el hecho de tener que moverse

---

126 Con Schengen, la frontera física le da paso a espacios unificados, securizados, con prioridades de gestión estratégica (eficacia, fluidez, reducción entre órdenes jurídicos nacionales en beneficio de los criterios del mercado mundializado).

127 Caloz-Tschopp M.C., *Les réfugiés aux frontières de l'Europe et le spectre des camps,* Paris, La Dispute, 2004; «Ce qui fait... ceux qui font le lit du totalitarisme néolibéral à venir? Réflexions suscitées par une invention suisse (1990) reprise par l'UE (1998), dans la stratégie et les dispositifs des politiques d'immigration et du droit d'asile de l'UE». *Revue québécoise de droit international,* Montreal vol. 13, no. 1, 2001, p. 71-97.

para vivir (derecho de fuga, derecho de estar ahí). Y no por el hecho de imaginar su situación de migración en términos de movimiento ilimitado que se inscribe en la apropiación del mundo a cualquier precio. Para comprender todo el alcance político y filosófico innovador de una resistencia revolucionaria de utopía utópica, es posible en primer lugar interpretar esas experiencias en el marco de un doble debate en torno al «derecho a tener derechos» (Arendt) y a la «democracia radical» (Castoriadis).

Los trabajos teóricos de Arendt y de Castoriadis, ambos inspirados en dos experiencias capitales del siglo XX, (destrucción nazi, fracaso del comunismo), permiten en efecto situar mejor los desafíos políticos y filosóficos de la emergencia de esas experiencias de utopía distópica. Por un lado, un método inventado en medio de las oleadas nihilistas de la historia del siglo XX por una mujer exiliada que intentaba comprender el sistema totalitario: Arendt. Ella construyó una base política «el derecho a tener derechos», otorgándole un lugar al pensamiento y al juicio en tanto actividades de libertad y de pluralidad. Por otro, un trabajo sobre la democracia en su radicalidad y sobre la creación humana, llevado a cabo por un exiliado comunista griego junto con el grupo *Socialismo o Barbarie* (Castoriadis).

El derecho a tener derechos (Arendt)

Everyone Had a Place in My World es la utopía de Bessie Head, como bien lo explicó Madhumita Roy. Traduciré esta aspiración en la obra de Arendt, inspirada en Spinoza y en Marx, que reexamina el devenir de la libertad: cada ser humano, para poder ser libre, necesita un lugar reconocido por los demás en la política y, por lo tanto, en el mundo. Arendt construyó su reflexión a partir de las diversas formas de los sin-Estado en Europa (occidental, oriental, y en sus colonias). En lugar de centrarnos en el tema del Estado global que fue objeto de debate entre Judith Butler y Gayatri Chakrovorty Spivak[128], retengamos dos cosas de su obra.

---

[128] Butler J., Spivak G.C., *L'Etat global, Payot,* Paris, 2007.

A partir de un análisis crítico de los derechos humanos, de los sin-Estado[129], Arendt planteó una base para la política, la ciudadanía, los derechos humanos, no cediendo ante ningún relativismo, incluso en nombre de un constructivismo que distingue entre «universalizante y universalizable»[130] y mina toda la legitimidad de los derechos humanos, de las luchas por los derechos humanos, de la exigencia de sanciones al respecto, como lo expresa Chemillier-Gendreau (se ve con claridad qué gobierno está protegido en tal perspectiva)[131] y también de una construcción teórica de los diversos campos de práctica, entre los cuales por ejemplo, el derecho al trabajo[132] y muchos otros campos del debate teórico. Arendt formuló el «derecho a tener derechos» en estos términos:

> «No tomamos conciencia de la existencia del derecho a tener derechos (lo que significa: vivir en una estructura en la cual se es juzgado en función de sus actos y de sus opiniones) y del derecho a pertenecer a una cierta categoría de comunidad organizada más que cuando millones de personas perdieron súbitamente esos derechos sin esperanza de recuperarlos a causa de la nueva situación política global»[133].

En una perspectiva (post)totalitaria, la comprensión de lo que nos muestra Arendt implica tomar en cuenta que, a través del *derecho a tener derechos*, ella transformó en creación política la destrucción de la política y de los seres humanos superfluos. Para evitar todo equívoco, precisemos que no tiene las mismas razones que Burke para realizar una crítica acerba de los derechos humanos. Lo que le interesa a Arendt es la pérdida sin conciencia de la

---

129 Caloz-Tschopp Marie-Claire, *Les sans-Etat dans la philosophie de Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté,* Lausana, Payot, 2000.

130 Chemillier-Gendreau Monique, *Humanité et souveraineté. Essai sur la fonction du droit international,* La Découverte, Paris, 1995; *Droit international et démocratie mondiale. Les raisons d'un échec,* Textuel, Paris, 2002; Chemillier-Gendreau Monique, Moulier-Boutang Yann (dir.), *Le droit dans la mondialisation,* Actuel Marx-PUF, Paris, 2001.

131 De los textos recientes, citamos, (en relación con el derecho al trabajo), Supiot Alain, «Lier l'humanité: du bon usage des droits de l'homme», *Esprit,* febrero 2005, p. 134-163.

132 De los textos recientes, citamos, (en relación con el derecho al trabajo), Supiot Alain, « Lier l'humanité : du bon usage des droits de l'homme », Esprit, febrero 2005, p. 134-163

133 Arendt Hannah, *Les origines du totalitarisme*, Point-essais, Paris, vol. 2, 1972, p. 281-282.

destrucción de la política y su reconstrucción cuando se recupera la conciencia individual y colectiva.

¿Cómo se debe entender su célebre fórmula? El derecho a tener derechos no es ni un derecho en una lista de reivindicaciones, ni una institución como las demás, ni el derecho a la propiedad de un lugar. Es una base, un marco, un *Arké* que precede a toda institución política. Que está en la base de toda actividad política instituyente. Arendt no reivindica *una propiedad sino un lugar* en el mundo, reconocido por los demás. Aparece en una situación política extrema de no pertenencia y de destrucción de la vida (genocidio) negativa que puede transformarse en positividad por la obra de los individuos que construyen una conciencia colectiva de la situación. Es una especie de teorema para el pensamiento político que destaca el peso del obrar en el proceso instituyente de la política. Ninguna autoridad, ningún soberano otorga el derecho a tener derechos. La única seguridad inmanente es que los individuos se concedan recíprocamente el derecho a tener derechos y se comprometan a asegurarse un lugar y, por lo tanto, una pertenencia política.

La pérdida del lugar y de la pertenencia política, de la ciudadanía, el hecho de «que un hombre no sea más que un hombre», hacen que éste haya perdido la cualidad política que les permite a los demás considerarlo como su semejante. Los que perdieron toda pertenencia política «aparecen como los primeros signos de una posible regresión respecto a la civilización»[134]. A esos hombres, solo les queda la existencia reducida a las cualidades de una vivencia privada (simpatía, amistad, inteligencia, encanto del amor) que no puede reemplazar la pérdida de la política que asegura la relación con el mundo.

Destacamos que, para llevar a cabo su demostración, Arendt utiliza lo que llamé la dinámica de la «falta y del deseo»[135] de la política, donde se construyen a la vez la pertenencia a la política y la conciencia política (a posteriori por medio de la experiencia) de la situación y de la condición política. De donde surge, en su

---

[134] Arendt Hannah, *L'impérialisme*, Points-seuil, p. 289.

[135] Caloz-Tschopp Marie-Claire, Les sans-Etat dans la philosophie de Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté, Payot, Lausana, 2000.

obra, la relación entre el «derecho a tener derechos» y la acción, la comprensión, el pensamiento y el juicio.

¿Qué pensamiento, qué razón se trata de recuperar, cómo y por qué? La razón paradójica es un juego del gato y el ratón con el desvarío absurdo. Arendt nos enseñó que la paradoja es un pensamiento de crisis que no ofrece las salidas de una dialéctica abierta. Entonces, ¿elegir la teoría de los juegos para superar las insuficiencias de las teorías de la intencionalidad? Cuando le someten las teorías de la elección revolucionaria[136], la teoría de los juegos se da cuenta de que algo se le escapa, que las revoluciones son imprevisibles e incognoscibles (lo cual es posiblemente el descubrimiento más importante)[137]. La filosofía de la historia en su corriente dominante trata de convencernos de que no hay más lugares, espacios donde ubicarse, donde pensar, donde actuar. Sólo hay territorios cercados. En el paradigma del progreso, la razón dialéctica está enmarañada y no siempre quiere explorar sus propios límites, ni su propio determinismo. ¿Y la razón poética entonces? La belleza es maravillosa. Es la cura del alma, pero no suplanta la exigencia de la *polis*, de la política.

Imaginar, pensar, ¿pero cómo? ante tal panorama. Recuperando, inventando el pensamiento como actividad pública compartida que acompaña la comprensión, la acción y el juicio público, «pensar lo que hacemos», nos muestra también Arendt en *La vie de l'esprit* y otros textos. De ellos saqué una *praxis*, un ejercicio práctico de actividad de pensamiento abierto a todos en la acción de cada día que llamé en mi ensayo «el postulado exploratorio del capitalismo

136 Tazdaït Tarik, Nessah Rabia, Les théories du choix révolutionnaires, La Découverte, Paris, 2007.

137 La utopía revolucionaria, socialista, comunista está constituida por la infinitud de la libertad, de la pluralidad, de la igualdad que son la esencia del hombre (Arendt) y no puede reducirse a una pasión destructora (tesis de Furet), ni a un tipo de régimen político particular. No puede ser circunscrita cerrando la historia y lo imprevisible como lo hace el régimen político totalitario. Lo muestra la historia del nazismo y también la del comunismo. En cuanto al comunismo, su historia presupone que se considere la oposición de izquierda a la dictadura del proletariado de Lenin y al sistema totalitario de Stalin. Los análisis del totalitarismo soviético no pueden quedarse en la denuncia de los perjuicios de una doctrina, el marxismo, el socialismo o el igualitarismo. Lejos de ser totalitario, el igualitarismo forma parte de la invención democrática que tiene en sus fronteras a los sin-Parte (Socialisme ou Barbarie, Castoriadis, Rancière). Véase al respecto, Lefort Claude, *La complication. Retour sur le communisme,* Fayard, 1999., Löwy M., reseña del libro de Lefort, Actuel Marx, no. 26, p. 207-208.

total liberal»[138] que debe ser completado con el juicio público. Para burlar al miedo, trabajar la angustia, instalar una relación posible con el mundo (cosmos), «ser contemporáneo del mundo» (Arendt) en el cual vivimos, el desafío es transformar el ataque al pensamiento en actividad creadora compartida.

El imaginario, el proyecto de una democracia «radical» (Castoriadis)

En una época que todavía no era doblemente trágica como la nuestra (muerte individual y posibilidad de desaparición de la humanidad, e incluso del planeta), los demócratas de la antigua Grecia se enfrentaron por vías totalmente diferentes a la guerra, la mortalidad, el caos del mundo, la esclavitud, las relaciones sociales de sexo, la falta de un padre con sus substitutos autoritarios en política, personificados por el tirano, inventando la tragedia, la filosofía y la democracia.

Nos legaron temas que refieren al poder, al Estado en relación al sometimiento y la libertad, a la sociedad sin padre, la sociedad de los hermanos. Estos temas fueron retomados por Freud, Federn[139] y las feministas mucho después (¿para qué sirven las madres y las hermanas en la política y la guerra ya que se las excluye de la posibilidad de matar a causa de la exigencia de fecundidad?[140]).

La crisis de la razón, el ataque al pensamiento, a una filosofía activa, apela a una profunda transformación de la racionalidad, de la filosofía, para poder repensar la política y, por lo tanto, un proyecto de utopía distópica, pero, ¿en qué sentido? De Platón a Marx, escribe por ejemplo Castoriadis en el siglo XX, en el momento en que reflexiona sobre la institución imaginaria de la sociedad que precede a su proyecto sobre la creación humana. El pensamiento político se ha presentado como una aplicación de la teoría de la esencia de la

---

138 Véase al respecto, Caloz-Tschopp Marie-Claire, Résister en politique. Résister en philosophie avec Hannah Arendt, Castoriadis, Ivekovic, La Dispute, 2008

139 Federn Paul, «Contribution à la psychologie de la révolution: la société sans pères», *Incidences,* no. 3, 2007, p. 221-237.

140 Véase al respecto, Héritier Françoise, La différence de sexes, Paris, Bayard, 2010, p. 83.

sociedad y de la historia. Basado en una ontología identitaria para la cual Ser siempre ha significado ser determinado, este pensamiento ha ocultado el ser mismo de lo social-histórico como imaginario radical instituyente. Así ahogó los nuevos gérmenes que contenía el trabajo del pensamiento en pensadores como Platón, Marx, Freud.

Castoriadis plantea una tesis: una nueva institución de la sociedad, una nueva relación con la historia, implican una superación de la razón instituida. Se trata de ver la historia como creación, la sociedad instituyente o el imaginario social en funcionamiento en la sociedad instituida, el Ser social-histórico como una forma de ser desconocida del pensamiento heredado. Los seres humanos inventaron Auschwitz, también inventaron el germen de la democracia. El determinismo de la destrucción, aunque esté bien presente, aunque sea difícil de imaginar, no es ineluctable. El Ser social-histórico, hoy como ayer, contiene el determinismo y la libertad, el caos y el orden, lo instituido y la creación, la guerra y la revolución. Para Castoriadis, es posible renovar un pensamiento dialéctico abierto gracias a la potencia de la imaginación de los individuos y de las sociedades. Por tanto, preconiza una transformación de la política y de la filosofía.

Castoriadis se ve ante el desafío de integrar a su enfoque de ontología política y de lógica abierta que renueva la dialéctica, el hecho de que, como resultado de las guerras y las luchas[141], las bases se mueven, las invariantes varían, llegando a veces a la total desaparición de todo marco que encuadre a la vida política[142]. En definitiva, la dinámica del devenir del Ser social-histórico transforma la teoría, la lógica, la filosofía. La historia, la transformación de las relaciones de poder, las reconfiguraciones de la temporalidad y de la territorialización en la geopolítica mundial promueven que la filosofía y la teoría política matriciales se desplacen hacia una ontología política del devenir, de la lentitud, de la potencia de las conexiones, de las multiplicidades, de las redes (Deleuze y Guattari)[143]. Hacia una ló-

[141] Hardt Michael, Negri Antonio, Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'empire, Paris, La Découverte, 2004.

[142] Basta con pensar en la situación de la ex-Yugoeslavia, de Colombia y de ciertos Estados africanos.

[143] Véase especialmente, Deleuze Gilles, Guattari Felix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980; Deleuze Gilles, Negri Toni, *Les nouveaux espaces de liberté*, Paris, ed. Dominique Bedou, 1985; Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990; Deleuze Gilles, *L'île déserte et autres textes (1953-1974)*, Paris, Minuit, 2002.

gica abierta, creadora, una teoría de las relaciones del Estado con sus fronteras, su afuera (violencia guerrera, migración, mujeres). Hacia un cuestionamiento radical de la lógica de propiedad y de apropiación infinita, repensando las bases de la hospitalidad (Scherrer), remplazando el estatus de propietario por el de locatario del planeta (Serres)[144]. El debate filosófico y político es tan amplio, complejo, múltiple como rico. Es muy alentador que Arendt, Castoriadis, junto con otros investigadores, apelen a un redescubrimiento de la imaginación, del pensamiento, a una nueva ontología política, a una nueva antropología política para el siglo XXI. Aquí se encuentra uno de los desafíos centrales de la reflexión sobre la utopía distópica del siglo XXI.

Para Castoriadis, el redescubrimiento de la potencia de la imaginación radical está relacionado con la renovación de la lógica, de la ontología política y también con la autonomía individual. Esto transforma la *praxis,* la relación entre política y filosofía. Después del fracaso de la revolución en Rusia y en otros países, entre los cuales Grecia, en un debate sobre el contenido del socialismo, con el grupo *Socialismo o Barbarie,* Castoriadis plantea el tema de la democracia en el trabajo, los partidos, los sindicatos, tomando la experiencia de los consejos de obreros, de soldados, barriales, etc. Pone énfasis en la tensión entre construcción de la ley y de la autonomía, entre la sociedad y la subjetivación.

Luego, en diálogo con Pierre Vidal-Naquet, Jean-Pierre Vernant, Nicole Loraux (que hace hincapié sobre el conflicto y el lugar de las mujeres), Castoriadis profundiza su reflexión con una investigación sobre Atenas y la invención de la democracia como «germen»[145]. Instala un debate polémico con Platón (como Arendt) que prosigue con la relectura de su diálogo *El Político*, mostrando que Platón es el mayor adversario de la democracia.

Para Castoriadis, la democracia no es ni un modelo, ni un régimen en el sentido clásico de esos términos en ciencia política. *Es un modo de creación del poder colectivo siempre abierto e incierto:* «la

[144] Serres Michel, Le mal propre. Polluer pour s'approprier, Paris, Le Pommier, 2012.

[145] Aquí no me estoy refiriendo a sus críticas a la experiencia democrática ateniense (lugar de las mujeres, imperialismo, guerra, esclavitud).

creación democrática es la creación de una interrogación ilimitada en todos los campos: ¿qué es lo verdadero y lo falso, lo justo y lo injusto, el bien y el mal, lo lindo y lo feo?»[146]. Retoma la idea de autogestión radical que ya había desarrollado en su texto *Le contenu du socialisme,* forjado a la luz de experiencias autogestivas del movimiento obrero. Vuelve a la antigua Grecia (entre los siglos VIII y V a. J.C., siendo este último el siglo de oro), dejando de lado al siglo IV y a Platón[147] (pero otorgándoles un lugar de privilegio a los poetas trágicos, a Protágoras y la doxa (palabra, debate, juicio) y no a *la episteme,* ni a la *tecné,* Heródoto y Tucídides[148]). Lo que implica profundas rupturas políticas y filosóficas para recuperar la potencia de creación inscrita en la finitud humana. Rancière va a aportar su granito de arena retomando la cuestión ineludible de la (des)igualdad, en *La mésentente*[149] con el tema de los sin-parte, que por un lado se pueden vincular con los sin-Estado de Arendt, y por otro, con temas de los *post-colonial studies* que integran la perspectiva sexo/género[150].

El poder instituyente del *demos*, al constituirse políticamente, al construir su autonomía, plantea límites (autolimitación), especialmente para garantizar los derechos humanos. El sentido de la tragedia para los seres humanos es la cuestión del *hibris* que no acata reglas (decálogo, evangelio, Corán, etc.). La necesidad de autonomía y la auto-limitación siempre están presentes y nunca resueltas. Es por eso que se trata de una cuestión política y no de una cuestión

---

146 Castoriadis Cornélius, « La culture dans une société démocratique », La montée de l'insignifiance, Seuil, Paris, p. 200.

147 Además de la relación con la historia como Geschick (destino), Castoriadis denunciaba tres cegueras en la interpretación heideggeriana de Grecia, « Estamos aquí ante el raro espectáculo de un filósofo que habla interminablemente sobre los Griegos, y en cuyo pensamiento se constatan vacíos en el lugar de la polis, del eros y de la psyché », Castoriadis Cornelius, « La fin de la philosophie ? », Le monde morcelé, Seuil, Paris, p. 228.

148 « … nuestras fuentes no pueden ser los filósofos del siglo IV, y en todo caso, no ciertamente Platón, imbuido de un odio feroz hacia la democracia y el demos », Castoriadis Cornelius, « Imaginaire politique grec et moderne », La montée de l'insignifiance, Seuil, Paris, p. 163.

149 Rancière Jacques, La Mésentente. Politique et philosophie, Galilée, Paris, 1995.

150 Haase-Dubosc Danielle, Lal Mansesha, « De la postcolonie et des femmes : apports théoriques du postcolonialisme anglophone aux études féministes », Nouvelles questions féministes, no. 3, 2006, p. 32-56.

técnica o de norma. La ley no se reduce a la norma impuesta. Castoriadis explica que *Las Troyanas* pone en escena a los griegos después de la destrucción de Troya, el Auschwitz, el Katyn de la época. «La democracia es un poder que se auto-instituye explícitamente de manera permanente». Por otra parte, la democracia articula la autonomía y la igualdad, que no es una igualdad social sino política. «Igualdad significa, rigurosamente hablando,: igual posibilidad para todos, efectiva, no en el papel, de participar en el poder»[151].

Hoy en día, la práctica de la autonomía y de la auto-limitación democrática debe desafiar la integración de la doble experiencia de Auschwitz, de Hiroshima y de su larga génesis (Conquista, esclavitud, colonización, imperialismo) reconsiderando el *de-crecimiento*, y una revisión radical de la política de disuasión nuclear de *des-nuclearización*. La radicalización de la democracia implica el cuestionamiento del núcleo central del capitalismo moderno que es *la apropiación infinita* basada en la propiedad que *contiene l*a violencia, la guerra, la destrucción. Los aportes de tres feministas materialistas parecen indispensables en este sentido. Para armar la utopía distópica, detengámonos en la revolución feminista, profundizando el debate con lo que nos enseñan esas feministas sobre los esquemas que están en lo más íntimo de las transformaciones de la violencia, de la guerra y de la política.

[151] Castoriadis Cornelius, « Quelle démocratie ? », Figures du pensable, Paris, Seuil, 1999, p. 145-179.

Tercera parte
La revolución de tres feministas materialistas y la utopía distópica

«... somos oprimidas, explotadas, apropiadas.
Esos tres términos expresan
en orden creciente nuestra situación social»
Guillaumin C., *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de Nature,* Paris, Côté-femmes, 1992, p. 70

Si la violencia es central en los análisis de las feministas materialistas del siglo XX, a primera vista la guerra parece tener un lugar limitado en sus trabajos. Las tres feministas materialistas francófonas no hablan abiertamente de la guerra, a pesar de que la vivieron personalmente en su paso por el siglo XX, interesándose en las guerras coloniales y en sus secuelas en la actualidad. ¿Qué significa sur silencio sobre la guerra? ¿Comparten la ambivalencia ante la guerra cuyas huellas pueden rastrearse en la tradición teórica y en el sentido común? Como la corriente dominante de la comunidad científica, ¿tal vez adhieren a la evidencia del carácter inevitable y « natural » de la guerra? ¿Es un impensado molesto que choca con una aporía infranqueable?

¿Quizás las mujeres son todavía prisioneras de sus condiciones materiales de existencia y de su lugar en las relaciones de poder, de su papel en la guerra (botín de guerra, cuidar, reparar) al punto que no pueden responder a la pregunta que le hicieron a Virginia Woolf en vísperas de la guerra imperial de 1914-1918, y que es la base de su libro *Trois guinées*: *«¿Qué se puede hacer, a su juicio, para impedir la guerra»?*. Los análisis sobre la violencia son muy nutridos, ¿será la guerra, por el contrario, un impensado de las tres feministas materialistas? Esta pregunta se vuelve aún más preocupante cuando se ve que la violación, tan corriente en la vida cotidiana, en épocas de dictadura y en la guerra, ha sido clasificada en épocas de conflicto como crimen contra la humanidad, y que los movimientos de mujeres «reparan » la destrucción (ej. las Madres de Plaza de Mayo en Argentina, y otros movimientos de reparación, entre los cuales las luchas contra las muertes de inmigrantes en las fronteras, la resisten-

cia cotidiana, sin ningún interés por tomar el poder, tanto revolucionaria como de las ONG, etc., que se unirían con la proliferación de movimientos por la paz, lanzados por mujeres, ironiza Virginia Woolf en *Trois guinées,* a comienzos del siglo XX).

Aunque la guerra no haya sido explícitamente objeto de tematización, que tenga a menudo un estatus de invisibilidad, postulo que la transformación de la guerra y de la política es central en los trabajos de las tres feministas materialistas (Guillaumin, Mathieu, Tabet) para quienes las postrimerías de los siglos XVIII y XX son también momentos históricos clave, en todo caso para Guillaumin.

Desde la modernidad capitalista, en la larga historia de los movimientos feministas, la guerra ha sido un tema de debate durante las guerras llamadas «mundiales» (1914-1918, 1939-1945). Los análisis sobre las relaciones entre guerra, nacionalismo e imperialismo en el ocaso del siglo XX se convirtieron en un eje de análisis feminista que se encuentra más tarde en los trabajos sobre feminismo y mundialización[152]. En la época del 11 de setiembre de 2001, Judith Butler describió a qué punto le había sido difícil, en un primer tiempo, criticar la guerra, a qué punto la suspensión de los derechos constitucionales en Guantánamo y en Abu Graib se transformó en una preocupación de muchos intelectuales estadounidenses, reflexionó sobre el duelo (a quién podíamos llorar, qué muertos son representados en los medios de comunicación), y además sobre la política de Israel que la llevó a trabajar sobre el nacionalismo en el debate sionista a comienzos del siglo XX[153]. En otra perspectiva de investigación en Estados Unidos, Donna Haraway, representante del feminismo *standpoint* (epistemología del posicionamiento), al publicar su *Manifiesto cyborg* hizo un trabajo epistemológico y estratégico sobre las relaciones entre ciencia con-

---

[152] En 2011, Jules Falquet, evoca la guerra, cuando piensa la mundialización con una perspectiva feminista. Su sintético marco de análisis que se basa en las feministas materialistas francófonas y en la corriente feminista latinoamericana y del Caribe, se refiere explícitamente al "desastre medioambiental, la guerra industrial en el mundo rural que provoca el éxodo rural y la migración forzosa, el continuo neoliberal de la violencia militar masculina, que crea, mantiene y opone a los «hombres en armas» y a las «mujeres en los servicios»", in *Travail, genre société,* no. 25, 2011.

[153] Butler Judith, "Trouble dans le féminisme", entrevista, *Travail, Genre, Société,* 1 no. 15, 2006, p. 5-25; véase también, *Humain, inhumain, travail critique sur les normes,* Paris, Amsterdam, 2005.

temporánea, capitalismo avanzado, guerra y feminismo. Ella muestra que la codificación científica de la *Guerra de las estrellas* pesa sobre el poder y las relaciones sociales de sexo. Los cyborgs son «los retoños ilegítimos del materialismo y del capitalismo patriarcal»[154]. «Podría verse el mundo de los cyborgs como aquel por el cual vendrá la imposición definitiva de una grilla de control sobre el planeta, la abstracción definitiva del cuerpo de las mujeres en una orgía guerrera masculinista». Haraway quiere sacar al feminismo de su sueño dogmático, pues tiene un rol que cumplir en las transformaciones de la tecno-ciencia vinculadas con la guerra contemporánea. Todos estos enfoques merecen ser analizados e integrados en las investigaciones de utopía distópica.

Siguiendo el diálogo con las tres feministas materialistas, limitémonos a comprender su aporte al conocimiento y a la conciencia social sobre la guerra. Es una base fundamental, pero la tarea es ardua. Para que nuestra mirada sea más penetrante, tenemos el desafío de ir hasta el fondo de lo que ellas muestran. Alain Resnais, el director de la película *Hiroshima mon amour,* explica por qué dijo que era imposible hacer una película sobre Hiroshima. Y sin embargo se la consideró una película de la cual no se pudo excluir a la bomba atómica. Se puede decir lo mismo de los textos de las tres feministas materialistas. Es una tarea compleja hablar de frente de la guerra "total" después de las experiencias del siglo XX y de su larga génesis, pero también es imposible excluir la guerra de las obras teóricas de las tres feministas materialistas francoparlantes. A partir de sus trabajos, aprendemos a mirar con otros ojos el imaginario y la realidad del poder y de la guerra.

En efecto, con Tabet nos informamos de que existe una continuidad entre la violencia íntima, social y política. Con Guillaumin constatamos que la apropiación tiene una cualidad de infinitud anclada en «la idea de naturaleza». Cuando la continuidad se mezcla con la desmesura de la apropiación que existe en la guerra moderna expansiva, ¿cómo comprender, caracterizar, a partir de eso, *la continuidad* de la transformación de la violencia en guerra, en el pasaje

---

154 Haraway Donna, *Manifeste ciborg et autres essais. Sciences, fictions, féminismes,* Paris, ed. Exil, 2007 (1991), p. 33.

de la violencia a la guerra y de la guerra a la violencia? El *continuo* y la infinitud ilimitada no se deben únicamente a la violencia. Son constitutivos del estado generalizado de guerra moderna que busca sustituir a la política. Pueden leerse en las transformaciones conjuntas de la violencia, de la guerra y del poder. ¿Cómo pensar ese hecho, y resistirse, cuando el imaginario, el propio pensamiento, están apresados en el *continuo* y en *la desmesura,* y nuestras categorías filosóficas, jurídicas, morales, los paradigmas de referencia son impotentes para describir, interpretar?

Tabet agudizó nuestra mirada crítica sobre la violencia, desplazó los clivajes de la discontinuidad introduciendo el *continuo* de la violencia. No se trata para ella de entablar un debate epistemológico sobre la discontinuidad de la materia (física), de la historia (historia, revoluciones). Ella muestra la continuidad de la relación de violencia en las relaciones sociales de sexo. Su aporte se enriquece con los trabajos de Guillaumin sobre la apropiación y la idea de naturaleza. Esa elección epistemológica, esos conceptos tienen un alcance práctico y teórico inmenso. Permiten distinguir entre el poder y la guerra y comprender su «oposición de naturaleza», problema planteado por Arendt[155], mientras que el continuo expansivo es lo que constituye la guerra. Postulo que «la idea de naturaleza» (Guillaumin) permite pensar el continuo dialéctico entre la violencia y la guerra al revelar la base ideológica que, en un momento de la historia y en Occidente, se construyó sobre la separación *naturaleza-género humano,* al tiempo que instauró un continuo sin límites entre la guerra «naturalizada» (el asesinato individual, masivo industrial, burocrático, tecnológico) y la política.

Veremos que el *continuo* y la desmesura implican pasar de un paradigma del «umbral» a un paradigma de la expansión y de la contaminación, que entrañan una nueva filosofía del paso de la cantidad a la calidad, de la auto-limitación[156], de la acción, de la

[155] En su artículo sobre la violencia y también en otros artículos en *Qu'est-ce que la politique?*

[156] Al terminar la Segunda Guerra Mundial, se planteó el debate sobre la limitación de las armas nucleares y sobre la elaboración de una política de disuasión. Actualmente, Amnesty international lanza una campaña para la reglamentación de las armas convencionales. Le agradezco a Silvia Amati que me hizo notar ese hecho importante al mismo tiempo para el paso de una práctica de la filosofía de la cantidad a una de la calidad y para la auto-limitación.

conciencia social. Se comprende mejor por qué Mathieu se rebela contra un «consentimiento» que estaría en la «naturaleza» de las mujeres, explicando que hay que tomar en consideración la materialidad de las relaciones de poder y ver, describir, analizar las posibilidades materiales de resistencia y de acción.

En resumen, postulo que el objeto, el método, el campo de observación, de análisis de las tres feministas materialistas visibilizan la faz oculta de la guerra material moderna, su lado oscuro. Las relaciones sociales de sexo son el laboratorio de la guerra moderna. La confusión entre guerra y política, visible en las relaciones sociales de sexo, nos permite ver con otros ojos la presencia continua de la violencia guerrera. Y, por lo tanto, medir sus consecuencias, no solo para las dominadas sino también para el conocimiento científico en teoría política, y para la política y los derechos en general.

Para decirlo de otra forma, mi propósito es explicitar cómo, al resaltar el *continuo* de la violencia y la apropiación sin límites fundamentada en «la idea de naturaleza», las feministas materialistas llevan a identificar la *calidad de una base civilizacional* asentada en la ciencia que emergió a fines del siglo XVIII. Esto posibilita actualizar su cuestionamiento y combatir la «naturalización» de la violencia y de la guerra. Ellas también renuevan las teorías sobre el consentimiento, desplazando asimismo radicalmente la concepción del poder de la fuerza instrumental a la potencia de emancipación. Esos tres ejes son, en resumen, su aporte a una utopía distópica de resistencia revolucionaria. Esto nos va a llevar a cuestionar la propiedad.

Cómo desplazan la mirada sobre la guerra y la política las tres feministas materialistas

La máscara de la guerra de nuestra época cubre el rostro descompuesto de la política y las consecuencias incalculables de la apropiación infinita. La ambigüedad está globalizada[157]. Mientras el clivaje es una política ideológica mentirosa que va asociada al apar-

[157] Por este concepto, véase Bleger José, *Symbiose et ambiguïté*, Paris, PUF, 1981; *Simbiosis y Ambiguedad*, Buenos Aires, 1997; el libro está siendo editado en inglés.

theid generalizado (Monnier)[158], los umbrales entre paz y guerra, entre violencia y guerra se han borrado. Ya no hay más declaración de guerra y de paz. Hay una continuidad entre la violencia íntima, privada y pública. Con la revolución inglesa, el pensamiento del umbral[159] se tradujo, especialmente con la invención del *habeas corpus,* en la exigencia de mostrar el cuerpo. Exactamente lo contrario de la política de «desapariciones» extrajudiciales practicada por los nazis, actualizada por las dictaduras latinoamericanas y por las nuevas medidas antiterroristas.

Queda demostrado que se sigue siendo un ser humano con un lugar en el mundo por la presencia corporal. El hecho de estar en vida, o de estar muerto, debe poder ser constatado por la autoridad a través de la presencia material del cuerpo del individuo. La presencia física del cuerpo garantiza el estatus de ser humano que no puede ser denegado[160]. Ningún ser humano puede «desaparecer» ni vivo, ni muerto[161], so pena de poner en tela de juicio al género humano y, por lo tanto, de destruir la posibilidad misma de la vida en común, de la política, del derecho. Lo acredita el derecho que pone en práctica la solicitud de *habeas corpus*. Las madres de la P*laza de Mayo* (Argentina) lo entendieron bien, al tiempo que ponían el acento en la continuidad de la vida a través de las generaciones[162], que garantiza la continuidad de la vida en común, de la política. Se

---

158 Monnier Laurent, *L'apartheid ne sera pas notre passé, il est notre avenir.* Lección de despedida Universidad de Lausana, 1988. El texto se encuentra en el sitio exil-ciph.com

159 En términos de reivindicación, el pensamiento del umbral se traduce por la famosa fórmula racionalizante: «nunca más», aún cuando el propio sentido común sabe que la fórmula es falsa, pues es irrealizable.

160 Hay un ejemplo impresionante en el libro de Horacio Verbitzky, *El vuelo,* Buenos Aires, Planeta, 1995, en el cual recoge tres testimonios de militares que practicaron el dispositivo de los vuelos de desaparecidos tirados al mar. En principio, a las 2000 personas tiradas al mar desde un avión se las había dormido, por lo tanto estaba cortado el vínculo entre el verdugo y el «tirado al mar» (el intercambio de miradas ya no era más posible). En su testimonio, el militar insiste en que estaban dormidos (lo que sin embargo no parece haber sido siempre así).

161 En este sentido, se constata que los gobiernos que pusieron en práctica políticas de exterminación, articularon la negación de la presencia utilizando políticas de desaparición y la denegación del culto de los muertos.

162 En la primera época del movimiento las Madres de la Plaza de Mayo en Argentina desfilaban con pañales de bebé en la cabeza que después sustituyeron por pañuelos blancos.

comprende su insistencia en reivindicar los derechos individuales inalienables y la aplicación del derecho[163].

Vinculando la apropiación y el poder, Guillaumin puso en evidencia la amplitud de la violencia que hace estallar la frontera entre lo íntimo, lo privado y lo público, característica de la vida en sociedad. La continuidad de la violencia, la apropiación ilimitada permiten seguir el hilo conductor de la continuidad desde la violencia a la guerra y desde la guerra a la violencia. Así se comprende mejor por qué la revolución de las relaciones de sexo, tan importante como el paso de la teología a la ciencia, según Colette Guillaumin, nos muestra algo que no resistimos a ver, no sólo sobre la situación de las mujeres como dominadas, sino también sobre la transformación de la guerra y de la política en el sentido más general del término.

Finalmente, en términos de resistencia a la violencia y a la guerra, su enfoque conduce a la desfragmentación de las luchas, pues se inscribe en una recuperación de lo común, de la política en general y de los derechos, integrando las relaciones de sexo/género. El desafío consiste en apostar a la legibilidad de su mirada, en mostrar de qué forma renuevan el enfoque de la «emancipación», concepto que no tomo en el sentido de Kant, ni de la Ilustración sino en un sentido más radical, vinculándolo con el tema de la libertad, de la pluralidad constitutiva de la libertad[164], de la egalibertad (Balibar), reexaminando los conceptos de poder y de guerra. El poder no es solo dominación y fuerza instrumental, es acción autónoma. La violencia, la guerra no son un determinismo «naturalizado». Es imposible resistirse a la violencia y a la guerra. El desafío es epistemológico y político: 1) superar la negación del paradigma de la guerra «total» heredado y banalizado, que implica la negación de la posibilidad de la política, y sobre el cual las feministas materialistas nos enseñaron que fue «naturalizado» para legitimarlo; 2) superar una concepción del poder concebido únicamente en términos de

163 Este es un ejemplo entre otros, CODHES, Seminario International. *Verificando el cumplimiento de los derechos,* Bogotá, Documentos, CD.

164 «El sentido de la política es la libertad» Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique?* Junto con Rosa Luxemburg, ella considera que la libertad está estrechamente vinculada con la «pluralidad». Por lo tanto, en resumen: filosofía del movimiento de la relación, anti-sustancialista, anti-esencialista y anti-naturalista.

dominación y de fuerza (lo que hace la corriente dominante de la filosofía política) y repensar la autonomía, la acción, la conciencia social.

Desde el umbral del *habeas corpus* hasta la continuidad/desmesura de la violencia (Tabet, Guillaumin)

Ese umbral, supuestamente infranqueable desde la *Ilustración,* que fija a la condición humana en el cuerpo de cada individuo, la razón y la política, donde cada ser humano tiene el mismo valor, supone otro umbral infranqueable, planteado por la modernidad occidental para poder salvaguardarlo: el respeto del umbral entre la política y la naturaleza para calificar al género humano, que garantiza la protección del estatus político del género humano. En efecto, Occidente fue la única civilización que estableció, en un determinado momento de su historia, una separación de este tipo. Los numerosos trabajos sobre el racismo, el sexismo, el antisemitismo no solo son terrenos de observación, de creación de normas penales, sino también de detección de una base civilizacional inventada en un contexto de relaciones de poder de dominación, a la vez transhistórica y anclada en la historia y la política, que se hace visible en cuanto no se plantea más la discontinuidad sino la continuidad de la violencia y de la guerra. Los trabajos de las feministas materialistas sobre la continuidad de la violencia (Tabet), el análisis crítico radical de los conceptos de apropiación y de la «idea de naturaleza» (Guillaumin), y su incidencia en las teorías del consentimiento (Mathieu) me permitieron pensar la dinámica porosa de ese doble umbral.

En el anterior volumen, hemos visto[165] que el concepto *de apropiación,* teorizado por Marx, reexaminado por Guillaumin quien le otorgó especial atención a la esclavitud y a las relaciones sociales de sexo, recuerda a una ley fundamental del capitalismo que va mucho más allá de un simple uso o de la explotación de la fuerza de trabajo en la época del capitalismo industrial. Marx observaba las condiciones materiales de trabajo de la clase obrera inglesa. Marx y

[165] Caloz-Tschopp M.C., «L'appropriation: vol I de la puissance. Le miroir des femmes migrantes clandestines et les féministes matérialistes», Caloz-Tschopp M.C., Veloso Bermedo T.,

Hegel no tomaron como base la esclavitud, ni las relaciones sociales de sexo. No sabían que un ser humano puede ser la propiedad de otro ser humano. La extensión generalizada, la infinitud de la relación de poder de apropiación no es solamente la violación del cuerpo sino también el desgaste de la fuerza de trabajo. Es la dominación material absoluta de un ser humano por otro ser humano en relaciones de poder basadas en la propiedad. Contiene la lógica del asesinato, de la destrucción. En ciertos casos, la relación de poder de apropiación conduce a la posibilidad material del asesinato individual y masivo. La violencia asesina escondida y/o explosiva de la apropiación infinita es constitutiva del poder de apropiación, de explotación, de dominación en las relaciones sociales de sexo, nos muestra Guillaumin. Robo del cuerpo, de la fuerza física, del pensamiento. Robo del tiempo, del espacio. Robo de la vida. Robo de la muerte. Robo del ser y del devenir. Siguiendo las investigaciones de Spinoza, como lo vimos en mi artículo del volumen I, ontológicamente, la apropiación es de hecho el robo de la potencia de ser y de devenir. En ese lugar ontológico y político reside el peligro del ataque a la posibilidad de la política.

Las listas de los crímenes de guerra y de los crímenes contra la humanidad establecidas a fines de la Segunda Guerra Mundial marcan umbrales que no se deben traspasar. Desde Núremberg, esos crímenes no implican, en principio[166], la pena de muerte sino la reclusión penal a perpetuidad. *Nunca más* es el grito lanzado después de cada genocidio. Sin embargo, la violencia cotidiana y extrema, la guerra moderna de «megamuertes» (guerra nuclear en la cual se vuelve imposible contar los muertos) hacen entrar en crisis el paradigma histórico de los umbrales (del lenguaje, pensamiento, conceptos, instrumentos de intervención, antropológicos, ética política) y las referencias de *cantidad y de umbral.* En la actualidad, la transformación de la guerra y de la política es descrita, interpretada por psicoanalistas argentinos que vivieron la experiencia de la Segunda Guerra Mundial, y constataron sus secuelas en el trabajo clínico

166 Véase la postura de H. Arendt sobre este punto en relación a la condena a muerte de A. Eichmann. Arendt H., *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal,* Paris, 1966 (especialmente, la post-data).

inter-generacional y en la tortura de las dictaduras de América Latina. Amati describe cómo se termina la unidad de medida de la cantidad, y emerge una metáfora (megamuertes)[167] en la guerra nuclear.

Gampel se vale de una metáfora nuclear de expansión, de contaminación («restos radioactivos», «transmisión radioactiva »)[168]. Ambos cuestionan la herramienta de la cantidad y del umbral. Para Amati, «la creación científica de traumatismos y de situaciones extremas es característica de nuestra civilización». Produce mecanismos psíquicos y sociales inconscientes de adaptación «a cualquier cosa». Entonces se pregunta: «¿Qué nueva forma de pensamiento podría ayudarnos a enfrentar las monstruosas consecuencias de este momento de la humanidad?». Para Gampel, la «radioactividad» de la violencia del siglo XX que se instala en el imaginario colectivo se ha convertido en la metáfora de la violencia social. «La identificación radioactiva – concepto que intenta modelizar una transmisión inconsciente - cubre situaciones en las cuales todos podemos ser receptores pasivos, en la medida que la radioactividad no tiene ni forma, ni olor, ni color y que, al mismo tiempo, podemos ser transmisores de una manera completamente aleatoria por el solo hecho de ser sujetos sociales»[169]. Esta se transmite de generación en generación, cargada de violencia, y «es capaz de transformarse en fuente de nuevas crueldades». «Se la puede considerar como el paradigma de toda tiranía destructora, de todo horror, de todo terror social, del propio mal», escribe Gampel[170]. Más adelante, explica también: «Se trata de representar la penetración en el ser de aspectos terribles, violentos y destructores de una realidad externa contra la cual el sujeto está sin defensas, comparándola con los efectos de las radiaciones concretas». Puede pensarse que las metáforas relacionadas con lo nuclear se verán ciertamente enriquecidas con metáforas sobre los cambios climáticos y sobre otras mega-catástrofes políticas.

---

167 Amati S., *«Mégamorts. Unité de mesure ou métaphore? Megamuertos. Unidad de medida o metáfora?»* In boletín. *Sté suisse de psychanalyse,* Berna, no. 18, 1984, p. 11-19 (en francés); *revista de psicoanálisis,* Buenos Aires, vol. XLII, no. 6, 1985, p. 1373-1382 (en español).

168 Gampel Yolanda, *Ces parents qui vivent à travers moi,* Paris, Fayard, 2005.

169 Gampel ,2005. Véase sobre todo la introducción del libro.

170 Gampel ,2005. Véase sobre todo la introducción del libro.

La metáfora nuclear ilustra un pensamiento en medio del horror ante la destrucción de la política y la despolitización que le sigue. Sin embargo, como lo muestra Calveiro[171], nos hace ver que existe una búsqueda para pensar algo que vaya más allá del horror, para verificar que más allá del horror está el pensamiento. Esta búsqueda se inscribe en un pensamiento cualitativo de las huellas[172], pero esas huellas son (radio)activas durante siglos a través de las generaciones. No son simples recuerdos. Hipotecan el presente, el futuro, las generaciones venideras. Esas huellas combinan la violencia política extrema, el descubrimiento científico de la energía nuclear, la violencia expansiva cotidiana que va de lo íntimo, a lo privado y lo público. Auschwitz e Hiroshima, la apropiación, la naturalización, son las caras de una misma moneda. La cadena de genocidios que han seguido cometiéndose después de la Primera Guerra Mundial (Armenios) y de la Segunda (Judíos, Gitanos) en Ruanda, Srebrenica, la región de los Grandes Lagos en África...), los grandes accidentes causados por el hombre, la violación de mujeres en la vida cotidiana y en tiempos de guerra deben ser pensados juntos para que pueda emerger un nuevo paradigma. Un nuevo pensamiento político y filosófico. La difusión de una cultura de aniquilación a través de la metáfora nuclear en el espacio público y el tiempo histórico transforma nuestro inconsciente, nuestra imaginación, nuestra percepción, nuestro pensamiento de la violencia y de la guerra, de la vida, de la muerte, de la posibilidad de la continuidad del género humano en el planeta, e incluso de la supervivencia del planeta. Ella substituye en el pensamiento la herramienta de la cantidad, la metáfora de los umbrales del derecho, de la «civilización», traspasados en los crímenes de guerra y en los crímenes contra la humanidad (genocidios, desapariciones, violaciones, tortura, etc.), que debe ser profundizada examinando el pensamiento de *base de civilización,* a la vez transhistórica e inscrita en la historia.

La violencia y la guerra expansivas no producen meras destrucciones visibles en los campos de batalla asolados por los obuses.

---

171 Calveiro Pilar, *Pouvoir et disparition. Les camps de concentration en Argentine,* Paris, La Fabrique, 2006.

172 Véase especialmente al respecto, Kertész Imre, *Le chercheur de traces,* Paris, Actes sud, 2003.

Acumulación de ruinas de las ciudades bombardeadas. La posguerra no es una simple reconstrucción con la ayuda de planes Marshall. La masa de muertos que escapa a toda contabilidad, las estadísticas en las informaciones sobre las guerras civiles, los genocidios no dicen nada por sí mismos. Apenas designan los límites de un pensamiento de la cantidad. Un asesinato, millones de asesinatos, la cantidad no dice nada. En cualquier lugar del planeta, los actos de violencia guerrera son bombas nucleares expansivas, contaminantes. En la guerra moderna, ya no hay más separación entre las ciudades de la retaguardia, la población civil y los soldados. Existe una continuidad guerrera desmesurada que no puede ser pensada simplemente en términos de «alta» y «baja» intensidad. De hegemonía, de toma del poder, de cantidad, de medida. La contradicción es visible en la búsqueda del paso de la *cantidad a la calidad, de lo ilimitado al límite.* Tenemos que reconocer la *calidad ilimitada* de la barbarie que contamina la vida cotidiana de todos los habitantes del planeta y produce un sentimiento de impotencia. ¿Cómo recuperar el respeto ontológico de la vida y de la muerte de la condición humana (sin hablar de los animales, las plantas, los minerales, etc.)?

En consecuencia, las estadísticas, los discursos sobre los errores y los abusos parecen desplazados. Irrealistas. No puede simplemente negarse el peligro expansionista, ilimitado de la violencia guerrera. En el paradigma de la difusión «nuclear» inventado en el siglo XX, no es aceptable ninguna violencia contra las mujeres (que son la mayoría) o contra cualquier otro individuo o grupo de la minoría. No es aceptable ninguna muerte imputable a la economía, a una política pública. Los 2000 desaparecidos arrojados vivos al mar en los vuelos especiales de Argentina, los muertos en la guerra *cero-muerte,* los muertos por asesinato extrajudicial focalizado, las poblaciones civiles en los conflictos armados, un muerto en una expulsión forzada en Suiza, los muertos en las fronteras europeas, tres mujeres que mueren golpeadas cada día en Francia ya no son abusos, errores, excepciones. Son otros tantos signos de una transformación expansiva, contaminante de la guerra y de la destrucción de la *calidad* de la política anclada en la calidad ontológica de la condición humana. La ambigüedad, la banalización, el pensamiento utilitarista,

burocrático, tecnocrático, los eufemismos intentan esconderlo. Los lapsus ponen de relieve la denegación. La mención del tabú en los discursos sobre las políticas migratorias nos muestra que el asesinato de Estado es tabú, no a causa del ejercicio de la violencia de Estado legitimada sino del contexto de violencia guerrera expansiva. El pensamiento de la verdad está llamado a enriquecerse con un nuevo e incesante trabajo de comprensión[173]. El paradigma político que las revoluciones liberales heredaron del movimiento obrero, de las luchas de descolonización, etc. está radicalmente en crisis. Exige un *salto cualitativo mayor* en el pensamiento y la política. Los trabajos de las feministas sobre el *continuo* de la violencia, la apropiación, la idea de naturaleza abren vías para repensar la violencia, la guerra moderna y la posibilidad de la política y de la filosofía.

«La idea de naturaleza» en tanto ideología sexista y racista (Guillaumin)

El umbral antropológico del *habeas corpus,* importante adquisición de la revolución liberal inglesa fue radicalmente cuestionado por la emergencia de la «idea de naturaleza» a fines del siglo XVIII, de ahí derivan el racismo y el sexismo modernos. Extraña dialéctica entre una conquista histórica y un retroceso abismal. En el siglo XX, con el imperialismo, la guerra «total» y el asesinato masivo fueron el desenlace político. El retroceso transformó radicalmente el estatus antropológico de la vida y la muerte del género humano[174].

---

173 A propósito de la comprensión, véase Caloz-Tschopp M.C., «La compréhension», *Les sans-Etat dans la philosophie de Hannah Arendt*, Lausana, Payot, 2000, p. 400-403.

174 «En el curso de nuestra labor hemos debido afrontar el tema de la muerte. La muerte a consecuencia de la tortura, del shock eléctrico, de la inmersión, de la sofocación y también la muerte masiva, colectiva o individual, premeditada, por lanzamiento al mar, por fusilamiento . (...) No es solo por la tremenda magnitud de la cifra; sino también por las circunstancias que rodean tales muertes, que afectan el soporte ético y jurídico que nos define como sociedad civilizada», (*Nunca más, Informe de la Comisión Nacional sobre la desaparición de personas,* ed. Universitaria de Buenos Aries, 1984, p. 223, (informe de la Comisión sobre el período de la «guerra revolucionaria» de los generales argentinos llevada a cabo desde 1959, y especialmente a partir de la instauración de la dictadura argentina entre 1976 y 1983). Notemos la presencia central en el título de la «desaparición de personas».

La transformación ideológica fue uno de sus signos materiales. El temible retroceso plantea en nuestra época la cuestión filosófica y política de la «obsolescencia del hombre», según la fórmula del filósofo Anders[175]. Una de las particularidades existentes entre el sistema de producción feudal y capitalista, y entre la guerra clásica y la guerra moderna es la idea de umbral, basada en el reconocimiento material de la individualidad inalienable. Las relaciones sociales determinadas por la discontinuidad, la cantidad limitada, medible por la pericia humana, ya no son más factibles cuando la *transformación cualitativa* de la guerra y de la política se vuelve expansiva, ilimitada, desmesurada. Esto es, en suma, lo que nos muestran Guillaumin y Tabet al analizar la continuidad de la violencia, la apropiación ilimitada fundada en la «idea de naturaleza»[176].

El punto de partida del trabajo de Guillaumin «*Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de Nature*» es el «pozo sin fondo que es el universo ideológico de la apropiación» (p. 59). «La idea de naturaleza» es su expresión ideológica moderna que se encuentra en el sexismo y en el racismo. Las nociones de sexo y de raza «son formaciones imaginarias, jurídicamente ratificadas y materialmente eficaces»[177]. Esos dos pilares – apropiación, idea de naturaleza - nos ayudan a comprender las transformaciones de la explotación, de la guerra y de la política moderna. Sus análisis de la realidad material de las relaciones de poder, de su forma mental (ideológica, intelectual, psicológica, afectiva) y de los sistemas de pensamiento, en las dos partes de su libro, permiten comprender, identificar *una nueva cualidad* de las relaciones de poder de explotación y de la guerra moderna, uno de los esquemas fundamentales de una nueva cualidad de la dominación: *su expansión ilimitada, su desmesura califica la apropiación infinita anclada en la «idea de naturaleza».*Su desenlace histórico y material es literalmente una filosofía práctica de la

---

175 Anders Günther, *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle (1956)*, Paris, ed. De l'Encyclopédie des nuisances et Ivrea, 2001.

176 El marco del artículo y del libro es prioritariamente el análisis del sexismo, exceptuando el capítulo Race et Nature (que aborda el sistema de las marcas y la idea de grupo natural), p. 170-194 que no utilizo aquí. Sobre el racismo, véase también, *L'idéologie raciste*, Paris, Folio, (1970) 2000.

177 Guillaumin, 1992, p. 185.

nadificación (el término *Vernichtung* de la dominación histórica del nazismo dice bien lo que dice) que ataca la posibilidad de la política.

Guillaumin señala que las relaciones de poder de «sexo» y de «raza» tienen un lugar especial en las relaciones sociales desde fines del siglo XVIII. La raza, el sexo son pensados como categorías «naturales». Las relaciones de dominación de sexo y de raza son «naturales», a-históricas, inmutables. «Sexismo y racismo son naturalismos en tanto aplican una fe, preverbal y preformal, en el origen «visceral» o «programado» de las conductas humanas. De tal forma, éstas estarían inscritas en la naturaleza y surgirían de una diferencia de antes de la historia, que precede a las relaciones reales entre grupos». La relación desigual tiene una especificidad: *la apropiación»* [178]. En definitiva, individuos y grupos son apropiados, son la propiedad de otro grupo humano que utiliza libremente su cuerpo físico, mental y afectivo. El uso, la explotación, la apropiación – relación de propietario con el objeto «natural» - tienen una característica determinante: *son sin límite.* La apropiación implica que la propiedad es la base de la relación de dominación. Dicho sea de paso, la propiedad comienza a ser pensada, legitimada a partir de un hecho material, la conquista del mundo por Occidente.

El texto de Guillaumin intitulado *Pratique du pouvoir et idée de Nature* se divide en dos partes: I. la descripción empírica de la apropiación 1) La apropiación de las mujeres (su expresión concreta, es decir la apropiación de su tiempo, de los producto del cuerpo, la obligación sexual, la carga física de los miembros del grupo, 2) la apropiación material de la individualidad corporal, 3) los medios utilizados para la apropiación (mercado de trabajo, confinamiento en el espacio, uso de la fuerza); II. El análisis del discurso sobre la naturaleza. Esta segunda parte es la menos leída de las dos, pero es muy importante para comprender lo que sucede con la «idea de naturaleza» y sus consecuencias. Guillaumin señala cual es el desafío: «El discurso sobre la Naturaleza quisiera sensibilizar al hecho de que ser tratada materialmente como una cosa hace que Ud. también sea considerada mentalmente como una cosa» (p. 49). Más aún. La

[178] Guillaumin, 1992, p. 10.

situación se vuelve trágica cuando la «cosa» no solo es utilizada, sino que es apropiada, al ser inscrita en el orden de la «naturaleza».

Sin retomar su demostración paso a paso, veamos los ejes esenciales que nos ayudan a comprender las transformaciones de la guerra y de la política. En el universo científico de fines del siglo XVIII, los seres humanos no son más criaturas de Dios. El orden del mundo no es más teológico. Al orden natural, se le agrega «un factor interno al objeto: uniéndose al «destino», el determinismo endógeno que introduce el desarrollo científico vendrá a formar esta nueva idea, el «grupo natural». A partir del siglo XVIII, se deja de apelar a Dios para explicar los fenómenos de la materia. «Se introduce el análisis de causas mecánicas, primero en el estudio de los fenómenos físicos, luego de los vivos». El materialismo será mecánico durante ese siglo. Al discurso «utilitarista», apropiarse de un objeto que siempre esté en su lugar, se le agrega la interiorización en el propio objeto. El discurso sobre la Naturaleza, que emerge a fines del siglo XVIII, ya no es el discurso finalista de Aristóteles sobre los fenómenos sociales: un esclavo está hecho para hacer un trabajo de esclavo, una mujer está hecha para obedecer. El nuevo naturalismo «puede llamarse racismo[179], sexismo». «... la Naturaleza, esa recién llegada que tomó el lugar de los dioses, fija las reglas sociales...» (p. 49).

Los dominados ya no son solamente «cosas destinadas a ser cosas» en un orden teológico que el dominante puede usar libremente» en nombre de Dios. Esas cosas adquieren un determinismo interno del propio objeto que se inscribe en un orden general, ya no teológico sino *natural.* La ideología naturalista moderna contiene para Guillaumin tres elementos: 1) el estatus de cosa, expresión de las relaciones sociales de hecho, 2) la apropiación material inscrita en el propio pensamiento que expresa el orden teleológico (funcionamiento correcto del mundo), 3) el estatus de un grupo humano «está programado en el interior de la materia viva». El determinismo endógeno se sustituye a la finalidad aristotélica externa al objeto. «El fin del teocentrismo no significó sin embargo la desaparición

[179] El marco del artículo y del libro es prioritariamente el análisis del sexismo, exceptuando el capítulo Race et Nature (que aborda el sistema de las marcas y la idea de grupo natural), p. 170-194 que no utilizo aquí. Sobre el racismo, véase también, L'idéologie raciste, Paris, Folio, (1970) 2000.

de la finalidad metafísica» (p. 57), pero se trata de una «naturaleza programada desde el interior» del objeto, y no desde el exterior. La dominación es a la vez externa (uso) e interna (naturalización del sujeto). De esto surge que las acciones de un individuo, de un grupo humano, de una clase, son «naturales», «independientes de las relaciones sociales, que preexisten a toda historia, a todas las condiciones concretas determinadas» (p. 57). La relación social fundamental ya no se inscribe en el uso sino en la idea de naturaleza. La esclavitud de guerra, el secuestro, todavía se basan en el uso. «La esclavitud de plantación, la proletarización de los campesinos en el siglo XIX, el sexaje son relaciones que tienen una «naturaleza propia de los dominados y apropiados» (p. 59), explica Guillaumin.

Todas las formas de opresión, de explotación, de apropiación de la modernidad capitalista tienen un hilo conductor común, *la imputación de naturalidad.* «La imputación de una naturaleza específica juega plenamente contra los dominados y en particular contra los apropiados. Se supone que estos últimos se explican *total y únicamente* por la Naturaleza, por *su* naturaleza; «totalmente», pues nada en ellos está fuera de lo natural, nada escapa a lo natural; y «únicamente», pues ni siquiera se considera alguna otra posible explicación de su lugar. Desde el punto de vista ideológico, están completamente inmersos en lo «natural»» (p.71). Pero no son reductibles a la «naturaleza» de la misma manera: «todos los seres humanos son naturales, pero algunos son más naturales que otros» (p. 61). La imputación naturalista se focaliza en las mujeres en el sexaje, y en los racializados en el racismo. Los grupos que sufren el sexismo y el racismo tienen una «naturaleza particular». Pero, en todos los casos, señala Guillaumin, «la imputación de naturalidad se realiza contra los apropiados y los dominados» (p. 62). La imputación está ausente de las definiciones espontáneas de los grupos dominantes que, siendo el referente, no están sometidos al proceso de particularización que conlleva la idea de naturaleza. Las mujeres nunca son un término de referencia, que le pertenece al dominante. El gran referente son los hombres. Las mujeres son diferentes, pero los hombres son hombres. «… los hombres se guardaron lo general para ellos» (p. 65). «Existe pues la especie humana, compuesta por

seres humanos, que se puede dividir en machos. Y además, también, están las mujeres, Que no están en la especie humana, y por lo tanto no la dividen». (p. 66).

Las consecuencias filosóficas y políticas son «incalculables» respecto a la confusión entre el poder como fuerza instrumental anclada en la apropiación infinita, y la potencia de actuar aprisionada en relaciones sociales inalterables. Arendt subrayó que, en los trabajos de filosofía política realizados desde la perspectiva de los dominantes, el poder está circunscrito a la *fuerza,* y que es imprescindible redefinirlo distinguiendo entre fuerza y *potencia.* Reducir al «otro», al «diferente» al estado de naturaleza, es legitimar una concepción del poder en términos de fuerza ilimitada, y el ejercicio de la violencia, del asesinato, de las masacres masivas, en una palabra de la guerra.

Guillaumin destaca que la potencia de actuar, que deriva de la apropiación y de la idea de naturaleza, establece la desigualdad radical en el acceso al mundo, a la historia, a la posibilidad de la acción, de la creación situada en la historia y en el espacio material. En una palabra, la ideología naturalista, desde fines del siglo XVII, impide el posible acceso a la potencia de ser, de devenir, o en otros términos, el acceso a la autonomía, a la política. Ser dominado significa estar encerrado por naturaleza en el estado de naturaleza, pasivo, sometido a la dominación, sin pensamiento, sin conciencia. Los dominados, los apropiados reducidos al estado de Naturaleza no tienen una acción posible sobre la realidad. Son prisioneros de su naturaleza, están condenados a una mecánica de repetición del orden existente. No pueden ser creadores de historia… «los hombres pretenden ser identificados por sus prácticas y pretenden que las mujeres lo sean por sus cuerpos. Además, el hecho de reducir a las mujeres a la «naturaleza», la afirmación de su carácter profundamente natural tiende a mostrar al macho de la especie como el creador (en sí mismo, por sí solo) de la sociedad humana, del artificio socio-humano y, en el fondo, de la conciencia (como proyecto u organización)». «… los protagonistas ocupan un lugar diferente con respecto a la Naturaleza: los dominados están en la naturaleza y la sufren, mientras que los dominantes surgen de la Naturaleza y la organizan» (p. 78).

Consecuencia. Los hombres pueden dominar, transformar la naturaleza, las mujeres están inmersas en ella, encerradas, reducidas al estado de naturaleza. Los hombres son «biológicamente culturales», las mujeres son «biológicamente naturales». La ideología de la idea de naturaleza establece una división fija en dos especies heterogéneas. Por un lado, la naturaleza a transformar por medio de la acción creativa, por el otro una naturaleza fundamental, inmóvil, permanente. Por un lado, los hombres programados, calificados para fundar la sociedad, construir la civilización, por el otro las mujeres «seres cerrados, terminados» «programados» dentro del orden de la naturaleza, limitadas estrictamente a la reproducción, «fuera de las relaciones sociales reales» y …apropiables hasta el infinito.

La acción y la creación sólo proceden de los dominantes. «El discurso sobre la Naturaleza solo le atribuye al grupo dominante toda conducta política, toda conducta creativa, más aún toda posibilidad de dichas conductas» (p. 78). Toda acción, toda lucha de los dominados en el marco de esta ideología es una «irrupción de la Naturaleza» sin significado político, que solo puede ser una «regresión hacia las zonas oscuras de la vida instintiva». El descrédito es inmenso. Cuando los dominados aceptan tal ideología de la naturaleza, se ven privados de sus propios medios de reflexión política, pues esta ideología tiene justamente por objetivo la «reducción concreta a la impotencia».

«La idea de naturaleza» articulada con la infinitud de la apropiación nos permite comprender lo que constituye las relaciones sociales de sexo, de raza y, más ampliamente, el conjunto de las relaciones sociales de dominación de la modernidad capitalista que deben considerarse en su historicidad y en su especificidad: «La similitud de la institución esclavista con el sexaje reside en la *apropiación sin límites* de la fuerza de trabajo, es decir de la propia individualidad material» (p. 60). No se trata del mero uso de una cosa, sino de una apropiación de los cuerpos, de las mentes, total, sin límites, sin medida, infinita… que está dirigida a imposibilitar la posibilidad de la política para los dominados y, de hecho, por medio de la violencia, este aspecto ilimitado, total, incluye la lógica del asesinato y del asesinato masivo. Con la lectura de los trabajos sobre las relaciones sociales de sexo y de raza, sobre la ideología de

la idea de naturaleza, se ha vuelto visible, pensable lo que constituye el ataque a la política, al pensamiento y es la base de la guerra moderna, «total». Pero también la manera de resistir.

Cuando ceder no es consentir (Mathieu)

«Nadie es voluntariamente malo». Después de atravesar siglos de historia, el adagio de Sócrates fue sustituido por la intuición precontractualista de La Boétie en su tratado sobre *La servitude volontaire (*La servidumbre voluntaria). Con la emergencia del Estado, del sujeto y de la libertad, surgen a la vez la cuestión de la coacción que sustituye a la tiranía, y la aptitud para la voluntad, el consentimiento y la autonomía. La cuestión socrática de la imposibilidad del mal voluntario le cede el sitio al poder de Estado, que reemplaza al de Dios y a los Príncipes e implica la servidumbre voluntaria. Desde la libertad emergente del individuo ante los tiranos, La Boétie se interroga sobre el hecho de que la dignidad ontológica de los seres humanos, la institución del pueblo queda aniquilada por la servidumbre voluntaria al Príncipe. Spinoza sigue la misma intuición sobre los lazos entre el Estado y el individuo inducido a obedecer para asegurar la legitimidad del nuevo poder de Estado. El uso de la fuerza (derecho de vida y de muerte) está modulado por el contrato entre el individuo y el Estado. Con la emergencia histórica de la filosofía del contrato (Hobbes, Locke, Rousseau), el vínculo toma la forma del contrato social, expresando una relación mutua entre la protección del Estado que entraña el monopolio de las armas y la obediencia de los sujetos en la cual se inscribe lógicamente el consentimiento de los sujetos.

Según el tipo de filosofía del contrato, el margen de maniobra para el ejercicio de la libertad es relativo o nulo. Julie Saada muestra por ejemplo que, para Hobbes, cuya filosofía está anclada en el estado de naturaleza, el consentimiento va hasta el sometimiento absoluto, que conlleva una identificación con el Estado soberano, custodio del poder de coacción[180]. No es una relación

[180] Tradición en la cual se inscribe el deber de «obediencia debida» (la fórmula viene de los militares argentinos) en el ejército, argumento formulado con diversas formas en los tribunales penales sobre crímenes de guerra y crímenes contra la humanidad.

de igualdad. La subordinación absoluta es la regla lógica. La representación, la oposición no forman parte de la filosofía de Hobbes. El soberano es el único actor político. La autonomía del sujeto y del derecho se inscriben en un paradigma procesal utilitarista donde la subjetividad y «el derecho a los derechos», el derecho a la resistencia no tienen lugar. Los sujetos son transformados en objetos sumisos, «el sujeto de derecho solo se realiza en la sujeción política, porque solo ella asegura la protección que es la contraparte de la obediencia absoluta»[181]. En Hobbes, la lógica del poder implica que el poder, la legitimidad del Estado soberano no existen sin el sometimiento absoluto de los sujetos. En otras filosofías de la política y del derecho, *el consentimiento* es el lugar de una tensión siempre abierta entre la dominación del Estado soberano y la libertad de los sujetos, entre una sumisión pasiva o activa que puede ir hasta el derecho a la resistencia y la desobediencia cívica. Lógica del poder absoluto o trabajo sobre las contradicciones entre un poder de dominación y los dominados. Marx y los anarquistas denunciarán la trampa del contrato. Otras filosofías de la política y de los derechos seguirán interrogando, sobre otras bases (democracia, república, consejos, etc.), la contradicción irreductible entre poder de coacción y libertad, autonomía. Las teorías sobre la autonomía, la obediencia, la desobediencia cívica, el consentimiento, la resistencia la toman en cuenta.

El poder de dominación tiene un anclaje material e ideológico. La dominación, la obediencia, el consentimiento se inscriben a la vez en los cuerpos y las mentes. Están anclados en las condiciones materiales de existencia, el pensamiento, las relaciones de poder. En algunos filósofos y en las feministas materialistas se aprecia que la construcción del pensamiento político, de la ideología, de la conciencia íntima y social no es un simple asunto de «prejuicios», es decir de pensamientos/convicciones que preceden o perturban el juicio. La cuestión interesa a la vez al cuerpo, a las bases materiales, a las relaciones de poder, al imaginario instituido e instituyente (Castoriadis), a la construcción de la verdad por la actividad de pensamiento anclada en la libertad y la pluralidad, y a sus vínculos con la comprensión, con la acción y con el juicio (Arendt). Esos tra-

[181] Saada Julie, *Hobbes et le sujet de droit,* Paris, ed. CNRS, 2010, p. 189.

bajos permiten visibilizar y comprender el anclaje material del pensamiento inconsciente y consciente en esquemas imaginarios (ej. naturaleza, esencia) racistas, sexistas donde se sitúan los retrocesos abismales de la civilización, tanto en lo cotidiano como en determinadas épocas históricas (nazismo, apartheid, genocidios, crímenes contra la humanidad).

Las teorías feministas insisten en la identificación de la disimetría de la relación de poder en las relaciones sociales de sexo, en la apropiación de la clase de las mujeres por la clase de los hombres, expresan las tres feministas materialistas. Como otras relaciones de dominación (servidumbre, esclavitud, etc.), las relaciones sociales de sexo no son igualitarias. Más aún. Están en la base de la apropiación de las mujeres. Llevan a la heteronomía y no a la autonomía. «Toda relación de dominación, entre dos grupos o dos clases de individuos, impone coacción, sometimiento y servidumbre para el que – la que – la sufre»[182]. Esta constatación coincide con las investigaciones de filosofía política sobre la desigualdad de las relaciones en la filosofía del contrato, pero con un aporte sobre la *calidad* de la relación de dominación: *la apropiación sin límites,* que se apoya, como vimos, en la «naturalización» de las relaciones de dominación. Las investigaciones muestran que el poder de dominación se presenta como el representante de la totalidad, de lo universal, y ubica al/la dominado/a en una posición de particularidad que le quita todo poder contractual de igual a igual, lo que se manifiesta a la vez en la misma relación de poder, las teorías sobre el consentimiento, los estatus materiales concretos, el derecho, el conocimiento, la conciencia de las dominadas y sus estrategias. El estudio de casos de dominación en las relaciones sociales de sexo permite comprender mejor que las filosofías del contrato, que aparecen históricamente en el pasaje del feudalismo al capitalismo, son de hecho filosofías de la dominación y no de la emancipación.

A partir de allí, es posible situar las teorías sobre el consentimiento, sobre la obediencia, que legitiman la coacción soberana, la «servidumbre voluntaria», etc., y es posible resistir a formas profundamente ancladas de adaptación «a cualquier cosa» (Amati), de

[182] Apfelbaum Erika, «Domination», *Dictionnaire critique du féminisme,* Paris, PUF, 2000, p. 44-49.

consentimiento, y exponer una filosofía práctica de la emancipación. Al interrogarse sobre la articulación sociedad-sujeto en las relaciones de poder, el desafío epistemológico, filosófico, político es comprender cómo, para los sujetos psíquicos individuales y colectivos (inconsciente y conciencia social), la cuestión de la verdad, la comprensión, la acción, el juicio, el sometimiento, la obediencia, la resistencia, la conciencia íntima y social se transforman en procesos contaminantes, expansivos de violencia extrema y banalizada.

Mathieu realiza una crítica de las teorías que afirman el consentimiento de las mujeres a la violencia de los dominantes. Cuando se la lee, se aquilata el vacío de análisis y de pensamiento de las teorías del consentimiento y del sentido común respecto al no consentimiento. Se aquilata el peso de los pensamientos deterministas que describen la evidencia del consentimiento y que están vinculados con la legitimación del poder de apropiación, explotación, dominación. ¡Es evidente que todos consienten, y sobre todo las mujeres! La obediencia sería lo que legitima el poder en términos de dominación. De hecho, para el poder dominante, se trata de eliminar la posibilidad de imaginar que es posible resistirse a la imposición del consentimiento.

En resumen, Mathieu analiza los trabajos de dos investigadores en ciencias sociales (el antropólogo Maurice Godelier y el sociólogo Pierre Bourdieu) sobre la dominación y el consentimiento ,que ella examina a fondo desde el ángulo de las relaciones sociales de sexo. Mathieu destaca que el trabajo de Godelier sobre la relación *dominación-consentimiento* aporta una visión masculina de las relaciones de sexo, al eludir la violencia que es parte constitutiva de las mismas y factor decisivo de la dominación. Como la mayoría de los filósofos del contrato, Godelier postula que existe una relación contractual simétrica entre iguales en la que cada uno tiene pleno conocimiento, libertad de conciencia y de elección de los términos del contrato. Aplica su error de apreciación a las mujeres. El sujeto dominado es presentado como un sujeto de pleno derecho, siendo que está reducido a un estatus de objeto o de sujeto dominado/a, actuado/a. Postular el consentimiento de los/las dominados/as, escribe Mathieu, cuando en realidad está inducido por la lógica asi-

métrica del contrato de dominación, es una contradicción en sus términos[183].

Mathieu muestra luego que el sociólogo Pierre Bourdieu integró la cuestión de la asimetría básica en la dominación, pero eludiendo otros aspectos de la dominación masculina. Para Bourdieu, el vínculo *dominación-consentimiento* no es una evidencia indiscutible, por una simple razón. El dominado no puede otorgar su adhesión, su complicidad a la dominación en la medida que sólo dispone de los esquemas de pensamiento que incorporó de la propia dominación. La violencia simbólica se inscribe en los cuerpos a través de disposiciones, de prohibiciones sociales naturalizadas que se resisten a devenir conscientes. Bourdieu insiste en el carácter opaco, inerte de la violencia simbólica. Pero, señala Mathieu, al tiempo que hace esa constatación, no integra en su análisis una reflexión epistemológica sobre su propio estatus, sus propias prácticas que reproducen y perpetúan las relaciones de dominación masculina. Conocimiento e interés de los dominantes y de los dominados no están en un pie de igualdad. «El desafío, los intereses no son los mismos por parte de unos y otros, por eso el conocimiento no puede ser el mismo según el lugar ocupado por el locutor en el terreno de las relaciones de sexo»[184]. El conocimiento no es objetivo, neutro, es una herramienta entre otras, al servicio de la dominación, y el acceso a la misma depende del lugar en la relación de poder. Las luchas por el conocimiento y la palabra autónoma son entonces luchas de resistencia a la dominación. Guillaumin realiza otra constatación: el conocimiento está transformado, creado por la ira de los/las oprimidos/as.

Basándonos en los aportes de Mathieu, tomando nota de que la dominación tiene una cualidad ineludible: la violencia expansiva históricamente situada en el paradigma de confusión entre la guerra y la política, podemos plantearnos otra pregunta. ¿Cómo se instalan las formas materiales de *consentimiento* a la ambigüedad, a la banalización de la violencia cotidiana y extrema en las transformaciones históricas y actuales de la guerra y de la política?

---

183 Mathieu Nicole-Claude, «Quand céder n'est pas consentir» L'anatomie politique. Catégorisations et idéologie du sexe, Paris, Côté-femmes, 1991, p. 131-227.

184 Mathieu, 1991, p. 140.

Sobre la base de su trabajo clínico con casos de mujeres que vivieron situaciones de violencia extrema, una psicoanalista se interesa en la relación entre el poder extremo o cotidiano que conlleva «la imposición del consentimiento»[185] y los mecanismos de resistencia en el inconsciente que pueden servir de base a la reconstrucción de la consciencia íntima, social, política. La interrogación coincide en ciertos puntos con los trabajos de Mathieu sobre la conciencia, las identidades de sexo/género y la producción del conocimiento.

En la tortura, no solo se identificaron mecanismos de «obediencia debida» (expresión utilizada por los militares argentinos), de imposición del consentimiento a sujetos supuestamente consentidores, sino además una conversión de los/las torturados/as para que colaborasen activamente en la represión, prometiéndoles que les perdonarían la vida. En la situación que se vive en los campos de concentración y en la tortura, la obtención del consentimiento sexual es una forma de consentimiento impuesto, un medio utilizado por los torturadores para comprometer los sentimientos de la víctima, para asegurarse su alienación (para que ella sea inconscientemente poseída en sus afectos y en su pensamiento), si él/ella saliese son vida de la situación. Amati explica también que en la clínica se constata que la imposición del consentimiento en una situación cotidiana produce en la víctima conflictos de vergüenza y culpabilidad que pueden ser considerados como mecanismos de resistencia del inconsciente y servir de base a la reconstrucción de la conciencia.

El ejemplo clínico sobre la violencia continua, expansiva, extrema abunda en el mismo sentido que los trabajos de Mathieu y Guillaumin. La violencia transforma las teorías filosóficas, las prácticas sobre el conocimiento, la comprensión, la acción, el juicio, el sometimiento, el consentimiento. El poder de dominación «total», nutrido por nuevas experiencias de dominación extrema, busca no solo someter, hacer que el dominado consienta al poder del dominante para legitimar su poder, sino también imponer el consentimiento haciendo participar activamente a los/las dominados/as en la violencia, en el sistema de tortura y de exterminación del tortura-

[185] Amati Sas S., "Récupérer la honte", in, Puget J. (dir.), Violence d'Etat et psychanalyse, Paris, Dunod, 1989.

dor. La búsqueda del «consentimiento impuesto» no es utilitarista (uso). Tampoco se inscribe en la simple lógica de dominación de la filosofía del contrato. Es una búsqueda definitiva de dominación a largo plazo. Puede pensarse que imponer un consentimiento *activo* ambiguo a una forma de dominación que traspasó los últimos límites de la civilización (violación, muertes masivas, desapariciones, genocidio), es una forma de legitimación del poder de dominación guerrera. Los/las dominado/as – generalmente mujeres – han tenido que elegir entre ceder activamente a través de un consentimiento impuesto o ser arrojados/as vivos al mar en los vuelos de la muerte (Argentina)[186]. El objetivo del consentimiento impuesto es hacer participar activamente y, por lo tanto, instalar en la subjetividad más íntima de la dominada el poder nihilista, al tiempo que se legitima una práctica, una ideología de la omnipotencia del poder de dominación política extrema logrado con la exterminación. Ilusión del poder total. Ilusión de aniquilación de toda parcela de resistencia posible. Todos deben estar implicados en el poder nihilista. El poder de dominación que llega al extremo no puede existir sin tragarse todo. Para el torturador, es imposible irse solo al infierno de la nada.

En términos de resistencia a la dominación, Mathieu distingue entre *consentir* y *ceder.* La distinción es fundamental, no solo para pensar la asimetría material de la relación de poder en las relaciones sociales de sexo, sino además para visibilizar la imposibilidad de hundir al torturador y a la víctima en la nada común, y sobre todo el espacio de resistencia material. En definitiva, cuando el torturador busca la destrucción activa de la víctima, que se supone compartible entre torturador y torturado, nos encontramos ante lo contrario de la política. Esto nos permite comprender que, lejos de consentir «naturalmente» a la dominación destructora que le otorga la necesaria legitimación al poder absoluto de vida y de muerte, en una relación de poder asimétrico (en conocimiento, herramientas, estatus, etc.) que ataca su vida, su supervivencia, las mujeres que sobreviven a una relación de dominación extrema son inducidas a tener que ceder, ya no solo pasivamente, sino *activamente,* a la dominación sin límites. En suma, están destinadas a sumirse activa-

[186] Verbitsky Horacio, El vuelo, op cit.

mente en una civilización de exterminación, donde la dominación resultaría sin límites. Donde la resistencia, la libertad no tendrían ningún lugar. En su análisis de los campos de exterminación, Arendt mostró acertadamente cómo los nazis buscaron precisamente eliminar «la espontaneidad humana », es decir la cualidad ontológica que caracteriza a la condición humana: la libertad.

Invirtiendo la lógica de la dominación extrema, la tentativa nihilista aparece como una prueba irrefutable de la *suprema cualidad ontológica del género humano y de la política*: *la potencia de actuar que se inscribe en la libertad de ser, de devenir.* La cualidad ontológica humana que se quiere apropiar, robar, destruir, no puede ser apropiada ni destruida sin aniquilar a la humanidad. Cuando Antelme escribe: «no hay ambigüedad, seguimos siendo hombres, terminaremos siendo hombres. La distancia que nos separa de otra especie permanece intacta, no es histórica. (...) Se puede matar a un hombre, pero no se puede transformarlo en otra cosa»[187]; cuando Arendt escribe, *¿La política aún tiene sentido? El sentido de la política es la libertad*[188], que para ella sólo puede ejercerse en la pluralidad, ambos redescubren, por vías diferentes, la *cualidad ontológica, y por lo tanto política, de cada individuo y del género humano que es inalienable.*

Ceder no es consentir. Ceder activamente, en un caso extremo, no es consentir al consentimiento impuesto por la tortura, la violación, es resistir. Es romper el círculo de la nada en sus límites extremos para seguir siendo y deviniendo. Paradójicamente, al ceder, las torturadas tienen una ínfima posibilidad de mantenerse con vida como sujetos activos. Ceder les permite salvar su cualidad ontológica y política que no puede desaparecer ni en la vida, ni en la muerte. La clínica describe cómo puede instalarse en esos lugares extremos la posibilidad de resistir, pensando en salvar a otros, en proteger a otros. Sabido es que lo extremo coincide con lo banal permitiéndonos ver lo que se juega en las relaciones cotidianas del continuo de la violencia expansiva. Lo que nos muestran tanto Mathieu como el ejemplo clínico es que hay que cuidarse de los prejuicios vinculados con una posición de poder, de juicio apresurado en

187 Antelme Robert, *L'espèce humaine,* Telgallimard, 1957, p. 229-230.

188 Arendt Hannah, Qu'est-ce que la politique ? Paris, Point-essais, 1995.

los casos de dominación, de consentimiento, para no dejarse llevar por el determinismo, y no perder el hilo conductor de la libertad cuando el objetivo es construir un conocimiento de las transformaciones de la violencia, de la guerra y de la política, y resistirse a ellas. La violencia emplea ardides en los lugares psíquicos más oscuros, pero es posible valerse de astucias contra la violencia.

La utopía distópica de la desapropiación y de la abolición de la propiedad

Avancemos un paso más para examinar perspectivas de investigación sobre las transformaciones de la guerra y de la política que se asienten en la continuidad lógica de los trabajos de Marx y de las tres feministas materialistas. En dicha continuidad, se cuentan a la vez las luchas dentro de las relaciones sociales de sexo (matrimonio, adulterio, prostitución, trabajo, acceso a las herramientas y a las armas, al saber, a la tecnología, a la ciencia, etc.) y por la política y los derechos en general (el conjunto de las condiciones materiales de existencia: vida, salud, vivienda, trabajo, educación, política activa, etc.).

La apropiación infinita anclada en la idea de naturaleza permitió identificar que la base ideológica esencial de la dominación era la naturalización del dominado en las relaciones sociales de sexo y de raza, la cual apareció con la modernidad capitalista. Ella contiene un germen teórico para ampliar la indagación al conjunto de las relaciones sociales actuales en el planeta, y repensar la guerra. Vimos que la infinitud de la apropiación es la matriz anclada en la idea de naturaleza, de ideología, incluso de metafísica moderna, basada en la ciencia de fines del siglo XVIII que substituyó a la metafísica teológica. En pocas palabras, Dios fue reemplazado por la ciencia y el capital. El proceso de « naturalización » de la apropiación infinita se ha inscrito en la separación histórica entre naturaleza y género humano, utilizada por los dominantes para sustraerse a la naturaleza y expulsar radicalmente de la política, de un lugar reconocido en el mundo, a los grupos humanos dominados. Hoy, el clivaje entre el

género humano y la naturaleza se ve interpelado[189]. Por otras vías que coinciden en lo sustancial con los análisis feministas, prolonga sus investigaciones.

¿Qué hacen los dominantes al establecer la apropiación infinita sobre las mujeres y sobre todo lo que existe (género humano, naturaleza) en todo el planeta? Intentan colocar en manos de algunos poderosos la materialidad universal de la propiedad basada en la conquista. Pensamos en la compra masiva de tierras, de glaciares, de vertientes acuíferas en África, en América Latina por los poderhabientes de los imperios y las multinacionales. Pensamos en las luchas de los pueblos indígenas y de los pequeños productores agrícolas por las simientes, la biodiversidad, la tierra, etc. La guerra infinita en un mundo limitado, la civilización de la muerte masiva, de la destrucción, llega al fin de sus posibilidades a causa de la globalización de la propiedad. La política de disuasión nuclear ya no es más suficiente para que los poderosos conquistadores se aseguren la propiedad del planeta. La guerra de hoy, como ya lo había presentido Rosa Luxembourg, es un imperialismo propietario extendido a todo lo que compone el planeta. A todo lo que es apropiable. Infinitamente. A cualquier precio.

La inversión dialéctica nos muestra que el combate de los poderosos por apropiarse la historia, el espacio, la naturaleza, las mujeres, los bienes, e instaurar una civilización sin límites, sin fronteras y, al mismo tiempo, del *encerramiento* jerarquizado, llega a marcar los límites de la lógica de apropiación extendida a todo lo que existe y…. el *fin de la propiedad.* Cuestionar la apropiación infinita que contiene la violencia y la guerra infinita implica la abolición material de la propiedad y de los propietarios en todo el planeta y en todos los sectores de la sociedad. Por consiguiente, desde el referente material de la propiedad que se trata de universalizar, el cuestionamiento radical de la apropiación infinita implica (re)pensar el poder en todas las relaciones sociales de dominación y de emancipación. La crítica radical del poder de apropiación infinita implica abolir el orden de la posesión propietaria imperial, de la fuerza instrumental, en beneficio del orden de la potencia de acción inscrita en el paso de

[189] ¿Llevará a cuestionar la ideología de la "idea de naturaleza"? Queda planteada la pregunta.

los seres humanos por el planeta y en su finitud. En este comienzo del siglo XXI, la abolición de la propiedad no es un planteamiento idealista. Es radicalmente materialista y realista. Con un ejemplo basta: las prácticas y debates sobre el intercambio de saberes y la co-creación a través del intercambio de innovaciones, en el cual Internet ocupa un lugar central[190]. Ya no creemos más en el ideal kantiano del siglo de las Luces basado en una crítica de la conquista, sino en la realidad material de los límites alcanzados por la lógica de apropiación infinita de los conquistadores capitalistas.

La vida, la supervivencia del género humano y del planeta implica dejar todo sueño de propietario para establecerse en una condición de locatario, escribe Serres. La reivindicación del *derecho a estar ahí* de los indocumentados no es una reivindicación de conquistador propietario que sueña con apropiarse de lo que el dominante logró apropiarse antes que él. Es la reivindicación de un pasaporte para tener un lugar donde existir. Eso es lo que me enseñaron los trabajos de las feministas materialistas. Scherrer recuerda que todo ser humano es un habitante de paso por la tierra, ligado al estatuto de hospitalidad. El mundo se ha vuelto inapropiable, desapropiable. «*Mundus res nullius:* el mundo ya no le pertenece a nadie, ni a los que luchan por tenerlo, por los resultados de esa lucha; ni a los otros, excluidos por los resultados de esa misma lucha. Sin aire respirable, sin el agua indispensable, sin tierra para cultivar, sin fuego para calentarse, sin un ser vivo para comer…»[191].

La cuestión central es la del *Homo nulius:* pertenecerse a sí mismo, en otros términos, salir de la apropiación-propiedad, desapropiarse. Es decir, ser autónomo y construir lo Común. La fragilidad ontológica del género humano y de su libertad, visibilizada no solo por la violencia sino también por el continuo de la violencia a la guerra, la civilización de la guerra total y del saqueo de la naturaleza que revelan las nuevas catástrofes ecológico-políticas, se está convirtiendo en una realidad materialmente perceptible, aún si es negada por los poderosos conquistadores. La depredación, el saqueo ya no garantizan más la vida, la supervivencia de los seres humanos,

190 Véase por ejemplo, www.club-jade.fr y otros sitios web internacionales.

191 Serres Michel, *Le mal propre,* Paris, Le Pommier, 2012, p. 106.

ni siquiera de algunos de ellos. ¿La revancha de la naturaleza sobre la dominación salvaje, infinita, extendida a todo el planeta, va a hacernos comprender lo que dicen Marx y Guillaumin sobre la apropiación infinita, y llevarnos a reconsiderar una revisión radical de las relaciones sociales de sexo y del conjunto de las relaciones de dominación, es decir de apropiación infinita y de guerra expansiva, que implique un cambio total, un cuestionamiento de la separación naturaleza-género humano, la abolición de la propiedad, la autonomía y lo Común?

Necesitamos una nueva lógica post-hegeliana y post-marxista para los nuevos locatarios autónomos del planeta que tenemos que aprender a ser para sobrevivir, para vivir. Necesitamos que a cada individuo le sea reconocido un lugar por los otros, y no un planeta cuadriculado por la propiedad de algunos pocos que implica la generalización de las prisiones, de los hospitales psiquiátricos y de los campos de extranjeros en todas las fronteras. Tener un lugar no es lo mismo que ser propietario. En la diversidad de las luchas, ¿el cuestionamiento de la apropiación infinita y la abolición de la propiedad – del poder concebido en términos de apropiación infinita que incluye la guerra – y la separación seres humanos-naturaleza- está en el programa del imaginario revolucionario? ¿Qué dicen las reivindicaciones expuestas en los movimientos sociales y en las prácticas revolucionarias (en las relaciones sociales de sexo, pero no solo en ellas)? ¿Acaso el sueño del conquistador propietario (de los bienes, de las riquezas, del poder) ha sido abandonado en todos los campos de la existencia, o bien la ambigüedad expresa fuertes resistencias en los dominantes y en los dominados? Ayer, el sueño de los científicos consistía en sustraerse a la naturaleza para dominarla, dominando a las mujeres. Hoy, el sueño valeroso es repensar las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza, y sustraerse al poder propietario del planeta.

Las tres feministas materialistas mostraron lo que se pudo y se puede hacer con la instauración de la idea de naturaleza articulada con las relaciones de poder. Ellas abrieron un camino radical de análisis del poder y de la guerra que debe ser prolongado con las nuevas preguntas que plantea la revancha de la naturaleza. Esto

exige un cuestionamiento radical de la apropiación infinita, que entrañe la abolición de la propiedad en un planeta finito, y la construcción de lo Común. Exige un cuestionamiento radical del poder, en el cual se distinga el poder de la fuerza y el poder de la potencia.

Tras sus pasos, tenemos que profundizar el cuestionamiento de la separación de los lazos entre seres humanos y naturaleza, de los lazos entre la apropiación infinita y la propiedad, sumando a los trabajos de las tres feministas materialistas las nuevas preguntas planteadas por la ecología y por los migrantes en movimiento, la mayoría de los cuales son mujeres. Kant abrió el camino, nos recuerda Scherrer, al mostrar que la hospitalidad implica no solo el intercambio universalizado de la protección sino también la abolición de la propiedad. Hemos aprehendido el ideal de Kant en su tratado de paz universal a partir de las acciones de conquista de un planeta finito. Para (re)pensar la guerra, sus formas imperiales múltiples (pensemos en Siria en el momento en que estoy escribiendo), la potencia de la política, se trata de tomar conciencia de lo que nos muestra la materialidad de las relaciones de poder entre seres humanos y entre los seres humanos y la naturaleza. En teoría política, uno de los modelos de la tradición occidental, el de la fundación (el modelo de Roma), basado en la propiedad, el territorio de una ciudad, del Estado, muestra sus limitaciones. Para superarlas, estamos llamados a integrar el «derecho a tener derechos » (Arendt), la democracia de la autolimitación (Castoriadis), la desapropiación a todos los niveles. Sólo así se puede reelaborar hoy lo Común sobre bases locales y universales.

Un ejemplo de propuesta de acción de utopía distópica en derecho internacional (Chemillier-Gendreau)

También es posible captar el alcance del desafío – comprender la transformación de la violencia, de la guerra, de la política, del pensamiento -, en un ejemplo práctico de manifestación de la utopía distópica. Integrándose en una perspectiva de luchas y de los avances teóricos que las acompañan, la propuesta de acción de una jurista de derecho internacional renueva el proyecto de una Corte

Mundial de Derechos Humanos. Se trata de la propuesta formulada por una profesora de derecho público internacional de París de crear una Corte Mundial de Derechos Humanos, lo que ella misma anunció ante el Alcalde de Ginebra el martes 17 de enero de 2006 en el acto de clausura de un coloquio internacional en Uni-Mail. Su propuesta está siendo objeto de un análisis profundo, basado en el texto que ella misma aportó[192]. Destacamos que su creación sigue siendo lejana, plantea numerosos problemas. El proyecto se está discutiendo en varios espacios. Pero, paso a paso, se va elaborando y tomando forma concreta. El largo tiempo necesario indica las resistencias y es merecedor de un profundo examen.

La propuesta fue enunciada en estos términos: «7. *fortalecer* las herramientas teóricas y prácticas de denuncia de las violaciones a los Derechos Humanos, llevadas a cabo por los Estados-naciones o por cualquier otro actor intergubernamental o para-gubernamental, ante el Consejo de Derechos Humanos, las Cortes regionales (en Europa, Asia, América),y lanzar la reflexión sobre un órgano ampliado de control y sanción jurídica para la aplicación de los Derechos Humanos en las políticas migratorias y en el derecho de asilo a nivel planetario. La propuesta es uno de los elementos del puzle, pero un elemento cuya importancia se comprende mejor, después de las experiencias históricas entre los siglos XVII y XX en Occidente, si se consideran las etapas del imperialismo, la colonización y la post-colonización» (p. 41, vol. I).

¿En qué forma dicha propuesta se inscribe en una *praxis* de utopía distópica? En primer lugar, ella *distingue entre el conflicto y la guerra* para construir la política entre *polis* y *cosmos*. Este punto es fundamental después de las trágicas guerras y masacres del siglo XX y de los genocidios en este comienzo del siglo XXI. Maquiavelo, pensador del desorden, puede ayudarnos a revalorizar el conflicto, al tiempo que lo diferenciamos de la guerra. Quien escribió sobre «el arte de la guerra» en *El Príncipe* no tenía la experiencia de las gue-

[192] Chemillier-Gendreau M., Proposition de la création d'une Cour mondiale des Droits de l'homme, Paris-Ginebra, enero-julio 2006. Véanse precisiones sobre esta propuesta en la nota 18, p. 41 del primer volumen de la investigación, in Caloz-Tschopp Marie-Claire, Dasen Pierre, Mondialisation, migration et droits de l'homme : un nouveau paradigme pour la recherche et la citoyenneté, Bruylant, Paris, 2007, p. 41 (propuesta 7 y nota 18).

rras napoleónicas como Clausewitz, el teórico de la guerra moderna. Otros pensadores de la democracia retomarán el tema del conflicto para pensar el desacuerdo de los sin-parte (Rancière), la dinámica del conflicto, constitutiva de la política y de la democracia (Loraux, Mouffe). En esta perspectiva, como bien lo explicó Marx en la época de la sociedad industrial, y más tarde Castoriadis en el grupo *Socialismo o Barbarie,* la autonomía, la democracia política no es nada sin la democratización de las relaciones laborales y de toda la vida social, y por lo tanto también de las relaciones internacionales. Luego, la propuesta tiene que ser situada en las luchas por la democratización de las sociedades, de la ONU, en el contexto de institucionalización de un orden internacional multipolar y de repliegue democrático. En el contexto de las luchas post-coloniales, puede ser un lugar de emergencia de espacios políticos de subjetivación y de prácticas colectivas (Samaddar)[193].

La promoción de Cortes Internacionales de Justicia regionalizadas y coordinadas que refieran a los crímenes económicos y a los crímenes contra la humanidad tiene un alcance simbólico y práctico a la vez. La propuesta se presenta como explícitamente *instituyente* y *constituyente* (dialéctica ley-autonomía/auto-limitación). Apunta a la construcción de un marco y de una dinámica política *pluriversal.* El objetivo de la experiencia es una amplia participación en la construcción de las bases democráticas de una nueva sociedad a escala planetaria con especial énfasis en *la autonomía* y *la auto-limitación.* Debe ser a la vez un *laboratorio y un observatorio* (aprendizaje de una práctica democrática de autolimitación, y ley, control y sanción) en el cual participen los gobiernos y los movimientos sociales en el seno de las instituciones internacionales. Para no ser instrumentalizada por las potencias dominantes, tiene que ser sostenida por foros, tribunales de opinión que tengan por finalidad reflexionar sobre una justicia que trabaje el tema de la ley en relación con la autonomía

[193] Samaddar Ranabir, « The Politics of Autonomy. An introduction », The Poltics of Autonomy. Indian experiences, Sage, New Delhi, 2005, p. 9-31 ; Banerjee Paula, « Women's Autonomy : Beyond Rights and Representations », Samaddar Ranabir, The Poltics of Autonomy. Indian experiences, Sage, Nueva Delhi, 2005, p. 49-70.

y la auto-limitación democrática, y que no restrinja a la norma el debate sobre la ley.

En efecto, éste puede ser el lugar para reconsiderar la ley sometida a la prueba de la autonomía y de la auto-limitación. La propuesta se inscribe pues en las perspectivas de Arendt y de Castoriadis, que reexaminan la trágica radicalidad de la política y de la democracia[194]. Existe una dialéctica entre la ley, la autonomía y la autolimitación que no se reduce a la imposición de normas en el marco de relaciones hegemónicas de dominación. ¿De dónde viene la ley cuando no viene de arriba, cuando no está avalada por una referencia absoluta? ¿Quién puede reivindicarla como propia? Le pertenece a todas y a todos. La propuesta implica entonces el rechazo de un confinamiento de la cuestión de las normas en el campo de una trascendencia por encima de las leyes, del Estado, de los especialistas o bien de fuerzas hegemónicas que la instrumentalizan.

Por otra parte, la actual crisis política, los temas de justicia que derivan en rituales de perdón e institucionalizan la amnistía sin procesos, muestran la necesidad de un desplazamiento filosófico, político, epistemológico de los referentes, de las reflexiones y de las prácticas de las normas. La ley es cuestión y responsabilidad de todos. La ley no se puede confundir con la moral. La acción política en la cual se inscribe la ley no se puede confundir con la acción humanitaria. Su reapropiación es el signo de una renovación del debate democrático (proyecto, régimen, imaginario). Por lo demás, la ley construida por la autonomía y la auto-limitación implica salir de una suerte de consenso blanduzco ante las nuevas formas de populismo que se presentan como nuevas formas de «civilidad» que banalizan la transgresión de las normas a la par que legitiman la guerra (guerra de Irak) y la violencia (pogromos de Nápoles, ataques contra los inmigrantes).

Se deduce que dicha perspectiva es mucho más amplia que la articulación entre política y derecho, entre derecho y norma, que no puede contentarse con ilusiones, con que el derecho enfríe las pasiones políticas. Tal perspectiva implica la reanimación de un deseo democrático que se auto-instituye y se auto-limita, implicando

194 Karagianis Nathalie, « La democracia como régimen trágico », Trasversales, no. 8, oct. 2007.

una nueva filosofía y una nueva antropología política. Se deduce entonces que el proceso de elaboración no apunta solo a fortalecer la coherencia interna del dispositivo de las Naciones Unidas, a crear un nuevo instrumento de diálogo interestatal o a fortalecer el poder de los jueces desestimando los otros poderes (ejecutivos, parlamentarios, contra-poderes). Con la propuesta, no se trata de encerrarse en debates tácticos sobre los límites del mandato del Consejo de los Derechos Humanos, de la ONU, de las Convenciones existentes y sobre el fortalecimiento de los especialistas. Un proyecto semejante no debe ser una institución inoperante más, incluso muy técnica. No puede instaurarse simplemente a partir del fracaso de la reforma de la ONU.

A punto de partida de las luchas en las fronteras de la democracia, de la filosofía, de las investigaciones históricas, de la teoría política que emergió de las tragedias del siglo XX, de una perspectiva de autonomía y de auto-limitación de la libertad y de la violencia, el problema no se limita ni a una cuestión tecnocrática de jurista de derecho internacional (aunque comporte un tecnicismo jurídico), ni a una cuestión de reforma de las instituciones internacionales, como algunos se lo imaginan a propósito del Consejo de los Derechos Humanos de la ONU, anticipando la crónica de la muerte anunciada de la nueva composición de dicho Consejo.

En la globalización, la democratización de las sociedades, de la ONU, no pasa por juristas que alimentan la ilusión de desapasionar el debate político con su trabajo de orfebres. El desafío es reconsiderar el deseo (Spinoza), el poder instituyente y constituyente en la construcción de un marco mundializado que integre la autonomía y la auto-limitación en la construcción de las leyes. «No hay que imaginarse una larga marcha a través de las instituciones – apenas una capacidad para ejercer el poder constituyente»[195]. El interés político principal de la propuesta es implicar al conjunto de los actores en el proceso que constituye al espacio público planetario revitalizando así la actividad democrática autónoma y auto-limitativa.

No es casualidad si la propuesta fue formulada en una de las fronteras de la democracia, a partir de una investigación sobre

[195] Negri Antonio, « Retour sur les « années de plomb », RILI, no. 5, p. 23-27.

las condiciones de los/las migrantes sometidos/as a la prueba de los Derechos Humanos. Por tal motivo, puede ser a la vez un lugar de utopía distópica, un espacio público y una frontera positiva contra lo arbitrario y la destrucción. Merece formar parte del debate público mundial.

A MODO DE CONCLUSIÓN

> «1. Escuchen, proclamamos desde ahora esta gran verdad:
> No se puede fusilar el poder.
> No se puede fusilar el contra-poder.
> Solo se puede fusilar a los seres humanos.
> Y como matar hombres no es muy moral, los asesinos, de una y otra parte, niegan que lo que matan sean hombres. Tal es la lógica de la mutua exterminación. Tal es, precisamente, la lógica del poder. Y la inmoralidad de esa verdad es que cualquier hijo o hija de vecino está cada vez más deseoso de participar en los juegos de la caza… Así hablaba Zarahtata: la verdad es odiosa. ¡Inventémonos una mejor!
>
> Fragmento, *A toutes les femmes: inventons le bonheur,*
> Francfurt, octubre 1977, publicado en Emma, 1977,
> in *Questions féministes* no. No. 3, mayo 1978.

A comienzos del siglo XXI, en la dialéctica entre utopía y distopía emergen *praxis,* relatos, huellas de un proyecto multiforme, heterogéneo de resistencia revolucionaria de utopía distópica. Las feministas materialistas aportan valiosas piedras para construir el edificio. El proyecto emergente es portador de luchas y de conciencias sociales colectivas heterogéneas múltiples, desiguales, incluso contradictorias. Pero tiene el mérito de existir, como sigue existiendo la historia después de las destrucciones de la modernidad que se produjeron en el siglo XX y no exceptúan al siglo XXI. Es un proyecto frágil, abierto, indefinido, preso en el caos destructor de un capitalismo ultra-liberal globalizado basado en la apropiación infinita y en la propiedad de los poderosos. En ese mismo contexto, se inscribe la dialéctica entre exilio y des-exilio en la que volvemos

a encontrarnos con Kafka, extranjero a la ciudad en una Europa en vísperas de un cataclismo político, que busca un «permiso de residencia para la existencia»[196]. Kafka no sueña con la propiedad sino con la residencia. Es un modelo para pensar una ciudadanía de utopía distópica.

Retomar la utopía y la distopía desde el punto de vista de la *praxis* de utopía distópica supone integrar la ruptura griega (democracia), la ruptura de la modernidad capitalista (utilitarismo, apropiación, explotación sin límite basada en la propiedad), la ruptura de la invención totalitaria (aniquilación),presas en una historia de largo plazo *(conquista,* esclavitud, colonización, imperialismo), la revancha de la naturaleza, y los aportes de la revolución feminista que nos llevan a pensar el cuestionamiento radical de la propiedad. Es un camino posible para repensar radicalmente la guerra y la política. El examen de la historia y de la situación de hoy en día permite ubicar, e integrar en la epistemología, la política de la dialéctica entre un paradigma del umbral (habeas corpus), de la cantidad, y un paradigma de la calidad y de la finitud. Entre un estatus de conquistador propietario y un estatus de usuario locatario del planeta para una residencia ciudadana de paso por el planeta Tierra. Nos abre a nuevas investigaciones a partir del continuo de la violencia y de la guerra, de la apropiación infinita, de una crítica radical de la propiedad y de las teorías dominantes y sexistas del consentimiento.

Es posible superar una posición determinista no cediendo a la ideología naturalista, a los mitos apocalípticos[197] y seudo-científicos, integrando los temas de Marx y de las tres feministas amplificados por la revancha de la naturaleza que cuestiona radicalmente la propiedad.

---

196 Gabel Joseph, « *Kafka* », Sociologie de l'aliénation, Paris, PUF, 1970, p. 40-53.

197 La perspectiva apocalíptica es un ataque directo a la posibilidad de acción política. Es una forma ideológica de desarme político. Actualmente, las advertencias sobre los cambios climáticos son presentadas como una ficción por quienes niegan la parte de materialidad que le incumbe a la acción de los seres humano en el planeta. El nuevo mito sustituye al miedo nuclear, otra «ficción». Zapping mitológico. Una ficción eliminaría otra. Siendo que, en los hechos, los dos peligros son bien reales. No pueden negarse reduciéndolos a simples relatos ficticios en los cuales se expresaría el miedo y la omnipotencia humana. Existen soluciones, hay acciones posibles.

El sentimiento de impotencia causado por nuestra condición de mortalidad proviene del siglo XVIII, de la apropiación de la política por la dominación que se volvió imperial, de la guerra «total» que implica la mortalidad masiva y, subsiguientemente, la posibilidad política de liquidación de los seres humanos por otros seres humanos del planeta Tierra, hasta poner en peligro *la posibilidad misma de la política.* La utopía distópica es un proyecto de resistencia revolucionaria para nuestros días, que interpela la omnipotencia, redescubre la potencia de actuar, con un pensamiento, una conciencia social de la finitud vinculada a la mortalidad individual, a una nueva relación entre el género humano y la naturaleza, en los límites del género humano y del planeta. Las feministas materialistas abrieron brechas para la reflexión. Que hay que explorar partiendo de nuevas preguntas.

El proyecto es frágil. Se va inventando en la incertidumbre, la duda, sin seguridad, llevando en su equipaje las resistencias, las dificultades para pensar lo que destruye, y también lo que se inventa[198]. Es el lugar de emergencia de una nueva filosofía de la historia de la dialéctica entre la infinitud y la finitud de la libertad. La hospitalidad se ha transformado en «el derecho a tener derechos» de Arendt, la *phronesis* (prudencia) de Aristóteles, la auto-limitación de Castoriadis que se enriqueció con los trabajos de las feministas materialistas y del psicoanálisis clínico. Nos queda por retomar la cuestión radical de los vínculos entre apropiación y propiedad en los límites del planeta. Ella nos reserva incalculables sorpresas y campos de revoluciones. Hoy en día, por nuestra propia cuenta y riesgo.

Para seguir «comprendiendo» la guerra y soñando con la política, después de sufrir la violencia de los horrores guerreros y sus actuales disfraces, el trabajo de tejido filosófico puede ahora adentrarse en el placer de la lectura de una novela-documento sobre la

[198] Amiel Anne, «Expérience et conceptualisation. Comment se pensent les révolutions? Comment les penser?» in, Actes du colloque Hannah Arendt, 100e aniversario, Universidad de Lausana. París, ed. L'Harmattan, 2009).

guerra de España[199]. En *Les soldats de Salamine*[200], el escritor Cercas formula de manera magistral lo que realmente se juega en la guerra y en el heroísmo político.

Los verdaderos héroes no son los guerreros sino las y los que inventan la política en las fronteras del planeta, ante el vacío de la nada de la muerte, en las lindes del tejido de lo imposible y de lo posible. Gesto tras gesto. Paso a paso. En el día a día.

Marie-Claire Caloz-Tschopp, Ginebra,
(julio de 2008), julio de 2012.
mccaloz.tschopp@gmail.com

Anexos

«La muerte... la muerte... ¿Cómo te voy a olvidar, a ti cuya respiración sentí en mi rostro, a ti que durante tres años me perseguiste con tu danza macabra? ¿Viví durante esos tres años? No, era un muerto vivo: muerto respecto al pasado, muerto respecto al mundo, muerto respecto a la vida común y corriente que seguía existiendo, sin embargo, más allá de una barrera invisible y realmente infranqueable; y vivo en la cercanía de la muerte, vivo en el umbral de la muerte, en conversación, en comunión con la muerte, y como ante mi tumba preparada. Ese cadáver rígido de rostro ya ennegrecido al que tengo que pasarle por encima, ese desgraciado que se llevan con el vientre abierto y cuya cabeza se balancea sin parar con resuellos de agonía, esos desechos humanos que ya no forman en la tela de la carpa maculada de sangre más que un montoncito informe, no soy yo, pero mañana o, quién sabe, en algunos segundos, seré yo. ¿Dónde me darán? ¿En qué parte de mi cuerpo? Mi imaginación dócil y ejercitada se representa la escena en sus más mínimos detalles. Curiosidad banal y tal vez cobarde, pero que in-

[199] 300.000 muertos, 300.000 exiliados y 300.000 prisioneros políticos durante la guerra civil española. Sobre el costo de esta guerra, véase Sanchez J.A., *La financiación de la guerra civil española,* Barcelona, ed. Critica, 2012.

[200] Cercas Javier, *Les soldats de Salamine,* Paris, Babel, 2001.

duce a fuertes y saludables meditaciones. Y por haber meditado así, al borde de la tumba, por habernos acostado en ella por adelantado, por haber descansado en ella, hoy me parece que volvemos del Más allá.

Si no del Más allá, volvemos de muy lejos, de esos confines temibles de la vida y de la muerte, donde pocos hombres habitaron antes que nosotros. ¿Uds. creen conocernos, buena gente? Desengáñense, Uds. ya no nos conocen, Uds. no nos conocerán nunca más. Tan profundo es el abismo que separa a los muertos de los vivos como el que nos separa de Uds. Estamos marcados con una señal secreta que Uds. no llegan a comprender. Somos resucitados».

Isaac J., *Les Oligarques,* Paris, Calmann-Lévy, 1942, 204-205 (fragmento de un texto de un soldado de la guerra de trincheras de 1914-1918).

La responsabilidad del estado frente a las violaciones en tiempos de dictadura o de conflicto armado: romper el continum de la violencia
Reflexiones a través de los ejemplos de la dictadura en chile y el conflicto armado de la ex yugoslavia

Emile Ouédraogo[a] & A. Giselle Toledo Vera[b]
[a] Doctorando en Derecho Internacional,
Instituto de Altos Estudios Internacionales y del Desarrollo-Ginebra
[b] Abogada de Ginebra, doctorando en Derecho Constitucional,
Universidad de Ginebra

Resumen:

En el presente artículo examinamos el papel de la violencia de género a través de la protección a las mujeres víctimas de violación por el derecho internacional de los derechos humanos y por el derecho internacional humanitario. La observación de la aplicación o no de los derechos de las mujeres para hacer frente a situaciones de una dictadura (Chile) o de un conflicto armado (ex Yugoslavia) nos permite identificar las dificultades de la integración de un análisis de género en los campos del derecho internacional y del derecho interno, tanto a nivel de la teoría del derecho y de la jurisprudencia. Las situaciones extremas estudiadas en este trabajo revelan no sólo la impunidad de los agentes del Estado (militares, policías, fuerzas paramilitares y para policiales) y civiles, autores de violación, sino también la continuidad de la violencia contra las mujeres en la sociedad pacificada. Sin una condena firme por las autoridades del estado ni más específicamente por las autoridades judiciales, la práctica de la violación se tiende a generalizar, en una sociedad en crisis. Luego, más tarde, durante el período posterior al conflicto, la susodicha práctica se perpetúa para seguir siendo finalmente parte de la vida cotidiana de las mujeres. En efecto, la violencia contra las mujeres se caracteriza no sólo por su interacción con otras formas de discriminación, por ejemplo, el racismo, sino también por su carácter continuo (continuum de la violencia) descrito varias veces en la investigación sobre género (véase los textos de Paolo Tabet en este volumen). En Chile, el lugar político y social asignado a las mujeres durante la dictadura fue concebido en relación con la sumisión de estas últimas a los hombres. Cualquier expresión de la igualdad de género fue estigmatizada

como políticamente peligroso y culturalmente nefasta. En la ex Yugoslavia, la aplicación de una política de depuración étnica ha sido mencionada más frecuentemente. Estos dos tipos de argumentos, vistos desde la perspectiva de género, se unen en torno a una ideología compartida sobre el lugar de la mujer en la sociedad, su rol en la filiación de "sangre" (familia) y en la lealtad a la "patria" o, en el caso de la ex Yugoslavia, su rol en la inscripción de un individuo dentro de un grupo étnico. Así, en las situaciones que nos preocupan, como las sociedades tradicionales, los hombres se convierten en los amos de la pureza cultural y étnica a través del control que tienen sobre la sexualidad y la reproducción femenina (véase el informe de Radhika Coomaraswamy, Prácticas culturales dentro de la familia que entrañan violencia contra la mujer, E/CN.4/2002/83, § 28). En el artículo presente, formulamos propuestas dentro del estricto ámbito de la protección de los derechos fundamentales con el fin de realizar un debate interdisciplinario sobre la epistemología de la continuidad / discontinuidad de la violencia, con la intención que la violación ya no puede quedar fuera del alcance de la responsabilidad del Estado y permanecer no reconocida, impune y sin reparación. Las situaciones en cuestión plantean imperativos de dignidad y de justicia. Ellas nos inspiran a romper con el continuo de la violencia.

PALABRAS CLAVE:
Derecho internacional de los derechos humanos, derecho internacional humanitario, derecho nacional, violación, tortura, género, impunidad, justicia, dignidad, transición, dictadura, conflictos armados

"Cuando ya nos creíamos libres de brujos, nuestra cultura parece regida por un conjuro mágico no nombrar para que no exista."[1]. María Elena Walsh

[1] María Elena WALSH, Desventuras en el País Jardín-de-Infantes, *Clarín*, 16 de agosto 1979.

Introducción

Es comúnmente aceptado que la prevalencia de las violaciones y las violencias sexuales contra las mujeres es alta y que es importante que los Estados den una respuesta a estos fenómenos[2]. Por otra parte, en las sociedades conociendo un episodio de violencia política o de conflicto armado, «las mujeres se convierten en campos de batalla simbólicas, es decir, un lugar donde protegemos las fronteras culturales y donde hacemos la guerra. Sin embargo ellas no siempre participan en la construcción de la paz.»[3] Este argumento extremo de la violencia sufrida por las mujeres durante estos periodos de violencia generalizada sigue siendo válida, a pesar de que el uso de la violación como acto de tortura o como arma de guerra está claramente condenada tanto por el derecho internacional de los derechos humanos como por el derecho internacional humanitario; este último lo erige al estatus de crimen contra la humanidad. Más preocupante aún es el hecho de que las investigaciones interdisciplinarias concuerdan de indicar que las violaciones y la violencia contra las mujeres no cesan con el fin de la política del terror ni del conflicto armado, sino que al contrario, después de tales conflicto, las mujeres enfrentan ciertos ataques que sufrieron durante los períodos en causa, además, se agregan nuevas formas de violencia[4].

En el presente trabajo, a la luz del derecho internacional de los derechos humanos y del derecho internacional humanitario, nos interrogamos sobre el rol de la violación como una expresión de violencia de género en tiempo de dictadura o de conflicto armado. Para hacerlo, utilizamos el marco conceptual del continuo de la violencia

---

2 Desde un punto de vista de la salud, véase el informe de la Organización Mundial de la Salud (OMS), Estudio multipaís de la OMS sobre salud de la mujer y violencia doméstica: primeros resultados sobre prevalencia, eventos relativos a la salud y respuestas de las mujeres a dicha violencia, Suiza (OMS) 2005.

3 Yakin Ertürk, Integración de los derechos humanos de la mujer y la perspectiva de género: la violencia contra la mujer - Hacia una aplicación efectiva de las normas internacionales para poner fin a la violencia contra la mujer, Informe de la Relatora Especial sobre la violencia contra la mujer, sus causas y consecuencias, Yakin Ertürk (2003), E/CN.4/2004/66, § 37.

4 Véase entre otros Donna Pankhurst, «Introduction: Gendered War and Peace», *in* D. Pankhurst (éd.), Gendered Peace: Women's Struggles for Post-War Justice and Reconciliation, London (Routledge/UNRISD) 2008, p. 1-30.

contra las mujeres y el enfoque «intersectorial»[5] para entender los problemas y los impactos sociales de la utilización sistemática de la violación de los funcionarios del Estado o por personas privadas que actúan con total impunidad. Las preguntas de investigación que se abordan son las siguientes: 1) ¿Qué representación de la mujer traduce este comportamiento? ¿La integración de la perspectiva de género transforma la comprensión de dichas acciones (reconocimiento de los hechos, normas, acciones)? 2)¿Por qué en tiempos de paz o de post-conflicto, el Estado no asume su plena responsabilidad condenando esos actos, reconociendo y restituyendo a las mujeres sus derechos a la plena autonomía sexual?

Desde un punto de vista epistemológico y metodológico, nos centramos en dos casos concretos: la dictadura chilena y el conflicto armado de la ex Yugoslavia. Estos dos casos son situaciones extremas que permiten discernir con mayor facilidad los problemas generales de la sociedad, que a menudo permanecen ocultos o negados en los períodos de transición, o incluso en la vida cotidiana. A través de las enseñanzas que nos ofrecen, nos permiten tomar distancia con un cotidiano fundado en la evidencia que a veces resultan engañosa. Por lo tanto, exigen una transformación del conocimiento, del derecho y las prácticas actuales. Nuestro objetivo es nombrar con el fin de poner término al continuo de la violencia.

I. El caso de Chile

En Chile, la primera queja penal por actos de violencia sexual como una forma de tortura o tratos crueles, inhumanos y degradantes perpetrados durante la dictadura de Augusto Pinochet, ha sido depositada sólo en diciembre de 2010. La señora Patricia Herrera, militante socialista y joven universitaria de 19 años en el momento de su detención, tuvo el coraje de romper el tabú. Su acción fue motivada por la necesidad de poner en evidencia el carácter sistemático de las violencias sexuales infligida a los presos políticos, bajo la dictadura. Dos meses después de la introducción de esta

[5] Teniendo en cuenta su interacción con otras formas de discriminación.

emblemática acción legal, cuatro otros querellantes recurrieron a la justicia chilena. Esta deberá ahora decidir sobre las obligaciones del Estado con respecto a estas mujeres, y especialmente sobre el deber de investigar, sancionar y desagraviar los delitos sexuales realizados durante los años 1973 a 1990[6].

1) La situación de las mujeres en Chile durante la dictadura (1973-1990)

En respuesta al golpe de Estado del 11 de septiembre de 1973, la organización de las Naciones Unidas[7] se preocupó muy rápidamente de la situación de los derechos humanos en Chile[8] con una especificidad que no se encuentra en los métodos de trabajo de los organismos regionales de protección de los derechos humanos: la situación de las mujeres y menores de edad ha sido objeto de una

---

6 Corporación Humana – Centro Regional de Derechos Humanos y de Justicia de Género, Primera querella por violencia sexual como tortura sufrida por mujer en dictadura, interpone Corporación Humanas, 7 de diciembre de 2010: http://www.humanas.cl/?=2987; Centro de derechos humanos de la universidad diego portales, Informe anual sobre derechos humanos en Chile 2011, Santiago de Chile (Ed. Universidad Diego Protales), 2011, p. 35 ; Edición electrónica *La Nación*, Presentan primera querella por violación en dictadura, 7 de diciembre de 2010:http://www.lanacion.cl/presentan-primera-querella-por-violacion-en-dictadura/noticias/2010-12-07/164149.html

7 En adelante: ONU.

8 A nivel universal, la primera resolución de un órgano de la ONU, expresando su preocupación por las violaciones de los derechos humanos en Chile, es la del Consejo Económico y Social del 17 de mayo de 1974 (resolución 1873 (LVI)), luego vienen las de la Conferencia Internacional del Trabajo del 24 de junio de 1974 (resolución X, Boletín Oficial, vol. LVII No. 1, 1974, p. 41) y de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías del 21 de agosto de 1974 (Resolución 8 (XXVII)). Por último, la Asamblea General de las Naciones Unidas adoptará el 06 de noviembre 1974, una resolución titulada "Protección de los derechos humanos en Chile" (resolución 3219 (XXIV). A partir de esa fecha hasta el 15 de diciembre de 1989, dicha asamblea adoptará todos los años una resolución sobre los derechos humanos en Chile. Cabe señalar que las primeras reacciones frente a las violaciones de los derechos humanos en Chile se expresaron a nivel regional, véase en particular el informe de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, Estudio de los informes de violaciones de derechos humanos en Chile: Resultado de la observación «in loco» practicada en la República de Chile del 22 julio al 2 de agosto de 1974», OEA/Ser. L/V/II.34, Doc. 21, 25 de octubre de 1974.

atención especial[9], así, desde el primer informe de las Naciones Unidas, del 30 de agosto de 1975[10], el papel asignado a las mujeres en la «nueva sociedad chilena» ha sido cuestionado[11]. Los expertos hicieron hincapié en la difusión de una visión tradicional del lugar de la mujer en la sociedad, por la junta militar; el rol político de las mujeres que consiste esencialmente en servir a la familia y procrear[12]. El carácter ordinario de la violación y la violencia sexual contra las mujeres reclusas también se resaltó ya en 1975[13]. En algunos casos, estos actos fueron cometidos con tal intensidad que provocaron la muerte de las víctimas que las sufrieron. Actos de una inconcebible perversidad fueron denunciados: particularmente violaciones por autores múltiples, violación en presencia de los familiares de las mu-

---

9 El año 1975 no sólo fue proclamado el Año Internacional de la Mujer por las Naciones Unidas, pero también se convocó la primera Conferencia Mundial sobre la Condición Jurídica y Social de la Mujer en México. Dicha conferencia adoptó una resolución pidiendo al Grupo de Trabajo ad hoc encargado de investigar la situación de los derechos humanos en Chile que preste especial atención a la situación de las mujeres y de los niños en el cumplimiento de su mandato (Resolución 34, adoptada el 2 de julio de 1975). Esta solicitud fue acogida por el Grupo de Trabajo.

10 Grupo de Trabajo ad hoc establecido en virtud de la resolución 8 (XXXI) de la Comisión de Derechos Humanos para investigar la situación actual de los derechos humanos en Chile, Informe preliminar, A/10285, 7 octubre 1975. Para un análisis sobre el establecimiento de un grupo especial de trabajo para investigar la situación de los derechos humanos en Chile, véase Jean-Bernard Marie, La situation des Droits de l'homme au Chili: enquête de la Commission des droits de l'homme des Nations Unies, *in Annuaire français de droit international*, vol. 22, 1976, p. 305-335.

11 Grupo de Trabajo ad hoc establecido en virtud de la resolución 8 (XXXI) de la Comisión de Derechos Humanos para investigar la situación actual de los derechos humanos en Chile, *op. cit.*, nota 10, § 197 à 201.

12 Grupo de Trabajo ad hoc establecido en virtud de la resolución 8 (XXXI) de la Comisión de Derechos Humanos para investigar la situación actual de los derechos humanos en Chile, *op. cit.*, nota 10, § 197. En dicho párrafo, los expertos citan la Sección 9 de la parte tercera de la "Declaración de Principios del Gobierno de Chile", la cual dice:"En la familia, la mujer se realza en toda la grandeza de su misión, que la convierte en la roca espiritual de la Patria. De ella sale también la juventud, que hoy más que nunca debe incorporar su generosidad al idealismo a la tarea de Chile." Los expertos mencionan también la restricción drástica de los ingresos de las mujeres candidatas en la Facultad de Medicina de la Universidad Católica de Santiago, basada en particular sobre el motivo que dichas candidatas tenían otros objetivos que lograr, tales como el matrimonio o la cría de los niños, § 201.

13 Grupo de Trabajo ad hoc establecido en virtud de la resolución 8 (XXXI) de la Comisión de Derechos Humanos para investigar la situación actual de los derechos humanos en Chile, *op. cit.*, nota 10, § 193 y 205.

jeres detenidas, incesto forzado, violaciones perpetradas por perros, entrenados para llevar a cabo tales actos de barbarie[14].

Por último, los expertos dedujeron de modo irrefutable que las medidas adoptadas por el Gobierno conducían a la dislocación de la unidad familiar que se materializaba en particular por un desarrollo creciente de la prostitución que reviste formas diversas y visibles[15].

A lo largo de los años, se hizo indiscutible que el gobierno militar había instaurado deliberadamente una política de uso generalizado de la tortura; teniendo presente en particular las formas de torturas sexuales en cuanto a las mujeres. Las Naciones Unidas reconocieron el carácter constante y flagrante de las violaciones de los derechos humanos en Chile y la práctica institucionalizada de la tortura y otras formas de penas o tratamientos crueles, inhumanos o degradantes desde 1975[16].

En su informe sobre la situación de los derechos humanos en Chile de 1985, la Comisión interamericana de los derechos humanos, por su parte, ha concluido que la práctica de la tortura fue y es una política deliberada por el gobierno chileno, ejecutada durante todo el período que se inició desde el 11 de septiembre de 1973[17].

---

14 Véase entre otros, Grupo de Trabajo ad hoc establecido en virtud de la resolución 8 (XXXI) de la Comisión de Derechos Humanos para investigar la situación actual de los derechos humanos en Chile, *op. cit.*, nota 10, § 193 y 205; Informe, E/CN.4/1188, 4 febrero 1976, § 132; Informe, A/31/253, 8 octubre 1976, § 315.

15 Grupo de Trabajo ad hoc establecido en virtud de la resolución 8 (XXXI) de la Comisión de Derechos Humanos para investigar la situación actual de los derechos humanos en Chile, Informe, E/CN.4/1188, 4 febrero 1976, § 159; Informe, E/CN.4/1221, 10 febrero 1977, § 262; Informe, A/32/227, 29 septiembre 1977, § 137 à 160.

16 Véase entre otros la Resolución 3448 (XXX) de la Asamblea General de las Naciones Unidas del 9 de diciembre de 1975.

17 Comisión Interamericana de Derechos Humanos, Informe sobre la Situación de los Derechos Humanos en Chile (1985), OEA/Ser.L/V/II.77.rev.1, Capítulo IV Derecho a la integridad personal, § 95 ("[...] la tortura ha sido y es una política deliberada del Gobierno de Chile ejecutada durante todo el período que se inicia el 11 de septiembre de 1973.").

Dado este clima general de ilegalidad, de miedo y de impunidad[18], los graves delitos cometidos por agentes del régimen militar (incluyendo policías, militares, guardias) sobre la población civil no se informaron. Esto incluye la violación.

La promulgación del Decreto de la Ley de Amnistía 2191 del 18 de abril de 1978, cuyo ámbito de aplicación incluye una gama muy amplia de delitos - incorporando infracciones de derecho común, como la violación - cometidos entre el 11 de septiembre de 1973 y el 10 de marzo 1978[19], sólo aumentó el aura de impunidad que ha rodeado a la policía. La indefensión de la población civil frente a los actos de estos agentes y, en particular de los militares se expresa claramente en el siguiente testimonio: "Aprovechándose de su poder, actuaban peor que animales, se les notaba una rabia que ahora pienso que andaban drogados. No respetaban ni edad ni la propiedad privada, varias veces nos allanaron, poniéndonos a todos en fila o contra la muralla: niños, mujeres y adultos. ELLO ERAN LOS QUE MANDABAN."[20]

2). El régimen jurídico de la violación como un hecho imputable al Estado y como acto individual.

a.-La violación como un acto de tortura

Aunque la violación no está específicamente prohibida en ningún tratado sobre los derechos humanos, su condena está im-

[18] Los tribunales han conocido más de 5000 recursos de amparo entre los años 1973 y 1979, de los cuales cuatro fueron acogidos y uno de ellos no se ha cumplido, Félix Ermacora, Informe del Experto encargado de examinar la cuestión de la suerte de las personas desaparecidas o cuyo paradero se desconoce en Chile, de conformidad con la resolución 11 (XXXV) de la Comisión de Derechos Humanos (1979), A/34/583/Add.1, § 160. Véase también, Grupo de Trabajo ad hoc establecido en virtud de la resolución 8 (XXXI) de la Comisión de Derechos Humanos para investigar la situación actual de los derechos humanos en Chile, Informe, A/31/253, 8 octubre 1976, § 373 a 406; Informe, E/CN.4/1221, 10 febrero 1977, § 76 a 84 y 274; Informe, A/33/331, 25 octubre 1978, § 182-212, especialmente § 212.

[19] Grupo de Trabajo ad hoc establecido en virtud de la resolución 8 (XXXI) de la Comisión de Derechos Humanos para investigar la situación actual de los derechos humanos en Chile, Informe, A/33/331, 25 octubre 1978, § 258, 275 y 299.

[20] Mario Garcés, Alejandra López, y M. Angélica Rodríguez (Eds.), Memorias de la dictadura en La Legua, Santiago de Chile (Red de Organizaciones Sociales de La Legua y ECO), 2001, p. 30.

plícita en las disposiciones de los convenios internacionales que garantizan la integridad física, especialmente en el artículo 7 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos[21]. Por otra parte, es ampliamente reconocido que la violación es un acto de tortura cuando es cometida por un funcionario público o por su instigación, o con su consentimiento expreso o tácito[22].

El Estado es responsable por las acciones de todos sus agentes, independientemente de sus niveles jerárquicos[23]. Basta con que estas personas hayan actuado a titulo oficial, mismo si han sobrepasado sus competencias o que estén actuando en violación de su derecho nacional[24]. En otras palabras, cualquier uso del poder público —incluso cuando la persona que reclama tal autoridad está actuando fuera de su jurisdicción o que sus acciones son ilegales — es responsabilidad del Estado. En realidad, si este no era el caso, la protección de los derechos humanos sería puramente ilusoria[25].

Por otra parte, la responsabilidad del Estado se ha comprometido también cuando los poderes públicos recurren a los servicios de las bandas privadas, de los grupos paramilitares para infligir dolor o sufrimientos agudos a una persona con la intención y, en particular con el objetivo de intimidarla o coaccionarla o por otro motivo fundado sobre una forma de discriminación cualquiera que sea[26].

Con respecto a la tortura sexual en contra las mujeres, el Relator Especial sobre la tortura y otros tratos o penas, crueles, inhumanos o degradantes, Manfred Nowak no sólo ha subrayado la necesidad de considerar la tortura como un proceso con el fin de

---

21 Véase entre otros TRIBUNAL PENAL INTERNACIONAL PARA LA EX YUGOSLAVIA, Caso Le Procureur c/ Anto Furundzija, n° IT-95-17/1-T, sentencia del 10 de diciembre de 1998, § 174 à 186.

22 Manfred NOWAK, Informe del Relator Especial sobre la tortura y otros tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes, Manfred Nowak (2008), A/HCR/7/3, § 34.

23 Haritini DIPLA, La responsabilité de l'Etat pour violation des droits de l'homme - Problèmes d'imputation, Paris (Ed. A. Pedone), 1994, p. 30.

24 CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS, Caso Velásquez Rodríguez Vs. Honduras, Fondo. Sentencia de 29 de julio de 1988, Serie C No. 4, § 170; Haritini DIPLA, *op. cit.*, nota 23, p. 38.

25 CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS, *op. cit.*, nota 24, § 171 y 172.

26 Véase el artículo 1.1 de la Convención de las Naciones Unidas contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes; Peter KOOIJMANS, La tortura y otros tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes - Informe del Relator Especial, Sr. E. Kooijmans, del 19 de febrero de 1986, E/CN.4/1986/15, § 38.

abordarlo teniendo en cuenta el género, pero también destacó de manera brillante la destructividad de la violación. Señala en esta materia que: «Debido al estigma que acompaña la violencia sexual, los torturadores oficiales deliberadamente se sirven de la violación para humillar y castigar a las víctimas, pero también para destruir familias y comunidades enteras. Esto queda claro especialmente cuando los funcionarios públicos obligan a los familiares a violar a sus parientes de sexo femenino o a ser testigos cuando ellas son violadas. La resolución Akayesu, en que el Tribunal Penal Internacional para Rwanda admitió que la violación es una forma de genocidio como cualquier otro acto cometido con la intención específica de destruir a un grupo determinado, constituye un reconocimiento notable del potencial destructivo de la violación. El Tribunal Penal Internacional para Rwanda puso muy en claro que esas violaciones dieron lugar a la destrucción física y psicológica de las mujeres tutsi, sus familias y sus comunidades»[27].

En cuanto a la definición de violación y las reglas de prueba y de procedimiento correspondientes, Manfred Nowak recomienda basarse en la jurisprudencia del derecho penal internacional[28]. Lo que la Corte europea hizo en su sentencia *MC c. Bulgaria* del 4 de diciembre de 2003. Afirma, en esta decisión judicial que: «En el derecho penal internacional, fue admitido recientemente que la fuerza no es un elemento constitutivo de la violación y que el hecho de sacar provecho de las circunstancias coercitivas para llevar a cabo actos sexuales es también castigado. El Tribunal Penal Internacional para la ex Yugoslavia declaró que en el derecho penal internacional la penetración sexual sin consentimiento de la víctima constituye una violación y que el consentimiento debe ser dado de manera voluntaria, en el ejercicio del libre arbitrio de la persona, considerando según las circunstancias [...]. Si esta definición se refiere al contexto particular de la violación cometidas sobre una población en el cuadro de un conflicto armado, no refleja menos una tendencia universal al considerar la ausencia de consentimiento como el elemen-

[27] Manfred NOWAK, *op. cit.*, nota 22, § 36.

[28] *Ibidem.*

to constitutivo esencial de la violación y de violencias sexuales»[29]. Manfred Nowak señala también que en una situación *de facto* de impotencia el consentimiento de la víctima no puede jamás ser deducido. Así, en las situaciones donde el autor controla totalmente la víctima, la cuestión del consentimiento deja de ponerse. La capacidad de dar un libre consentimiento puede ser aniquilado por el uso de la fuerza, de la amenaza o de la coacción o incluso a favor de un entorno coercitivo[30].

El régimen militar ha negado las violaciones graves y sistemáticas de los derechos humanos de las cuales era responsable. Al contrario, ha continuado afirmando que ha cumplido con sus obligaciones internacionales en este tema.[31] Desde el punto de vista formal, Chile debía cumplir con las obligaciones emanadas en la Declaración americana de los derechos y deberes del Hombre de 1948, así como el Pacto Internacional relativo a los derechos civiles y políticos, ratificado por este país el 10 de febrero de 1972 y que entró en vigor el 23 de marzo de 1976.

Sin embargo, en los hechos, el establecimiento de una política institucionalizada de la tortura con un uso sistemático de la violación ha sido ampliamente establecido por los organismos de protección de los derechos del hombre. Esta práctica se acompañaba de una visión política estereotipada de los roles de género. La mujer tenía que ser madre y, por este hecho, participar plenamente en la construcción de la «nueva sociedad». La mujer opositora política o miembro de la familia de un opositor político, o simplemente amiga de esté, debía ser relegada al nivel de animal. ¿Con qué propósito? Mediante la identificación de las mujeres sólo a través de sus funciones reproductivas y que eran de esta manera la «roca espiritual de la Patria», el régimen militar ligaba inevitablemente afiliación y patria. Esta propuesta no es inocente. Basta para convencerse citar con Pierre Legendre un fragmento del Digest, 1.1.2: «Así de la mis-

---

29 Tribunal Europeo de Derechos Humanos, Caso M.C. *v.* Bulgaria, sentencia del 4 de diciembre 2003 (n° 39272/98), § 163 (traducción libre de los autores).

30 Manfred Nowak, *op. cit.*, nota 22, § 63.

31 Véase los numerosos informes de la ONU y los Comisión Interamericana de Derechos Humanos citados en las notas anteriores.

ma manera que la obligación conllevada en el vínculo a Dios: debemos obedecer a los padres y a la patria» El autor antes mencionado continúa: «Es decir, bajo la propuesta ingenua de una equivalencia de los padres y de la patria, la obediencia social se pone en la categoría de lo que es debido en virtud de la filiación de sangre y en la misma relación con respecto al fundamento divino de la legalidad."[32]. Con el fin de poder «legítimamente poseer el ser humano hasta la sangre»[33], el régimen militar debe ocultar el rol de la mujer como fuente de filiación y de transmisión. Por lo tanto, a los ojos del régimen, las mujeres que transmiten otro ideal de convivencia y un proyecto de emancipación son principalmente las mujeres presas políticas – víctimas de abusos sexuales, a veces con una perversidad y una barbarie inimaginable – y, de manera más general, cualquier mujer que no se somete a la dominación masculina.

B.- La violación como un hecho personal cometido por agentes de la dictadura o por personas o grupos de personas que actúan con la autorización o el consentimiento de este último[34]

La violencia sexual contra las mujeres no se manifestaba sólo en contra de las presas políticas o de las mujeres teniendo un detenido cercano, cada una podría sufrir algún día el comportamiento brutal de un hombre, quien teniendo por su profesión o su situación un poco de poder, sino que actúa a título privado. En tal caso, en general se reconoce en el derecho internacional como «actos privados de brutalidad inclusive las posibles proclividades sádicas de determinados oficiales de la seguridad- no debe estar implícita la responsabilidad del Estado, pues de ordinario se trataría de delitos de derecho común con arreglo a la ley nacional.»[35] Sin embargo, la pasividad del Estado frente a tales actos puede comprometer su responsabilidad. Efectiva-

---

32 Pierre Legendre, Leçon IV – L'inestimable objet de la transmission: Etude sur le principe généalogique en Occident, Paris (Fayard), nouvelle édition, 2004, p. 114 (traducción libre de los autores).

33 *Ibid.*

34 A modo de ejemplo, podemos mencionar a las personas privadas a sueldo del régimen militare, a los parapolicías, etc.

35 Peter Kooijmans, *op. cit.*, nota 26.

mente, este tiene el deber de prevenir y perseguir las violaciones de los derechos humanos cometidos por particulares[36].

En Chile, la pasividad del Estado frente de los crímenes cometidos por sus funcionarios fue notoria. A pesar de las declaraciones de principios y de algunos casos aislados de sanciones, las fuerzas oficiales del orden y *de facto* gozaban de una impunidad total.

También, la parálisis del poder judicial chileno durante la dictadura fue reconocida ampliamente. Desde 1976, los expertos internacionales, señalaron que la junta gubernamental tenía medios poderosos para influir o intimidar a los magistrados de todos los rangos. Al mismo tiempo, la policía estatal aparentemente continuaba de tener poderes ilimitados[37]

Por consiguiente, a causa de estas deficiencias, la responsabilidad del Estado chileno también se ha comprometido debido a su inacción frente a la violencia evidente habiendo sido empleada por sus agentes a título privado.

3) El reconocimiento legal de las «víctimas de la dictadura» de 1990 al 2012: la continuidad de la violencia

Hoy en día en Chile, el círculo de las personas legalmente reconocidas como víctimas de violaciones graves de los derechos humanos es extremadamente restringido.

Inicialmente, sólo los casos que conciernen a personas desaparecidas, ejecutadas o muertas bajo la tortura podían ser investigado por la Comisión de la Verdad y Reconciliación, creada

---

[36] Corte Interamericana de Derechos Humanos, *op. cit.*, nota 24, §173; Haritini Dipla, *op. cit.*, nota 23, p. 65; Luigi Condorelli, L'imputation à l'État d'un fait internationalement illicite: solutions classiques et nouvelles tendances, *Recueil des cours de l'Académie de Droit international de La Haye (RCADI)*, 1984-VI, tome 189, p. 153.

[37] Grupo de trabajo ad hoc establecido en virtud de la resolución 8 (xxxi) de la comisión de Derechos Humanos para investigar la situación actual de los derechos humanos en Chile, op. cit. (1976), nota 15, § 203.

por Decreto Supremo Nº 355 del 25 de abril en 1990[38]. En 1992, la Ley 19.123, que permite otorgar indemnización a las víctimas de la dictadura, utiliza el mismo ámbito de aplicación personal[39]. En 1997, lo mismo ocurre en la aplicación del Decreto Nº 1005[40].

Habrá que esperar hasta el 2003 para que las personas que hayan sufrido una privación de libertad o torturas por razones políticas sean reconocidas como víctimas de la dictadura, por una ley nacional, permitiendo por fin la investigación[41].

---

38 Decreto supremo n° 355, 25 abril 1990. El artículo 1 de dicho decreto dice:
"Artículo 1 Créase una Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación que tendrá como objeto contribuir al esclarecimiento global de la verdad sobre las más graves violaciones a los derechos humanos cometidas en los últimos años, sea en el país o en el extranjero, si estas últimas tienen relación con el Estado de Chile o con la vida política nacional, con el fin de colaborar a la reconciliación de todos los chilenos y sin perjuicio de los procedimientos judiciales a que puedan dar lugar tales hechos.
Para estos efectos se entenderá por graves violaciones las situaciones de detenidos desaparecidos, ejecutados y torturados con resultado de muerte, en que aparezca comprometida la responsabilidad moral del Estado por actos de sus agentes o de personas a su servicio, como asimismo los secuestros y los atentados contra la vida de personas cometidos por particulares bajo pretextos políticos."

39 Ley 19.123, 1992.
"Artículo 17.- Establéese una pensión mensual de reparación en beneficio de los familiares de las víctimas de violaciones a los derechos humanos o de la violencia política, que se individualizan en el Volumen Segundo del Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación y de las que se reconozcan en tal calidad por la Corporación Nacional de Reparación y Reconciliación, conforme a lo dispuesto en los artículos 2°, N° 4, y 8°, N° 2. [...]
Artículo 6°.- Se declara que la ubicación de las personas detenidas desaparecidas, como igualmente la de los cuerpos de las personas ejecutadas y las circunstancias de dicha desaparición o muerte, constituyen un derecho inalienable de los familiares de las víctimas y de la sociedad chilena."

40 Decreto 1005, 1997.
"Artículo 1° El Ministerio del Interior, a través de la unidad que se organizará al efecto en su Secretaría [...] prestará la asistencia social y legal que requieran a los familiares de la víctimas a que se refiere el artículo 18 de la Ley N° 19.123, tanto para acceder a los beneficios que ella establece como para hacer efectivo el derecho que reconoce su artículo 6"

41 Decreto 1040, 2003.
"Considerando: [...] Que, cualquier intento de solución del problema de los derechos humanos en Chile obliga a dar una mirada global a las violaciones de los derechos esenciales de la persona humana [...]
Artículo Primero: Créase [...] una Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura [...] que tendrá por objeto exclusivo determinar [...] quiénes son las personas que sufrieron privación de libertad y torturas por razones políticas, por actos de agentes del Estado o de personas a su servicios [...].
No será objeto de calificación la situación de las personas privadas de libertad en manifestaciones públicas, que fueron puestas a disposición de los tribunales de policía local o de algún tribunal del crimen por delitos comunes y luego condenadas por estos delitos."

La ley 20.4055, que crea el Instituto Nacional de Derechos Humanos, no consagra ningún progreso para las mujeres víctimas de abusos sexuales desde este punto de vista[42]. Constatamos no obstante que el gobierno de Chile ha otorgado indemnización a las personas habiendo sido despedidas por razones políticas.

Este rechazo del Estado de asumir la plena responsabilidad y de investigar todas las violaciones de los derechos humanos fomenta no solo la impunidad, sino también constituye un acto extremadamente violento para aquellos que sobrevivieron a los crímenes de la dictadura. Esta actitud de las autoridades perpetúa la violación de los derechos fundamentales de las mujeres afectadas y participa al continuum de la violencia en la sociedad chilena post-dictadura. En efecto, como ha señalado la Relatora Especial sobre la cuestión de violencia contra la mujer, con inclusión de sus causas y consecuencias, Sra. Radhika Coomaraswamy: «[...] No es raro que se practique la violación como instrumento de tortura. La pasividad del Estado en este tipo de situación es uno de los factores más importantes que hacen posible su continuidad. De hecho, en los tiempos modernos el Estado ha llegado a ser la palestra donde se dirime un conflicto: por una parte, su acción puede basarse en leyes y prácticas contrarias a los intereses de la mujer, pero, por otra, el Estado puede ser un instrumento importantísimo para transformar determinadas prácticas legislativas, administrativas y judiciales que den a la mujer la posibilidad de reivindicar sus derechos. La pasividad del Estado puede ser motivo de una mayor violencia contra la mujer, mientras que su intervención activa puede en

---

42 Ley 20.4055, 2009.
"Normas transitorias Artículo 3°.
- El Presidente de la República establecerá una Comisión Asesora para la calificación de Detenidos Desaparecidos, Ejecutados Políticos y Víctimas de Prisión Política y Tortura, en adelante "la Comisión", cuyo objeto exclusivo será calificar, de acuerdo a los antecedentes que se presenten y para el solo efecto de esta ley, a las siguientes personas:
a) Aquellas que, en el período comprendido entre el 11 de septiembre de 1973 y el 10 de marzo de 1990, hubiesen sufrido privación de libertad y, o torturas por razones políticas. En ningún caso la Comisión podrá calificar la situación de personas privadas de libertad en manifestaciones públicas, que fueron puestas a disposición de los tribunales de policía local o de algún tribunal del crimen por delitos comunes y luego condenadas por estos delitos. [...]."

realidad servir de catalizador para reformar las relaciones de poder dentro de la sociedad."[43].

Por otra parte, la Corte interamericana de Derechos Humanos, precisó sobre el tema del derecho a la verdad, de quienes son titulares las víctimas de violaciones graves de los derechos humanos tales como las mujeres víctimas de abuso sexual, que: «[...] la "verdad histórica" contenida en los informes de las citadas Comisiones no puede sustituir la obligación del Estado de lograr la verdad a través de los procesos judiciales. En tal sentido, los artículos 1.1, 8 y 25 de la Convención protegen la verdad en su conjunto, por lo que Chile tiene el deber de investigar judicialmente los hechos referentes a la muerte del señor Almonacid Arellano, atribuir responsabilidades y sancionar a todos quienes resulten partícipes.»[44].

Mutatis mutandis, este razonamiento puede aplicarse a todas las mujeres que sufrieron abuso sexual durante la dictadura militar en Chile.

En cuanto a más específicamente la inclusión de género, investigar y sancionar las violaciones cometidas durante la dictadura permitiría restaurar y afirmar la autonomía sexual[45] de las mujeres en el seno de la sociedad chilena. No actuar es volver a perpetuar una violencia de género — que sin duda encuentra su expresión la más infame en el pasado — pero que sigue siendo de una ardiente actualidad hoy en día. Es bien sabido que las mujeres continúan siendo objeto de discriminación en Chile por el simple hecho de ser mujeres.

4) Observaciones finales sobre el caso chileno

En la actualidad, ¿cuál es el nivel de conocimiento y de conciencia social de la población chilena en estos temas? En 1976,

---

43 Radhika Coomaraswamy, Informe preliminar presentado por el Relator Especial sobre la violencia contra la mujer, con inclusión de sus causas y consecuencias, Sra. Radhika Coomaraswamy, del 22 de noviembre de 1994, E/CN.4/1995/42, § 51-52.

44 Corte Interamericana de Derechos Humanos, Caso Almonacid Arellano y otros Vs. Chile, Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas, Sentencia de 26 de septiembre de 2006, serie C N° 154, § 150.

45 Véase Tribunal Europeo de Derechos Humanos, *op. cit.*, nota 29, § 165 y 166.

los expertos internacionales habían formulado las siguientes tristes constataciones: "¿Y el pueblo chileno? Es evidente que mucha gente no sabe lo que ocurre en su país. Otras personas prefieren mantener el silencio acerca de lo que pasa en Villa Gimaldi, Tres Alamos, Cuatro Alamos u otros lugares de detención y tortura cuyos nombres se inscriben ya en la lista vergonzosa en que similares centros de tortura figuran en el pasado histórico y que la conciencia colectiva de la humanidad no puede por menos que recordar. Este fenómeno de la ignorancia entre la gente más próxima se dio ya en regímenes de inspiración y métodos fascistas. De hecho, un testigo declaró ante el Grupo que probablemente en el extranjero se conocen mejor que en Chile las crueldades del régimen chileno."[46]. ¿Estas palabras del pasado siguen siendo pertinentes en materia de violencia sexual cometida contra las mujeres durante la dictadura y su continuidad en la sociedad chilena de hoy? Aunque, Chile ha hecho progresos en el ámbito de los derechos humanos, lamentablemente debemos señalar que la violencia de género sigue siendo muy fuerte en este país. Ya es hora que un pleno reconocimiento social, político y jurídico de las atrocidades vividas durante la dictadura por una multitud de mujeres politizadas o apolíticas, finalmente emerja. Esto permitiría poner término a una política que no ocultaba su «extrema aversión a cualquier forma de democracia»[47] y nos garantizaría que nunca más un juez podría encogerse de hombros y decir «¿Y qué podemos hacer?» [48]. Porque en democracia la pregunta que se impone a los jueces es «¿Qué debemos hacer para *rendir justicia*?» [49]. Para concluir no nos olvidemos que: "La violencia forma parte de un proceso his-

---

[46] Grupo de Trabajo ad hoc establecido en virtud de la resolución 8 (XXXI) de la Comisión de Derechos Humanos para investigar la situación actual de los derechos humanos en Chile, *op. cit.* (1976), nota 15, § 209.

[47] Grupo de Trabajo ad hoc establecido en virtud de la resolución 8 (XXXI) de la Comisión de Derechos Humanos para investigar la situación actual de los derechos humanos en Chile, *op. cit.* (1976), nota 15, § 212.

[48] Grupo de Trabajo ad hoc establecido en virtud de la resolución 8 (XXXI) de la Comisión de Derechos Humanos para investigar la situación actual de los derechos humanos en Chile, *op. cit.* (1976), nota 15, § 143.

[49] Sobre la finalidad última del derecho y la fórmula francesa «Rendre justice», véase Alain Papaux, Introduction à la philosophie du «droit en situation», Genève, Zurich, Bâle/Bruxelles/Paris (Ed. Schulthess/Bruylant/L.G.D.J) 2006, p. 236 y ss.

tórico y no es natural ni nace del determinismo biológico. El sistema de dominio masculino tiene raíces históricas y sus funciones y manifestaciones varían con el tiempo. Por consiguiente, la opresión de la mujer es una cuestión de política y es necesario analizar las instituciones del Estado y la sociedad, el condicionamiento y la socialización de los individuos y el carácter de la explotación económica y social." [50]

A semejanza de Chile, los crímenes sexuales también fueron cometidos a gran escala en el territorio de la ex Yugoslavia en los años 90. No obstante, a diferencia de Chile, lo abusos que sufrieron las mujeres en esta región fueron utilizados — en un contexto de conflicto armado — de «instrumento ideal» para realizar una política de «limpieza étnica».

El caso de la ex Yugoslavia

El caso de la ex Yugoslavia nos permite precisar otros aspectos del continuum de la violencia. Ilumina el caso chileno poniendo en evidencia los vínculos entre la violencia contra las mujeres y una ideología extrema de muerte y de destrucción. La ideología en cuestión ya no está más solamente habitada por la idea de la identidad «nacional» como la que existía durante la dictadura de Pinochet, sino que se basa en la identidad «étnica» y le atribuye a las mujeres un lugar y un rol especiales como instrumento de destrucción del grupo, con el fin de la «depuración étnica». Estamos por lo tanto, frente a una radicalización ideológica pasando del concepto de «seguridad nacional» al concepto de «seguridad étnica». Este caso extremo, nos permite comprender mejor la articulación entre las violencias: en la familia, en el grupo y en el estado.

1) La magnitud de la violación

Aun que los conflictos armados internacionales[51] y no internacionales[52] sean situaciones propicias para perpetrar violacio-

[50] Radhika Coomaraswamy, *op. cit.*, nota 43, § 49.

[51] En adelante: CAI.

[52] En adelante: CANI.

nes en masa contra las mujeres[53], la comunidad internacional casi se sorprendió por la magnitud de las violaciones cometidas, en la región de la ex Yugoslavia, a veces de forma sistemática, durante los diversos conflictos armados y las diversas campañas de «limpieza étnica»[54] aplicadas por los dirigentes de la época[55].

2) La violación en el Derecho Internacional Humanitario

Sin embargo, cabe señalar que el derecho internacional humanitario[56], que se aplica automáticamente cada vez que hay un conflicto armado[57], impone específicamente a los Estados la obligación de proteger a las mujeres contra la violación[58]. Esto no

---

53 Sobre la práctica de la violación, su normalización durante el conflicto armado y su impacto en la estructura familiar, véase Gay J. McDougall, Actualización del informe final presentado por la Sra. Gay J. McDougall,

Relatora Especial, La violación sistemática, la esclavitud sexual y las prácticas análogas a la esclavitud en tiempo de conflicto armado, E/CN.4/Sub.2/2000/21, 6 de junio de 2000, p. 4-8.

54 En adelante: LE. La noción de LE todavía conocida bajo el nombre de "depuración étnica", de "limpieza étnica" o "ethnic cleansing" en Inglés, no está definida en el derecho. Sin embargo, la justicia penal internacional juzgó y condenó individuos por actos de LE, en muchas decisiones. Véase entre otros, TPIY, *Le Procureur c/ Br anin*, caso n° IT-99-36, « Jugement », 1° de septiembre de 2004; TPIY, *Le Procureur c/ Kupreški et al.*, caso n° IT-95-16, « Jugement », 14 de enero de 2000. Además, según el *Dictionnaire de droit international public*, la LE significaría "*Harassments* (homicides intentionnels, tortures, viols généralisés et systématiques, et autres actes inhumains d'une extrême gravité) ou déplacements forcés visant à détruire en tout ou en partie, ou à contraindre au départ, un groupe national, ethnique, racial ou religieux en vue d'assurer l'homogénéité ethnique dans un territoire donné", J. Salomon, *Dictionnaire de droit international public*, Bruxelles (Bruylant), 2001, p. 736.

55 Véase Véronique Nahoum-Grappe, La purification ethnique et les viols systématiques. Ex-Yougoslavie 1991-1995, *in Clio*, n° 5, 1997; Tadeusz Mazowiecki, Quinto informe periódico sobre la situación de los derechos humanos en el territorio de la antigua Yugoslavia presentado por el Sr. Tadeusz Mazowiecki, Relator Especial de la Comisión de Derechos Humanos, E/CN.4/1994/47, 17 de noviembre de 1993, § 20-27.

56 En adelante: DIH.

57 TPIR, *Procureur c/ Akayesu*, « Jugement », caso n° ICTR-96-04-T, 2 de septiembre de 1998, § 636.

58 El artículo 27 (2) del IV. Convenio de Ginebra (en adelante: CG) dice: «Las mujeres serán especialmente protegidas contra todo atentado a su honor y, en particular, contra la violación, la prostitución forzada y todo atentado a su pudor"; véase también el artículo 76 (2) del Protocolo adiciónale I a los CG; para los CANI, véase además del artículo 3 común a los CG, el artículo 4 (2) (e) del Protocolo adiciónale II.

sólo está prohibido[59] sino principalmente elevado a los estatus de crímenes de guerra[60], crímenes contra la humanidad[61] e incluso de genocidio[62].

Por otra parte consta que la perpetración de violencias sexuales y más particularmente de violación, está ampliamente prohibido e incriminado por los diversos sistemas jurídicos nacionales, así como por numerosos instrumentos internacionales, que parte de la doctrina concluyó que la regla de prohibición de la violación concierne el derecho consuetudinario e incluso *jus cogens*[63]. Esta afirmación nos parece especialmente verdadera que no sólo la necesidad de erradicar la práctica de la violación está fuertemente proclamada por los Estados[64], sino también la medida en que la supresión de este fenómeno puede ser eficaz a través del trabajo de la Justicia Penal Internacional[65] .

Si bien es cierto que el derecho internacional rechaza en lo sucesivo hacerse cómplice de esta infamia hecha contra las mujeres en los conflictos armados[66], no es inútil plantearse la pregunta para saber cuál es la protección otorgada a los casos particulares de estas numerosas mujeres, víctimas de violación, cometidos por cierto, en situaciones de conflicto armado, pero cuyos autores no tienen

---

59 *Supra*, nota 58.

60 Artículo 8 letra b xxii) y letra e vi) del Estatuto de Roma de la Corte penal internacional, A/CONF.183/9, 17 de julio 1998 (en adelante: "Estatuto de la CPI").

61 Artículo 7 letra g del Estatuto de la CPI.

62 TPIR, *Procureur c/ Akayesu*, « sentence », caso n° ICTR-96-04-T, 2 de octubre de 1998.

63 Chérif Bassiouni, Crimes against Humanity in International Law, The Hague/London/Boston (Kluwer Law International) 1999, p. 348-349; D-S. Mitchell, The Prohibition of Rape in International Humanitarian Law as a norm of Jus cogens: Clarifying the Doctrine, *in Duke Journal of Comparative and International Law*, 2005, vol. 15, p. 219-257.

64 En este sentido, *ibid*; Theodor Meron, Comment, Rape As A Crime Under International Humanitarian Law, *in America Journal of International Law*, 1993, p. 425.

65 Véase, Mohammed Ayat, Quelques apports des tribunaux internationaux, ad hoc et notamment le TPIR, à la lutte contre les violences sexuelles subies par les femmes durant les génocides et les conflits armés, *in International Criminal Law Review* (2010), p. 787-827; D-S. Mitchell, *op.cit.*, nota 63, p. 219-259.

66 Según D-S. Mitchell, « *Historically, rape and other crimes of sexual violence have received little attention in international law* [...] », *ibid.*, p. 223.

absolutamente nada que ver con el contexto del conflicto, en el que operan todavía.

Esta pregunta es crucial, ya que es bueno señalar que si las violaciones en tiempos de guerra, cometidas en vínculo con el conflicto armado, expresamente son reprimido a título de violaciones del derecho internacional humanitario, lo cierto es que el derecho internacional no puede ignorar — a riesgo de ser cómplice — el sufrimiento soportado por las mujeres después de las violaciones de las cuales fueron víctimas, en circunstancias que *a priori* no tienen nada que ver directamente con la situación del conflicto.

Esta importante problemática está completamente resuelta en el derecho internacional. Efectivamente, es esencial recordar que el derecho internacional de los derechos humanos sigue siendo aplicable en tiempo de guerra y continúa rigiendo las situaciones en las que se podría pensar que el derecho internacional humanitario es inoperante[67]. Más aún, es responsabilidad del Estado, incluso en tiempos de conflicto armado, de velar por que la conservación del orden sigua siendo una importante protección contra la violencia sexista que, bajo el pretexto de la situación conflictiva, apunta contra las mujeres a causa del lugar que ellas ocupan en el tejido social y familiar[68].

Es importante añadir que en el derecho internacional positivo, la existencia de crímenes de lesa humanidad y de genocidio,

---

67 Cordula Droege, The Interplay between International Humanitarian Law and International Human Right in Situations of Army Conflicts, *in Israel Law Review*, vol. 40, 2007, p. 310-355.

68 Véase el informe con carácter excepcional de Bosnia y Herzegovina, examinado por el Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer en su 13º período de sesiones, que ilustra paradigmáticamente la intención de los ejecutantes de la práctica de depuración étnica mediante las violaciones. Según el informe, "La cifra de 25.000 [mujeres violadas] se había calculado cuidadosamente y considerado como un mínimo. [...] [Se] señaló además la necesidad de distinguir entre las violaciones que se sabía ocurrían en condiciones de guerra y desorden y las violaciones genocidas de mujeres en su país, que era una cuestión de política y se realizaba *como medio de guerra para lograr los objetivos de depuración étnica, humillar a la nación y al grupo étnico, embarazar a la mujer para recordarle el terror e impedir tanto a ella como a su familias tener una vida normal.*", Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer, Informe, A/49/38, 12 de abril de 1994, § 741; véase también, Informe, A/50/38, 31 de mayo de 1995, § 558 y 570.

a causa de la violación, no necesariamente tienen que justificar su vínculo con el conflicto para ser establecida[69].

Por último, el estatus de la norme de *jus cogens*, o al menos, la de la norma consuetudinaria que posee en lo sucesivo la prohibición de la violación, es el único que es suficiente para exigir de manera absoluta al Estado que persiga - a riesgo de involucrar su propia responsabilidad internacional - a los autores de la violación, tanto los que están relacionados con el conflicto armado, como los que han actuado al margen de este[70].

3) Observaciones finales sobre el caso de la ex Yugoslavia

El análisis de los casos de violación en el nombre de la depuración étnica en la ex Yugoslavia refuerza las conclusiones del caso chileno. Por lo tanto, el Estado tiene siempre la obligación — mismo si está ocupado por los asuntos militares debido a la guerra — de proteger la población civil, incluidas las mujeres, expuestas a la violación. Esta obligación de protección del Estado — vale la pena destacar —, obviamente, se extiende a todas las situaciones de violencia sexual aislada, cometidos por los militares, las policías, los paramilitares, y también por los civiles, aunque los autores actúen específicamente por «cuenta propia» y sin tener necesariamente una conexión o una ramificación con la situación del conflicto armado.

Respecto a lo dicho, nos perece importante reiterar que todas las violencias sexuales cometidas, hoy en día en los conflictos armados, especialmente los cometidos durante la limpieza étnica en la ex Yugoslavia, no deben quedar impunes, que estos crímenes hayan sido cometidos en relación con el conflicto o fuera de él apoyándose sobre la base de la ideología de la depuración étnica. Esta ideología engendró violencias generalizadas entre los grupos llamados «étnicos» y lamentablemente fueron las mujeres que han pagado un precio muy alto por este tipo de violencia. Frente a violaciones masivas, frente a los crímenes de lesa humanidad, es hora de poner en acción

---

69 Véase notas 60, 61 y 62.

70 *Barcelona Traction, Light Power Company, Limited, arrêt, C.I.J. Receuil 1970*, p. 32; D-S. Mitchell, *op.cit.*, nota 63, p. 229-231.

una justicia efectiva tanto durante el conflicto y el post conflicto, rompiendo así el continuum de la violencia contra la mujer.

Conclusión

En general, los delitos sexuales cometidos por agentes del Estado durante los períodos de violencia política no son perseguidos por las autoridades nacionales. Además, muy a menudo la sociedad permanece en silencio, dejando lugar a una especie de tabú sobre este fenómeno; el tiempo necesario para que las mujeres liberen su palabra es a veces más largo que el plazo legal de prescripción. Sin embargo, para poner fin a la lógica de la destrucción, implantada por una dictadura o conflicto armado, con la ayuda de la violencia sexual, el Estado no sólo debe responder de todas las violencias sexuales cometida por agentes estatales o paraestatales de la época, sino que también debe responder de la inacción de las autoridades frente a tales actos, perpetrados por personas privadas. Recordamos en este sentido que el Estado tiene el deber de prevenir y enjuiciar las violaciones de los derechos humanos cometidas por particulares, lo que no fue hecho en Chile durante el régimen militar o en el retorno de la democracia. Por el contrario, por un lado, las mujeres y sus familias que han logrado liderar una lucha organizada por el reconocimiento de sus derechos, es decir, las víctimas de tortura (incluyendo violencia sexual), la desaparición forzada, los opositores políticos, se ven a menudo negar el derecho a la verdad histórica y judicial. Por otro lado, los crímenes sexuales en el marco del derecho penal se prescriben a menudo debido al transcurso del tiempo, cuando las mujeres por fin se atreven a hablar. Sin embargo, la responsabilidad del Estado se mantiene comprometida considerando la denegación de justicia sufrida por las mujeres afectadas por la violencia sexual. Con el fin de construir un espacio común de vida social, las autoridades estatales, y en particular las instancias judiciales, ya sean nacionales o internacionales, deberían «hacer justicia».

La dictadura o el conflicto armado habiendo quebrado la sociedad en su conjunto, la reparación por parte del Estado debe incluir el reconocimiento y el respeto de todo tipo de sufrimien-

to con las características que le son propias. Las responsabilidades de todas las instituciones estatales del las fuerzas armadas al parlamento e incluso, el de la comunidad internacional en su conjunto deben ser claramente reconocidas. Este reconocimiento sólo puede lograrse mediante la acción concertada de los tres poderes del Estado (legislativo, ejecutivo y judicial). Efectivamente, los que ostentan el poder no pueden darse el lujo de ser conciliador con las atrocidades del pasado sin privar a la sociedad chilena o a los países de la ex Yugoslavia toda capacidad de construir una organización social verdaderamente democrática, organización cuyo pilar es el reconocimiento de la dignidad individual de cada uno comprendida como un fundamento del estado de derecho. En este contexto, nos parece importante que el tratamiento judicial de la violación y las violencias sexuales contra las mujeres, inscribiéndose en el continuo de la violencia en los dos casos específicos que se analizaron (dictadura y conflictos armados), sean objetos de especial atención por parte de juristas, investigadores y de la sociedad civil. En efecto, romper la continuidad de la violencia es esencial no sólo en tiempo de crisis agudas de las sociedades así como en la reconstrucción de la vida democrática cotidiana.

Luchadoras en tiempos de oscuridad: mujeres y resistencias en Colombia

Olga L. González

Este texto recoge las obras de tres mujeres colombianas que fueron silenciadas: una pintora, una jueza y una activista.

Contar su trayectoria es retrazar la lucha por el sentido, los espacios de resistencia que mujeres en tiempos de oscuridad han construido contra el orden dominante. Es una lucha tenaz, sembrada de poderosos silencios y amenazas. Es una lucha temeraria y casi siempre solitaria, porque la sociedad colombiana tiene buenos argumentos para ser apática. Este texto es un homenaje a tres mujeres que entregaron su lucha –a sabiendas de que esta es descomunal.

La obra censurada de la artista Débora Arango dará la pauta para entender cómo el patrón autoritario y excluyente se ha mantenido a lo largo de la historia de Colombia, y cómo ha sido un fermento para la violencia. Serán presentadas las luchas por el sentido de la jueza Gloria Gaona y de la dirigente Ana Fabricia Córdoba.

***

En un escrito que Hannah Arendt redacta con motivo de la recepción del premio que le da la ciudad de Hamburgo y a propósito de la aceptación de este honor, la filósofa se pronuncia sobre la relación de cada uno con el mundo, es decir con el entramado en el que se construye la vida social, económica y política. Arendt llama la atención sobre la particular pérdida que implica retirarse del mundo: "Con cada individuo que se retira, el mundo sufre una pérdida casi demostrable; lo que se pierde es ese estar en el medio específico y a menudo irremplazable que debería haberse formado entre este individuo y sus semejantes"[1]. Es el mundo quien pierde con el retiro del individuo, y esta pérdida es casi demostrable, afirma.

[1] Hanna Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, 1999, p. 14.

Este escrito recoge las obras de tres mujeres que asumieron su compromiso con el mundo. Una artista, una jueza, una luchadora. Tres mujeres colombianas en el siglo XX.

Débora Arango, la lucidez

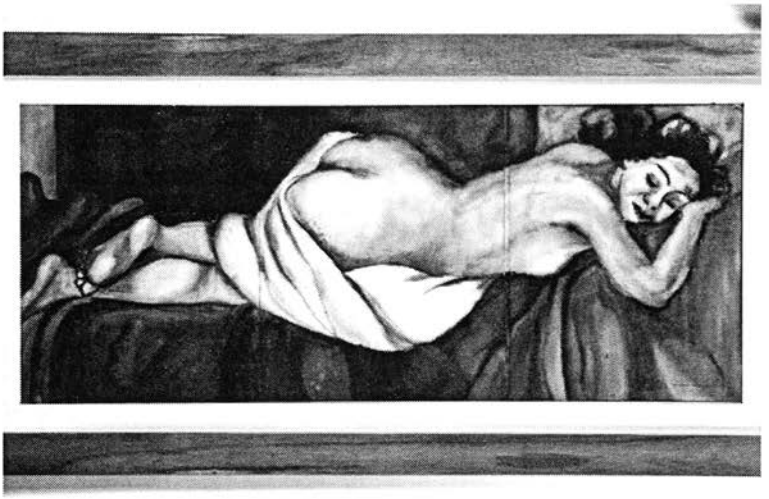
Débora Arango es reconocida hoy como una de las más importantes pintoras colombianas. Recientemente, su obra fue expuesta en el Museo de Arte Moderno de Medellín, al que donó una gran parte de sus cuadros. Aunque de buena familia de Medellín, tuvo el privilegio de tener una educación liberal. En su formación participan la observación de asuntos tan poderosos como la calavera que había encima de la mesa del pariente rico, el privilegio de ser la niña enferma de paludismo que sus tíos se peleaban por guardar, las cabalgatas a campo traviesa, y los muchos mantos y letanías de la religión católica. Medellín, Antioquia y Colombia fueron sus mundos. No viajó de joven. Mientras los pintores hombres aprendían las técnicas de pintura y de vida en Europa, a Débora Arango fue una profesora italiana del colegio María Auxiliadora la que le inculcó confianza.

Hacia los 24 años, Débora inició sus estudios en la academia de pintura del profesor Eladio Vélez; al cabo de algunos años buscó la formación de Pedro Nel Gómez, entonces comprometido con el muralismo. En la sección de mujeres (porque hombres y mujeres aprendían por separado), el maestro las instaba a dejar de pintar motivos "femeninos" y a enfrentar la figura humana.

La artista ya había transgredido varias fronteras. Las físicas (de las que son huella sus cuadros de las noches en la ciudad), sociales (que reflejan sus óleos de los braceros de Puerto Berrío) morales (sus curas levitando en el pecado), personales (la aun joven Débora había puesto una raya sobre el matrimonio, "esa cruz"), y muchas técnicas aprendidas o hurtadas a sus profesores y colegas.

No fue difícil para esta Débora apropiarse del cuerpo humano, volverlo paisaje -una de sus condiscípulas, de las mismas que se avergonzaban ante este atrevimiento, le sirvió de modelo, según cuenta la anécdota, "porque se iba para el convento".

Dos de los cuadros de la primera exposición colectiva, en el año 1939, incluían los desnudos femeninos "La amiga" y "Cantarina de la rosa". Por ellos llegó el escándalo. ¿Cómo se atrevía una mujer a pintar un desnudo femenino? Que los hombres se hubieran apropiado el cuerpo de la mujer, que lo hubieran representado según sus fantasmagorías y sus clichés, no suponía un problema. Lo insoportable, para los jerarcas de la Iglesia, para un sector de la ciudadanía, para un sector de los artistas, era que lo hiciera una mujer.



La amiga, hacia 1939

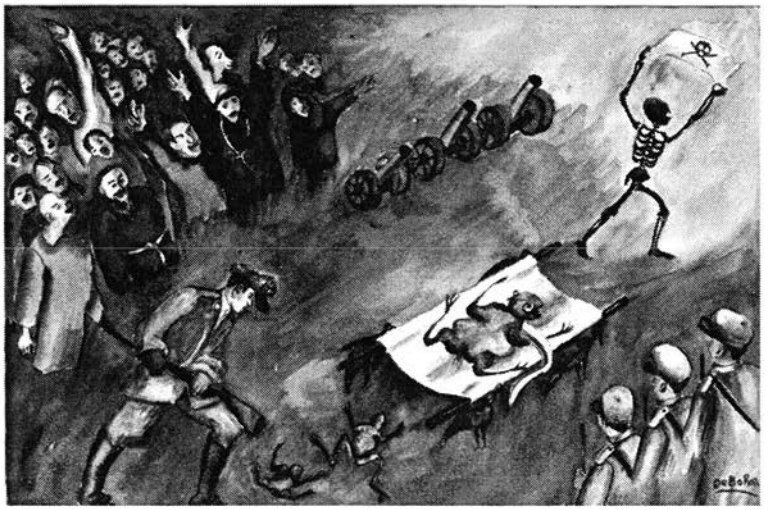
Esta transgresión, pintar el cuerpo de otra mujer, le valió la censura, la enemistad, el silenciamiento… y también una forma de reconocimiento: el año en el que obtuvo las críticas más severas logró también el primer puesto del concurso y el apoyo de un sector de los intelectuales.

A los pocos meses, el ministro de educación Jorge Eliécer Gaitán organizó una exposición con su obra en Bogotá. Como le sucedería en los siguientes 44 años, esta exhibición no duró mucho tiempo. En ese año 40, el senador Laureano Gómez los censuró desde su púlpito en el Congreso de la República e incluso, según

cuenta la leyenda, los hizo descolgar y llevar al Capitolio para ilustrar el "debate".

Un lector no familiarizado con la historia colombiana desconoce la carga de estos dos nombres. Aquél que el introductor del psicoanálisis en Colombia, José Francisco Socarrás, definía como un "resentido" ha sido uno de los principales instigadores de la violencia en Colombia en el siglo XX. Laureano Gómez, llamado "el basilisco", le legó a la vida política colombiana la intolerancia, el racismo, la homofobia, la apelación a la violencia contra el enemigo político, y una idea de la sociedad inspirada de un "orden divino" incuestionable, donde cada uno reproduce su función natural.

En su casa de Medellín, Débora lo pintaría años más tarde, cuando abandonaba la presidencia (por enfermedad, y también posiblemente porque su función como político no era construir, sino maldecir y envenenar), como un sapo con la banda tricolor, en una camilla sostenida por buitres y con un cortejo encabezado por la muerte, y donde rinden honores cañones, sapos, un grupo de varones agitados (entre ellos varios curas), militares en formación –y uno más, quizá el general, que azuza a los sapos con la culata de su fusil.



13 de junio, hacia 1953

Este cuadro –y otros varios alusivos a la vida política colombiana, donde los poderosos son criaturas infectas, patriotas, codiciosas- estuvieron ocultos durante más de veinte años. En efecto, la artista había sido censurada varias veces –ni siquiera en Madrid logró exponer más de un día del año 1955, al parecer por oposición del ídolo del falangista Laureano, el propio Franco.

Débora guardó esos seres horrendos, y otros reflejos de la sociedad excluyente de Medellín y de Colombia, en la casona donde las hermanas, además de ocuparse de su padre, administraban los arriendos de locales en Carabobo, preparaban almuerzos y dulces, vendían leche, etc. La artista ignorada no desfalleció. Su conciencia de estar en el mundo siempre se mantuvo, pese a silenciamiento personal, y pese a la ola de violencia fomentada por dirigentes como Laureano Gómez, que consolidaron a Colombia como prototipo de una sociedad excluyente y que legaron a las generaciones futuras el cementerio de la chusma[2].



Justicia, 1944

[2] *Chusma*: «Conjunto de gente soez que obra al impulso de las pasiones políticas. En Colombia, país de las maravillas políticas, los liberales llaman chusma o chusmeros a los conservadores y estos, a su turno, llaman de la misma manera a los liberales. Contrachusma es el conjunto de gentes que reaccionan contra la chusma». *Colombianismos*, P. Julio Tobón Betancourt, franciscano, Publicaciones de la Academia Colombiana, 1953, segunda edición.



El cementerio de la chusma, 1950

Débora Arango empezó a ser redescubierta a mediados de los años 70, celebrada a mediados de los años 80 y condecorada hasta la víspera de su muerte[3], ocurrida en el año 2005.

Caos e indolencia

En todo este lapso, el campo colombiano ha sido terreno de luchas por recursos minerales -esmeraldas, oro, petróleo y otros minerales raros-, por la tierra –la contrarreforma agraria se ha hecho con sangre- por territorios –ejércitos de hombres armados se disputan zonas, mujeres, poder. Las ciudades han crecido de forma caótica. El narcotráfico le ha abierto el campo a un sector social que emplea la violencia sin miramientos. Los valores de este sector se acomodan bien con los del sector conservador -la naturalización de

[3] Cuenta la anécdota que el presidente Alvaro Uribe, al colgarle una medalla, recibió de la artista el boceto de una paloma, según dijo ella, «para la paz». Al día siguiente, un emisario de Palacio apareció por Casablanca con un fusil enviado por el presidente, que le pedía bocetéarselo, «para la paz». Ver «Débora por siempre», *El Tiempo*, 29 de febrero de 2004.

la desigualdad, el mantenimiento del orden social que justifica las "limpiezas sociales"[4], la moral restrictiva.

Lo más grave, con todo, puede ser la apatía –incluso la complicidad- de amplios sectores de la sociedad colombiana, e incluso de sectores intelectuales, que son los que están encargados de dotar de símbolos y de sentido al entorno[5]. Una aseveración como la del escritor Manuel Mejía Vallejo, autor de una obra escrita entre 1945 y 1991, tiene hoy un sabor anacrónico:

> Es que nos queda muy difícil a nosotros, que estamos metidos en este fango, en este mundo controvertido cuyo fondo y durabilidad y repercusión ignoramos, escaparnos a una torre aislada a cantar a las alondras mañaneras y a la hermosa flor de loto, cuando todo a nuestro alrededor grita o gime o calla en un doloroso silencio.

Es imposible discurrir acá sobre la razón de ser de este anacronismo. Citemos solamente un aparte del documentado trabajo del historiador Miguel Ángel Urrego[6], donde muestra cómo el intelectual colombiano ha sido cooptado por el sistema partidista y por el Estado:

> Esta dinámica alcanzó su mayor éxito con la Constitución de 1991, que acabó con la intelectualidad disidente y le permitió al modelo neoliberal obtener un núcleo de legitimadores con el cual no contaba. Este proceso se mantiene hasta el día de hoy y se ha acelerado con el recrudecimiento de la guerra sucia que adelantan los paramilitares, pues los intelectuales quedan expuestos, en todo el sentido del término, a ser asesinados por la extrema derecha o a ser condenados al ostracismo

---

4 *"Los negros, los indígenas y los desplazados son otro cáncer para la sociedad y los gobiernos"* afirmaba Fernando Delgado, concejal conservador de Marsella, Risaralda, el 14 de agosto de 2012. Fuente: risaraldahoy.com

5 La producción artística relativa a la violencia de los años 40-50 es analizada por **Hermes Tovar** Pinzón en «Entre el color y el terror», *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, N°6,2003, [En línea], Puesto en línea el 21 mars 2006. URL: http://alhim.revues.org/index768.html

6 *Intelectuales, Estado y Nación en Colombia: de la Guerra de los Mil Días a la Constitución de 1991*, Siglo del Hombre Ed., Bogotá, 2002.

por las leyes del mercado de la investigación en una época de globalización neoliberal[7].

La tentación de apartarse de un mundo donde no hay pautas de referencia y donde no existe una comunidad compartida de sentido crítico es fuerte. En el nivel individual, puede revestir varias formas – la aprobación de los poderosos de turno, la complicidad con el silencio, o el despliegue de astucias de sobrevivencia.

Y es que, en el desierto como en el cementerio, la primera lucha es la lucha por el sentido. En los párrafos que siguen queremos rendir homenaje a dos mujeres que, viviendo en circunstancias adversas, crearon, como la artista, espacios de resistencia.

Gloria Gaona, la justicia

> «Sobre las 8:00 a. m. de este martes sonaron varios disparos en el centro de Saravena (Arauca). Cinco en total. El blanco fue la jueza Gloria Constanza Gaona, a quien se le acercó un hombre y sin decir nada comenzó a dispararle. Gaona murió en el mismo lugar del ataque»[8].

Gloria Gaona trabajaba como jueza en la pequeña ciudad de Saravena, en el departamento de Arauca, una región rica en petróleo al oriente de Colombia y donde se disputan la ley y los recursos, desde hace varias décadas, las guerrillas ELN y Farc y donde también operan siniestros bloques paramilitares, además de una división del ejército.

Tenía a su cargo la investigación por el asesinato de tres hermanos, los niños Jefferson y Jimmi Torres, de 9 y 6 años, y la niña Jenni Torres, de 13 años, por parte de un subteniente del ejército que además había violado a dos de los menores y a otra niña vecina:

---

7 Ibíd., p. 232. Estas amenazas son reales y son constantes. Así, en agosto del 2012, el profesor de la Universidad Pedagógica Nacional, y vicepresidente de la Asociación Sindical de Profesores Universitarios ASPU, el sociólogo Renán Vega Cantor, tuvo que salir del país por repetidas amenazas provenientes de los paramilitares "Águilas negras" y "Bloque Capital".

8 « Los delicados casos que llevaba la jueza asesinada en Arauca » Semana, marzo 22 de 2012.

Los espeluznantes crímenes de los que es responsabilizado [el subteniente] Muñoz salieron a la luz pública cuando se desempeñaba como comandante de la patrulla Buitres, adscrita a la Brigada Móvil 5, en Arauca. El uniformado quedó en la mira de las autoridades cuando los cuerpos de tres pequeños fueron encontrados en una fosa común por la vereda Flor Amarillo (Tame), cerca del lugar recorrido por él y sus hombres. La violencia con la que fueron agredidos Jenny, Jefferson y Jimmy Torres Jaimes quedó grabada en sus cuerpos como huella indeleble de atrocidad, y la fosa fue encontrada por un grupo de campesinos que alertados por el padre de los niños iniciaron la búsqueda.

De acuerdo con las necropsias, los menores registraban múltiples heridas con arma corto punzante. Su otra presunta víctima les había relatado a sus padres que mientras se encontraba sola en su finca, un soldado entró y luego de preguntarle por su padres, le pegó, la obligó a salir, la forzó a caminar hacia un matorral y la violó. Según varios uniformados de su patrulla, en los días en que se registraron las agresiones Muñoz se había alejado del grupo por varias horas y había regresado comportándose de manera extraña, "agitado y ansioso". En una oportunidad no sólo pidió ser rapado totalmente, sino que también regresó un machete que había tomado sin informar a uno de sus compañeros[9].

La jueza cumplía, obstinadamente, con su trabajo. Leer documentos, recopilar las pruebas periciales del Instituto de Medicina Legal, citar a los testigos, avisar a las autoridades de la cárcel de La Picota en Bogotá para que trasladaran al presunto asesino... Esto es, asegurarse por medio de la justicia que el o los militares culpables de este crimen purgarían una pena, y revertir de esta forma los

9 «Es acusado de violación y asesinato», El Espectador, agosto 5 de 2012. El asesinato ocurrió el 14 de octubre de 2010.

Para tener una idea de la más reciente reforma a la justicia penal militar, se consultará el artículo de Michael Reed, « Justicia penal militar recargada», en *Razón pública*, abril 22 de 2012. URL: http://razonpublica.com/index.php/politica-y-gobierno-temas-27/2906-justicia-penal-militar-recargada.html. Reed recuerda que uno de los congresistas que litigan por el fuero de los militares es el nieto de Laureano Gómez, el representante Miguel Gómez.

elevadísimos índices de impunidad (del orden de 90%) a los que la sociedad está habituada.

La jueza Gloria Gaona no ignoraba que en los pasillos del poder se discutía una enésima reforma al sistema de justicia militar, un conjunto de normas que garantizarían la impunidad de los militares bajo el pretexto de la «lucha antisubversiva»[10]. Tampoco ignoraba el ardid de los «falsos positivos», las miles de ejecuciones de civiles realizadas por militares con el visto bueno de sus jerarquías, ejecuciones que luego serían presentadas como «positivos» en la lucha antisubversiva para obtener ascensos y permisos. La jueza Gloria Gaona sabía seguramente que hasta finales de 2011, de los 1 837 procesos abiertos por «homicidios atribuidos a agentes del Estado», sólo 72 casos habían llegado a juicio, es decir, menos del 4%[11].

Acaso no ignoraba que, con 7 asesinatos de mujeres cada día, Colombia es uno de los países con mayores tasas de violencia homicida hacia las mujeres (es decir, feminicidios), y que el departamento de Arauca es, justamente, aquél donde se ejercen mayores violencias hacia el cuerpo de las mujeres.

Sabía que corría un riesgo, el mismo que han corrido otras mujeres jueces en Colombia que se han atrevido a enfrentarse con los militares, como la jueza María Stella Jara, en el exilio después de proferir una dura sentencia contra un coronel del ejército acusado de desaparición forzada durante la retoma del Palacio de Justicia, en 1985, y la jueza Cristina Trejos Salazar, amenazada tras una sentencia contra otro general acusado de la desaparición de once personas en los mismos hechos.

---

10 Para tener una idea de la más reciente reforma a la justicia penal militar, se consultará el artículo de Michael Reed, « Justicia penal militar recargada», en *Razón pública*, abril 22 de 2012. URL: http://razonpublica.com/index.php/politica-y-gobierno-temas-27/2906-justicia-penal-militar-recargada.html. Reed recuerda que uno de los congresistas que litigan por el fuero de los militares es el nieto de Laureano Gómez, el representante Miguel Gómez. Ver «Los procesos que pasan al olvido», Michael Reed, junio 12 de 2012, *El Colombiano*, URL: http://www.cjyiracastro.org.co/index.php?option=com_content&view=article&id=439:los-procesos-que-pasan-al-olvido&catid=23&Itemid=100023

11 Ver «Los procesos que pasan al olvido», Michael Reed, junio 12 de 2012, *El Colombiano*, URL: http://www.cjyiracastro.org.co/index.php?option=com_content&view=article&id=439:los-procesos-que-pasan-al-olvido&catid=23&Itemid=100023 Ver Daniel Coronell, La mano negra, marzo 26 de 2011, URL:http://www.semana.com/opinion/mano-negra/154001-3-aspx

Había en ella algo de piedra, algo de bloque, una obra completa, un ser humano auténtico. Por eso, ante las múltiples dilaciones de los abogados y del equipo de asesoría privada que con fondos del Estado amedrentaba a los familiares y defensores de la familia Torres[12], llamó firmemente la atención. Calificó su actuación de «temeraria, desleal e irrespetuosa» y les exigió cumplir con la cita con la justicia: la jueza Gloria Gaona notificó al equipo de abogados y al acusado la nueva fecha para la audiencia, el 31 de marzo de 2011.

Su asesinato, a sus 36 años, interrumpió esta cita con la justicia. Queda su gesto, hacer lo que tenía que hacer, restablecer la verdad de los hechos en una correlación de fuerzas totalmente desfavorable. A raíz de esta muerte, el caso fue trasladado a Bogotá. En agosto de 2012 una jueza emitió una sentencia de 30 años contra el subteniente acusado; la condena definitiva se conocerá en septiembre de 2012.

Ana Fabricia Córdoba, la pugnacidad

La vida de Ana Fabricia Córdoba se parece a algunos colores entrevistos en los cuadros de Débora Arango. Es un tumulto de agitación y contrastes en un desplazamiento geográfico continuo –inicialmente de Tibú, en el nororiente colombiano, a la convulsionada zona de Urabá, en Antioquia, y luego a varias comunas no menos intensas en vida y muerte de la ciudad de Medellín.

El primer desplazamiento se produce debido a que sus padres «no soportaron las muertes que la guerra entre liberales y conservadores había ocasionado en Tibú»[13]. De esa fase de primeras violencias donde se puede distinguir claramente a los opositores, la familia sale hacia Urabá, región fronteriza con Panamá. Esta tierra de bosque húmedo había sido abierta a la "colonización" tan solo en los años 60. Gracias a un programa de asistencia de la *United Fruit*

---

12 Ver Daniel Coronell, La mano negra, marzo 26 de 2011, URL : http://www.semana.com/opinion/mano-negra/154001-3.aspx «Ana F Córdoba: su vida fue una guerra», Semana, junio 11 de 2012. URL: http://www.semana.com/nacion/ana-fabricia-cordoba-su-vida-guerra/158316-3.aspx

13 «Ana F Córdoba: su vida fue una guerra», Semana, junio 11 de 2012. URL: http://www.semana.com/nacion/ana-fabricia-cordoba-su-vida-guerra/158316-3.aspx

Brands, de la noche a la mañana 300 plantaciones de explotación del banano se habían instalado. El sector se convirtió así en uno de los polos de la agro-industria, con unos 13000 trabajadores directos y 7000 indirectos[14]. Al día de hoy, la región produce el 70% de los bananos de exportación, siendo Colombia uno de los principales países exportadores en el mundo.

Dice Ana Fabricia: «Yo creo que en ese momento nació el caos para mi familia, porque un hermano mío se metió en ese partido [la Unión Patriótica] y llegó a ser concejal de Apartadó». La violencia ya era crónica en esos años 60 y 70, con escuadrones de la muerte ejerciendo la ley mientras las élites regionales desde Medellín vigilaban el buen desarrollo de sus negocios. El cambio de nivel de la violencia sobrevino en los años 80, con formas más organizadas empujadas por las guerrillas (Farc y EPL) y por la entrada del capital narcotraficante (los capos de la droga de Medellín invertían en la región y traficaban armas y drogas por allí). ¿Cuál de las cinco guerras locales[15] que sucedieron entre el 78 y el 97 obligó a Ana Fabricia a abandonar ese territorio?

Tras el asesinato de su esposo, el año 2001 la encuentra en Medellín:

> "Me asusté mucho cuando llegué porque vi una ciudad muy linda. Me parecía como el cielo. Me llamó la atención que la gente se mantenía muy aseada, diferente al campo, donde uno encuentra hombres barbados a toda hora y las manos se mantienen negras de trabajar la tierra. No sabía ni siquiera cuándo tenían que parar los carros en los semáforos y me tiraba cuando transitaban por ahí"[16].

---

14 Los datos sobre Urabá provienen de Gérard Martin , « Violences stratégiques et violences désorganisées dans la région de Urabá en Colombie », Cultures & Conflits, 24-25, hiver 1996- printemps 1997. URL: http://conflits.revues.org/index2166.html.

15 La guerra geoestratégica (1978-80), la guerra sindical (1985-86), la primera guerra antisubversiva (1986-1989), la guerra de la reinserción (1991-94), la segunda guerra antisubersiva (1995-97). Cf. G. Martin, Ibid.

16 « Ana F Córdoba : su vida fue una guerra », Ibid.

Llegó a la Comuna 13, a "esas laderas [donde] no hay religión posible", como dice el poeta Víctor Gaviria[17]. En el año 2002, el recién posesionado presidente antisubversivo, Álvaro Uribe, libró allí la primera guerra urbana, la "retoma", con armamento de artillería y gran despliegue mediático:

> El corolario trágico de la Operación Orión [fue] la ejecución extrajudicial de una menor de edad, las heridas con armas de fuego a 38 pobladores, la desaparición forzada de 8 pobladores durante la Operación y de 60 personas más posteriormente, la detención arbitraria de 355 pobladores, de los cuales fueron judicializados 170, quienes después de un dispendioso proceso judicial fueron en su mayoría absueltos, y el desplazamiento de cientos de habitantes de la Comuna 13[18].

Ana Fabricia salió con sus cinco hijos para el barrio La Cruz, en otras laderas de Medellín. Allí lideró denuncias de connivencias de la Policía con grupos ilegales, lo que le valió atentados en su propia casa. Estuvo en la cárcel acusada de pertenecer a las Farc. Luego asesinaron a dos de sus hijos, de 13 y 19 años.

Ana Fabricia vivió en carne propia lo que suele presentarse como una estadística: la limpieza social de los jóvenes varones de estratos populares (en Medellín, hoy en día, hay 80 homicidios de hombres jóvenes cada mes). Desde el 7 de julio de 2010 se dedicó a denunciar el asesinato de su hijo Jonathan a manos de la Policía y a trabajar con la asociación *Líderes Adelante por un Tejido Humano de Paz*, Latepaz. Encabezaba manifestaciones contra la guerra.

Decía: "A mí me van a matar, pero lo que yo quiero es justicia". Decía también:

> "Me matan a mis dos pelados, me violan a mi hija, y me conseguí un argentino, mi media naranja, pero allá (a la casa) lo fueron a matar y como él era extranjero, tuvo que irse

---

17 Víctor Gaviria, « Comuna nororiental », Sin poesía no podemos vivir, 1999.

18 « Cinco años de la Operación Orión: No más mentiras », dh, Red de defensores no institucionalizados, URL : http://www.dhcolombia.info/spip.php?article432 También se puede consultar el documental La Sierra, de Margarita Martínez y Scott Dalton para tener un registro de la comuna y de la operación militar.

ahí mismo. (…) Me (tocó) hablar porque se metieron con mis dos hijos y uno entrega la vida por sus hijos. (…) Mejor que me mataran a mí que a mis dos hijos. (…) Ya descubrí quiénes son mis enemigos y ya los conocí bien, para ellos yo soy su enemiga pero yo los veo con ojos de hermana. No le dan a uno una oportunidad en la vida, una persecución a una mujer indefensa".

En México, Javier Sicilia, un padre adolorido por el asesinato a manos de la mafia de su hijo, emprendió una caminata que sacudió a su país. Ana Fabricia no era poeta, no tuvo auditorios ni redes de artistas que la secundaran. Luchó con todas sus fuerzas y con activistas sociales locales para intentar hacer justicia. El 7 de junio de 2011, fue asesinada en un bus en el barrio La Cruz.

Reflexión final

El sentimiento de injusticia es un poderoso, invisible alimento. Dibuja el símbolo de la utopía, abre las puertas de lo posible, camina por montañas y valles, esos cuerpos vivos donde a veces hay voces amigas. En el desierto, en la ciudad de asfalto infinito, en la cárcel, otras mujeres buscan descifrar y comprender. En esta ruta, "nada está trazado de antemano", recuerdan. Las mueve la necesidad de trascender el tiempo asesinado.

Avanzaré según el tamaño de mis raíces

Antonieta Jiménez

"Dice que no sabe del miedo de la muerte del amor, dice que tiene miedo de la muerte del amor
Dice que el amor es muerte es miedo, dice que la muerte es miedo es amor, dice que no sabe"
Alejandra Pizarnik

Iniciar este relato se ha convertido en un profundo desafío, pensé que me había llevado un par de meses reflexionar sobre mi propia existencia ligada a mi padre y madre exiliados y torturados políticos de la dictadura chilena (1973-1989), hoy al escribir las primeras letras me doy cuenta que fueron muchos años, los que he estado pensado sobre esto. Veo pasar todas las imágenes de mi vida que vuelven a volar detrás de mis pupilas, mi corazón se altera y mi cuerpo registra los 28 años que me demoré en poder comprender, sentir, vibrar con mi propia historia, con mi propio relato de vivencia en primera personas.

Enciendo las antorchas del silencio en una habitación oscura, en mi cuarto propio enciendo luz para ver mis cicatrices, mis vibraciones, mis pensamientos, por ser la hija de los exiliados, por ser la hijas de los presos, por ser la hija de la tortura...Vierto sobre el espacio mis tripas, mi cerebro, mi corazón, mientras mi piel se invierte y quedo desnuda en este desafío para contar de mi propia vida. En esta posibilidad única de narrar nuestras historias comunes termino sintiendo una invitación a entender mis miedos, su origen, proliferación y sanación

-"Tanto para decir que mi mente deriva demasiado ... la palabra, la palabra, la maldita palabra"

Tanto para decir en un universo de cosas, tanto que pensar, tanto para redescubrir que por momentos mi mente deambula en mis propios silencios, miedos, dolores y violencias, palabras tan comunes para mis padres, para mi se volvieron realidad con el paso de los años, sin que yo me enterara, sin que yo supiera que esto tenia una historia ancestral, sin saber nuevamente del todo cuán violentados han sido los cuerpos de mi familia.

Sin saber si esta historia tiene realmente el inicio en mi vida, empiezo a viajar por mis venas hasta llegar al sin rumbo de las palabras, de historias y personajes familiares, de recuerdos que constituyen mi memoria y parte de mi existencia. Para seguir este viaje he decidido usar como timón de esta nave espacial, el acto perfomatico de auto entrevistarme cual Frida Kahlo pintando su autorretrato, cual amazona errante que busca encontrar su poder, cual hija de exiliados que pisa el camino de retorno hasta ver a mis padres como un hombre y una mujer que decidieron hacer el máximo sueño revolucionario de los setenta, sin comprender que vivirían la más cruenta represión de estado sobre sus cuerpos, sobre sus espíritus, sobre sus mentes, sobre sus corazones y además después de esto.... llegaron los hijos e hijas del exilio ... los invisibles... de los cuales nunca hablamos porque en la competencia habitual del dolor que sucede al ser victima de violencia, nosotros supuestamente no tuvimos consecuencias, pues no pasamos las necesidades del Chile empobrecido y en la puerta de mi casa en Suiza nunca mataron a nadie, mis compañeros de colegio no desaparecían, no escuché gritos en la calle de persecución, no supe hasta grande como sonaba un disparo, Si!, ... es verdad en mi realidad inmediata no está el sadismo de la violencia impuesta por la dictadura de Pinochet, pero en mí están todos los rastros de la represión: violencia, miedo, silencio, control, abandono, frustración, son sin duda palabras conocidas profundamente en mí misma, conozco de ellas siendo la hija y siendo la víctima de mi propia vida, es por lo cual decido escribir este relato pues siento/pienso que es necesario transcender estos espacios de profundo dolor y sanarlos para mi misma y para toda mi constelación familiar, en un acto revolucionario silente y permanente de transformación, de romper el silencio, de crear sanación, de ser libres del dolor y por sobre todo de dejar de ser víctimas del

miedo que nos controla cuando aún así no existe un amo/dictador, es liberarnos de una vez por todas del rotundo asesino que llevamos a cuesta desde que la dictadura decidió pegarse a nuestras pieles.

Mi constelación familiar

Mis padres los presos de la revolución

"Mi madre ya no se esconde del rotundo asesino
camina a cuesta con los años de la hermosura
y construye historia desde ella y con nosotras"
Extracto poema Lorenzo Arenas

Mi madre se negó a olvidar, en tiempo de amnesia y decidió contarnos desde chicas a mi y mi hermana gran parte de lo que había sucedido en la dictadura, supe desde siempre que en algún momento de nuestras vidas, en algún remoto momento, volveríamos a algo que se llamaba Chile, que era donde estaba mi familia, donde estaba el resto de personas que me querían pero yo sencillamente no podía imaginar en mi mente infantil que era esto de: Chile, de los compañeros que venían/pasaban/ se iban y no volvían a casa, mi casa del exilio, en Lausanne, en Suiza. Desde este hecho simbólico de nacer exiliada, de ser exiliada por transmisión paternal y maternal, de no tener ni nacionalidad ni un "estado protector" por ser apátrida[1], por nacer en el margen, en la frontera de lo permitido, por no tener un lugar en la pachamama me he sentido gran parte de mi vida fuera del tiempo y de los territorios regido por un estado– "ha sido esta mi mayor victoria frente al Estado y la hice antes de tener mi actual conciencia revolucionaria". Lo digo.

Como no hablar de revolución, en mi vida teniendo una madre mártir de la revolución, luchadora incansable y cansable que siempre se mantuvo digna ante el dolor, firme para nunca más caer, pues la conciencia de haber sido derrotados es algo que sin duda los mantiene frustrados pero al mismo tiempo es motor para romper los

[1] No obtuve la nacionalidad chilena hasta el retorno de mis padres del exilio 1990, ni Suiza me daba nacionalidad por sus leyes migratorias ni Chile por ser hija de expulsados políticos.

silencio que usan los regímenes represivos para mantener el control sobre las personas, es exactamente lo que la dictadura quiso hacer con mi madre violentarla sanguinariamente, inhumanamente, brutalmente, desalmadamente, golpearla hasta romper los limites del dolor, de su propio dolor, violar su espíritu para siempre, cual cuchillos sanguinarios que imponen la verdad del asesino para permanecer en este cuerpo cual amo represor que reaparece a cada temor, a cada escalofrío que le recuerda desde sus tripas haber sido maltratada, haber sido amenazada, perseguida, desaparecida y sobreviviente.

"Los años se fueron y mi padre, lo veo pasearse en círculos descubriendo bellezas que nadie ve" extracto poema Lorenzo Arenas

Mi padre es el sobreviviente de la represión, es el guerrillero risueño, es el campesino que creyó que la tierra era de todas y todos, que no era justo seguir en la pobreza del campo que habían vivido mis abuelos y abuelas, sus hermanos y él. Mi padre es un soñador, el mayor soñador que he tenido de ejemplo en toda mi vida, pero es probable que esto le haya sido velado por la dictadura también. A él la amnesia no le hizo efecto, por mas balas que le dieron en su cráneo, por mas golpes que recibió en su piel, por mas humillación que le toco su alma, por mas amenazas que le dieron en su corazón... la amnesia a el no le hizo efecto, pero si lo dejo en silencio, en el mas absoluto silencio de lo vivido, en la negación de recordar pues sin ello él sencillamente no podría sobrevivir. Mi padre siento yo, nunca creyó que viviría, que el milagro de la vida le seria concebido a él, que Ant. y Wangulen[2] no lo dejarían solo, sin embargo para vivir tuvo que crear una estructura, un mecanismo propio para que la depresión no fuera su segundo asesino, para que dolor contenido no se convierta en cáncer, como es lo habitual en los sobrevivientes de la dictadura.

Mis padres sin duda fueron para mi el ejemplo vivo de la rebeldía, de pedir lo imposible, de justicia popular, de amor por el

[2] Según la mitología mapuche,*Antu* se relaciona con elSol, y está casado con una espíritu Wangulén que representa la luna. El hecho de que el espíritu Sol este casado con la espíritu Luna, Es una creencia que se repite en varios países distintos, así como en distintas culturas, muy probablemente por el papel lunar-femenino, solar-masculino que se encuentra siempre, o casi siempre, en las culturas de casi todo el mundo.

desprotegido, de rebelión del pueblo, ellos eran seguidores de una doctrina que los hizo soldados y al mismo tiempo hombres y mujeres dispuestos a morir por la utopia de la transformación social, *Patria o muerte* decían los compañeros cubanos que llegaban a Bahía de cochinos en barco, como no creer! que por una vez en la historia al pueblo se le devolvería lo robado..., como no correr! hacia allá y luchar, - "yo lo hubiera hecho, al igual que ellos", pienso. Solo que ahora la revolución no es un estallido, ni el romanticismo y la bipolaridad setentista, esto ya no esta, ahora vivimos las consecuencias en nuestros cuerpos de haber sido soñadores, ahora viven las consecuencia de la derrota, pero lo que no ven, es que los que realmente vivimos estas consecuencias somos nosotras las hijas e hijos de la dictadura/exilio/tortura es por lo cual mis padres son presos de la revolución, mi padre sigue escondiéndose, clandestinizandose detrás de los vidrios polarizados de su auto y mi madre sigue contando, narrando lo sucedido como un deber y lealtad militante frente a ella misma, frente a sus compañeros/as muertos/as y frente a los que no pudieron hablar y siguen vivos. Ellos son los mártires, sobrevivieron a la guerra, lucharon en la guerra, tienen esta sensación de haber hecho todo, de que no se les puede pedir mas, pues entregaron su cuerpo, alma y razón a la lucha, por eso siguen siendo siempre los presos de la revolución.

Sus vidas quedaron marcadas a cuchillo por el rastro de la represión, ellos son presos de su libertad pues quedaron para siempre ligados a un tiempo pasado, al miedo, al control, y al abandono que son una constante por mas estructuras que demuestren lo contrario en sus vidas, ellos hicieron sin lugar a dudas todo, todo, absolutamente todo lo que pudieron para vivir, ellos son amantes de la vida y esto es lo que los mantiene vivos, es lo que me dio vida a mi y es lo que me permitió comprender que no quiero juzgarlo sino amarlos como hicieron ellos con mucho esfuerzo al ser mis padres, al ser padre y madre defectuosos, atrofiados por los diciplinamientos que en sus vidas tuvieron, por el simple hecho de ser persona en un mundo injusto, patriarcal, heterosexual y capitalista, por el simple hecho de haberse rebelado y ser castigados, estos son mis padres, los mas increíbles, anecdóticos, únicos, especiales, diferentes .... mis padres.

Mis hermanos y yo estamos repartidos por el mundo, uno en Chile, otra en Europa y yo en Argentina, como no íbamos a ser viajante si yo y mi hermana nacimos en el exilio, como no ser hijos de la dictadura si mi hermano nació y creció en Chile, yo no lo conocí hasta que volvió la "democracia" mi tiempo con él esta mediado por el rotundo asesino, como no estar desconectados si no nos enseñaron a comunicarnos, a hablar, a decir lo que sucede en el corazón, como saber de ellos cuando la vida siempre nos distancio. El silencio y el enojo es sin duda una lógica entre nosotros a pesar de la incondicionalidad de nuestro amor apasionado por ser luchadores en diferentes disciplinas, los tres somos hijos de rebeldes y esto lo llevamos o lo negamos en nuestras vidas.

A mi hermana se le entregó la carga de ser mi madre joven, pues estando solos en Suiza ella tuvo que suplantar a mis padres muchas veces cuando no podían estar por trabajar, cuando no podían estar por militar, cuando no podían estar porque luchaban, para que no tuviéramos las mismas necesidades que ellos en su infancia o sencillamente por los compañeros que sufrían en Chile, esto sin duda la hizo grande siendo niña y la hizo responsable siendo una adolescente. Mi hermana vivió lo mas implacable de mis padres, ella es la mayor lo cual ya es suficiente carga, pero además de esto le toco ser la primera, la mas cercana al dolor de mis padres torturados y esto es una cicatriz en su cuerpo, al punto simbólico de nacer con una infección provocada por el propio cuerpo de mi madre que la podría haber dejado ciega o muda, justo las enfermedades de la dictadura la ceguera y la sordez, no es de extrañarnos que su segundo nombre sea Victoria al igual que su hija, tantas vueltas da la vida que de pronto te saluda por la espalda.

Mi hermana es mi ventrículo derecho, es mi ejemplo de superación, es un llamado de amor y al mismo tiempo es un mar de estructuras de sobrevivencia, es la que recuerda todo pero habla de otros temas, decidió otra vida siempre siendo una conciente rebelde, pero prefiere ser una exitosa profesional, hermosa madre y cuestionadora esposa, sin duda no cree en el orden hegemónico de la familia y la propiedad privada, se rebela a los mandatos de ser mujer y gana,

se revienta y se transforma desde su maternidad. Ella también es una amazona, es una amazona-madre y yo su hermana nómade que la visita en sueños, en versos, en sonidos lejanos, por que algo si nos dejó el exilio a las dos, el permanente ejercicio de buscar un lugar en el planeta... por esto mi hermana es mi ventrículo derecho.

Mi hermano es mi aurícula derecha, yo no me crie con él, no sé qué le causa risa pero sí se que le hace llorar, él es el hijo del abandono, no vivió solo, siempre tuvo a alguien que le amaba a su lado pero quedamos divididos por el mar de la dictadura, el no me vió nacer, el no me vió crecer, permanecimos siempre hasta el día de hoy distanciados y el silencio una vez más, como siempre en nuestra familia es mas fuerte, sin embargo compartimos los mismos dolores, la misma llaga en el corazón, el mismo padre ausente en nuestra infancia, él padecía su ausencia física, yo padecía su ausencia estando presente, tuvieron que pasar muchos años para que mi padre lograra crear un mecanismo de comunicación con sus hijos, es por lo cual mi hermano esta en mi aurícula derecha. Él a veces no puede consigo mismo, tiene en su piel el registro del abandono y aun esta enojado, esto lo hace olvidar lo maravilloso ser humano que es, pues prefiere tal como nos enseñaron nuestros padres como ejemplo ser víctima, lo que no ve es que esto es la historia de ellos y no la nuestra, yo también me demoré muchos años en ver esto.

Todo lo que acabo de describir es mi constelación familiar, son todos los aditivos previos a que yo naciera, todas las complejidades de seres que componen mi sensación de familia en un planeta, son todos ellos los que lograron que yo haya nacido.

Yo soy el milagro de la vida, soy luna en sagitario

Mi madre no supo de mí hasta el cuarto mes y algo de embarazo, no se lo esperaba, su cuerpo después de tanta tortura, electricidad y violencia ya no podía mas, no estaba capacitado para dar vida, su cuerpo supuestamente había perdido esta capacidad y esto será una contante en mi vida: romper el orden de lo prohibido, de lo imposible. Es por esto que yo me siento el punto de fuga, el milagro para mi familia y por sobre todo para mi madre. Cuando

yo nací ella sin duda necesitaba de esto, necesitaba volver a creer, volver a soñar, a pensar cosas no concretas ni físicas, a emocionarse del sentir y hablar mas desde el corazón y menos desde la cabeza, esto en gran medida soy yo. Por esto devine, en la perfecta mezcla entre mi madre la intelectual que usa demasiado la razón y mi padre el campesino que usa demasiado la emoción, como no ser una exagerada con padres tan hermosos, como no ser la diferente con padres tan únicos, como no ser la rebelde teniendo padres revolucionarios, como no ser la terrorista lesbiana teniendo padres guerrilleros, como no querer tocar el cielo con las manos si ellos me enseñaron a amar la utopia. Yo he sido y soy el permanente cuestionamiento a sus vidas, la rebelde al igual que mis hermanos, pero la que más siguió sus pasos como militantes políticos, como rebeldes frente al orden hegemónico y esto lo he llevado a cabo en mi carne y en mi vida misma.

Yo soy Antonieta, una amazona[3] semi-nómade que se resiste a la modernidad, soy una lesbiana que rompe el orden hegemónico y obligatorio de la heterosexualidad, soy la bruja que cree en el devenir místico como un acción positiva de apagar el orden hegemónico del lenguaje de la razón: como un acto de sanación, soy la amante que lucha en su propio cuerpo por fisurar el orden de la monogamia obligatoria y el amor romántico, soy la lesbiana

[3] Amazonas: "al principio, si alguna vez hubo un principio, todas las amantes se llamaban amazonas, Y vivian juntas, amandose, celebrandose, jungando, en aquel tiempo en que el trabajo todavia era juego. Las amantes en el jardin terrestre, se llamaron amazonas durante toda la edad de oro. Despues, con el establecimiento de las primeras ciudades, un gran nmero de amantes rompieron la armonia original y se llamaron madres. Amazona tuvo entonces para ellas sentido de hija, eternamente niña, inmadura, aquella –que-no-asume-su-destino. Las amazonas fueron desterradas de las ciudades de las madres. Es en este momento cuando tornaron violentas y combatieron para defender la armonia. Para ellas el antiguo nombre de amazonas no habia cambiado de sentido. Signifficaba ahora algo mas: hubo amazonas en todas las edades, en todos los continentes, islas, banquisas. Es a las amazonas de todos los tiempos a quienes debemos haber podido entrar en la edad de gloria. Benditas sean.

butch, feminista y permacultura[4] que construye y sueña cotidianamente un nuevo mundo para nuestra comunidad de nadies, de raros, de hermanxs[5] en la frontera, soy la biodanzante que decide sanar sus dolores bailando, comprendiendo que mi cuerpo es mi único campo de batalla en el cual tengo permitido luchar y ganar revoluciones, soy la campesina que le tocó vivir en la ciudad y hacer huertas en el cielo, soy la hija de rebeldes y tengo este espíritu en mi corazón, sin embargo a lo largo de mi vida tuve que aprender a liberarme lentamente de los condicionamientos en los cuales estuve envuelta.

En estos 28 años, me exilié, fui violentada y abusada, aprendí a estar mediada por el miedo, el control, la frustración y por sobre todo repetí la misma posición de víctima de violencia para convertirme en una sobreviviente, quise, decidí y acepte conocer este camino de sufrimiento en mi vida, fue sin duda una decisión condicionada, una terrible decisión propia que me llevó a tener cicatrices en mi cuerpo como muchas mujeres y lesbianas de este planeta pero también ha sido la mas grande oportunidad que he tenido para trascender y ser quien soy hoy en día. Me permití caer en el abismo hasta el punto de olvidar quien era y en ese desierto de soledad, abandono y frustración compartí los mismos dolores que mis padres, aprendí el golpe, la humillación, el miedo, el silencio en primera persona, fui parte de mi propio régimen represivo, mi propia dictadura. Tuve que compartir con mi padre la marginalidad de los disidentes sexuales y con mi madre el dolor de violencia y el abuso en cuerpos similares, hice todo esto creo yo para comprenderlos, dejar de juzgarlos y amarlos profundamente como el hombre y la mujer que me dieron el milagro de la

---

4 Permacultura es un término genérico que engloba la aplicación de éticas y principios de diseño universales en planificación, desarrollo, mantenimiento, organización y la preservación de hábitats aptos para sostener la vida en el futuro.La Permacultura también es una red y un movimiento internacional de practicantes, diseñadores y organizaciones, la gran mayoría de las cuales se han desarrollado y sostenido sin apoyo de corporaciones, instituciones o gobiernos. Los ejes centrales de la permacultura son la producción de alimentos, abastecimiento de energía, el diseño del paisaje y la organización de (Infra) estructuras sociales. También integra energías renovables y la implementación de ciclos de materiales en el sentido de un uso sostenible de los recursos a nivel ecológico, económico y social. Desde sus inicios a finales de los años 70, la permacultura se ha definido como una respuesta positiva a la crisis ambiental y social que estamos viviendo, extracto de D. Homgren -*Permaculture - solutions for an energy decent future.*

5 Hermanxs: forma de nombrar que se usa en la militancia LGTB, para mencionar a la amplitud de los géneros y no restringirlo al binomio varón-mujer.

vida: gracias! Ahora yo misma continúo mi revolución permanente en dimensiones que los militantes de los setentas se negaron a ver porque solo quisieron complejizar la lucha de clase. Hoy me atrevo a contar mi propia historia entender mis condicionamientos, mis dolores, mis puntos en común con ellos.

La heterosexualidad obligatoria, la familia y mi propia dictadura

Entonces ¿qué imagen del mundo se quiebra
con la ruptura de lo imposible de decir?
Lesbiana lesbiana lesbiana lesbiana,
decirlo tantas veces como las que se lo calló.
Decir lesbiana es iluminar una porción de realidad,
velada por las gruesas sombras de la dominación hetero,
correr el cerrado horizonte de su normativa genocida.
Macky Corvalán[6]

Muchos años he tardado en comprender como es que la heterosexualidad obligatoria se convirtió en mi propia dictadura y creo que a medida que fui creciendo fui entendiendo mi ser lesbiana desde muy pequeña, a pesar que no recuerdo mis seis primeros años con claridad, he sentido desde siempre este no lugar en el espacio de la relaciones vinculares hetero. Desde pequeña recuerdo mi sufrimiento por tener que feminizarme, en esta previa infantil de ser objeto de deseo para un varón en el futuro, disfruto de ver mis fotos en mis últimos años en Suiza siendo un pibito, como dirían acá en argentina, de camisa a cuadrille, odiando que me pusieran un vestido para mi cumpleaños, una de las pocas ocasiones en la que mi madre lograba vestirme de señorita y mi hermana hacer los mas excéntricos peinados en mi cabeza, -"esta idea de las hermanas mayores que somos sus muñecas vivas".

De mas grande, ya de retorno en Chile con mis padres luchando para que pudiéramos sobrevivir económicamente, mi madre retomando sus estudios de sociología después de haber sido expulsada

[6] Macky Corbalán: poeta lesbiana feminista argentina.

del país en un Consejo de guerra y mi padre cayendo en una profunda depresión producto del retorno. A él Suiza le había hecho mantener distancia del dolor, volver a su tierra lo destrozó y yo no tuve padre por unos años más, estos los primeros años en Chile son difíciles, crudos, extraños, solitarios tengo siempre esta sensación en mi corazón al recordar este tiempo. Conocí al resto de los que eran nombrados como mi familia, en un mismo día tuve abuelos, tíos y primos, cosa que solo conocía con mis amados tíos políticos del exilio, esta familia no sanguínea que se mantiene por la posición del corazón y no por la biología.

Mis padres entraron en un difícil vínculo amoroso y como suele suceder en las familias que deciden tener hijos producto de un vínculo de pareja, nosotros sufrimos las consecuencias de su enojo, esto ellos no son capaces de dominarlo por más entrenamiento que se haga como padres, sencillamente no se puede si seguimos pensado las familias en este mismo orden hegemónico y mis padres por supuesto no estaban por fuera, el dolor del desamor, la lealtad en el amor de pareja fue algo que yo aprendí y me condicioné en estos los inicios de mi adolescencia. Sería mucho tiempo después que entiendo que romper con la heterosexualidad obligatoria para mí también es una oportunidad para crear nuevos vínculos familiares, nuevas familias no hegemónicas que no se basen en la reproducción ni en relaciones sexo-afectivas. Después de comprender esto fue la primera vez que pensé tener hijos con más compañeres y pude transformar el dolor de una familia defectuosa como lo son sin dudar la gran mayoría de las constelaciones familiares que han pasado por este tiempo planetario.

Durante la adolescencia hice lo que el mundo actual denomina tareas o roles de hombre, un poco por mi padre ausente tuve que aprender hacer todos los arreglos domésticos que generalmente los maridos llevan a cuesta en sus espaldas y además aprendí todos los roles domésticos que se le enseñan a las niñas mujeres, yo a veces pienso que este es mi primer acto fugitivo del binomio varón-mujer, para ser lesbiana prófuga del régimen político de la heterosexualidad, puedo ejecutar en mi cuerpo tantas tareas masculinas como femeninas y esta androginia es lo que mas libertad me ha dado en la vida y de la cual sigo construyendo y descontruyendo constantemente, en mi revolu-

ción silente, este fue mi punto de fuga para encontrarme deambulando en los márgenes, siendo una disidente sexual, rompiendo con las estructuras de mi familia.

Por mas progresistas y revolucionarios que fueron mis padres en los setenta, a mis 17 años cuando por fin entiendo mi no lugar en el mundo hetero y me encuentro con mi ser lesbiana, sufro la represión de lo que yo nombro como la dictadura de la heterosexualidad en mi propia familia, soy castigada por mi madre por ser lesbiana, apartada al orden del silencio, empujada al fondo del closet[7], aprendo el rechazo y la discriminación con las personas que eran mi ejemplo en la vida, mi madre me pidió silencio que nadie lo supiera, lo mismo que la dictadura le pidió a golpes y no logró, mi padre solo se emocionó y más bien tuve yo que sostenerlo a él. Este hecho simbólico de decir lesbiana en mi familia no lo borré jamás de mi memoria es una de las acciones positivas que me ha hecho más fuerte y mas gigante, encontrar mi deseo y luchar por el ha sido mi acto contra-revolucionario, ha sido el punto de fuga, mi luna en sagitario, mi terrorista lesbiana que no puede subyugarse al orden hegemónico, que rompió, que se fugó tal como me enseñaron mis rebeldes padres.

"Lo único que se puede hacer es resistir
por sus propios medios, como prófugas,
esclavas fugitivas, como lesbianas"
Monique Wittig

Además de encontrarme en mi existencia lesbiana y entenderme profundamente, empieza el largo camino de clandestinaje, el miedo es superior y yo me paso años escondiéndome, mintiendo, apartándome de mi familia huyendo constantemente de lado a lado, exponiéndome voluntariamente a la vulnerabilidad por miedo, por vergüenza, empiezan mis años de dolor, sufro y me castigo por no estar a la altura de las expectativas de mi madre y de mi padre.

[7] "Estar en el closet" es una expresion que usamos en nuestra comunidad para referenciar el acto de invisibilizacion que se hace sobre nuestros cuerpos disidentes a la heterosexualidad obligatoria.

Entenderán que en una familia de exiliados, irse siempre es la primera opción, a esto me dedicare los próximos años hasta encontrar a mi propia rotunda asesina.

Ni violencia ni amor romántico

A los pocos años de deambular como lesbiana por el mundo, me cruzo simultáneamente y paradójicamente con el feminismo y con quien posteriormente generaríamos un vínculo violento en el cual yo decidí ser la victima, aceptar los golpes, humillaciones y abusos sobre mi cuerpo. En aquel momento tengo 20 años, cercana a la edad que tenían mis padres al caer presos, yo aún ando clandestina por el mundo hetero y empiezo a militar en el feminismo, posteriormente crearíamos una colectiva de lesbiana feministas en Concepción, la cual me ayudaría a comprender cuan orgullosa me sentía de ser lesbiana, de ser la rara que siempre había sido y también supe, cuan absurdo, retrógrado, capitalista y cristianos eran los juzgamientos que se hacían sobre mi.

> -"*Tanto te dicen que sos marginal que te hacen chiquito, tanto te juzgan desde su otredad hegemónica que por un tiempo miserable crees que sos nada, es tan fuerte la represión de la heterosexualidad obligatoria, tanto el abandono y la expulsión familiar que nuestra autoestima queda devastada*"

Era enero y yo pasaba el verano en Santiago con quien era mi novia/polola. Me acuerdo siempre que cada vez que ella que se enojaba me decía, "- ¿¡no sé, por qué no te pego!?" ella lo mencionaba como un acto de amor, yo nunca entendí hasta enero de ese año que no era una ficción o un modismo tonto lo que decía, era literal. En lo profundo de mi no entendía como podía existir una posibilidad de golpearse siendo pareja: -"cuanta ingenuidad la mía!", pienso yo.

> -"*En mi familia, siempre se habló de violencia, nos enseñaron a mí y a mi hermana que si nos golpeaba el marido/pololo teníamos que volver a casa que ahí siempre tendríamos un lugar,*

que no lo dudemos nunca, lo que no me habían dicho es que esto mismo podía suceder con una mujer o lesbiana...como iban a saber ellos y yo".

Fue en una discusión en aquel enero que perdió el control, ella me golpea brutalmente y yo bajo los brazos y acepto ser golpeada reiteradamente en un acto de total entrega, este gesto nunca más lo olvidaré en la vida, fue la puerta de caída al abismo de mi propio castigo. Decidí inconcientemente, ahora pienso condicionalmente a ser la victima, a no defenderme, a aceptar ser maltratada a cambio de un poco de cariño y de por sobre todo sostener los silencios de estar siendo maltratada, la sola idea de ser lesbiana y victima de violencia me hacían no saber como a mirar a mi madre nuevamente. La vergüenza que sentía era inconmensurable, viví tanto miedo que no lo puedo describir, fui golpeada, humillada, manipulada, explotada y abusada por cuatro años desde ese fatídico enero. Esta es mi propia represión, creé mi propio castigo y me expuse al máximo capitulo de la victima del dolor que pude crear para mi propia realidad, repetí inconcientemente la misma historia de mis padres torturados casi al mismo tiempo que ellos en su juventud...

Cuando dejé de existir, cuando la violencia ya había desdibujado por completo mi persona, perdido la sonrisa y roto mis sueños...una hermosa hermana amazona me miró, cuán poderosa puede ser una mirada, un segundo corporal, un abrazo, un beso, un suspiro conjunto, una respiración colectiva, cuan poderoso puede ser el cuerpo y cuan sobreviviente somos los hijos del exilio. Cuando más me perdí y cuando más mi razón no me ayudaba a salvarme, fue mi cuerpo el que empezó a despertar, a decirme que tenia que seguirlo que me podía salvar, que no tuviera miedo, solo tenía que creer en el milagro de la vida y que por supuesto tenía una familia que me estaba esperando y ....fugue, maravillosamente fugue, me escapé ....Salí de ahí ...sobreviví a mi misma, recibí por primera vez concientemente la ayuda de mi padre, él no entendía nada pero sentía que me tenia que ayudar y respeto lo que le decía su corazón, no pidió explicación, no preguntó de más, no dijo palabra, fue incondicional yo después de esto me reencontré con mi padre le perdoné de sus ausencias y lo amé

sin expectativas sabiéndolo defectuoso por completo pero ni mas ni menos que yo misma

Cuando definitivamente sobresalgo de la violencia y me aparto de mi agresora como un gesto de empoderamiento y decisión sobre mi vida, como buena nacida en el exilio, emprendo el mío propio, no soy capaz con las huellas de mi violencia, no veo nada de donde resurgir y decido iniciar el viaje que me lleva hasta el día de hoy.

Después de todo lo vivido, sentí que no podía estar más en Chile, como muchas otras veces en mi vida tuve la sensación de no lugar, de estar por fuera, de tener que irme y decido exiliarme en Argentina, este fue mi primer acto de sanación, irme era mi posibilidad de fugar nuevamente, de cambiar, de terminar con el dolor, de empezar de nuevo y me convertí en una inmigrante que iniciaba sin saber su viaje hacia la autonomía.

Queridas lesbianas volvamos a los bosques

En Argentina inicio el largo camino de reencontrarme, de buscarme, de descubrir quien soy, de hallar mi tesoro perdido: mi propio deseo, la fuente de mi potencial lesbiano. Tuve que hacerlo lejos, como gran parte de las lesbianas, trans y gays que vivimos sobre esta Tierra, este viaje lo inicie inconcientemente no sabía qué buscaba, no sabía donde iba, no sabía qué quería hacer, lo único que te queda claro después de vivir violencia, es que no queres estar ahí nunca más, la trampa es que tu cuerpo aprende a reinventar este vínculo, esto lo comprendí mucho después.

"El mundo nos mira y yo te quiero por torta
Por tortillera por lesbiana empoderada"
extracto: Te quiero por tortillera

Al poco tiempo del otro lado de la cordillera, encontré mi compañera con quien quedaríamos unidas para siempre en este gesto de sanación conjunta y familia lesbiana, yo decidía seguir mis estudios de post-grado siempre en este gesto familiar de ser profesionales, no en vano tuve un abuelo que se dedicó incansablemente a decirle

a mi madre y por transmisión a mi, que la única forma de dejar de ser pobres, era estudiando que el burgués nunca nos ayudaría que lo teníamos que hacer por nosotras mismas y esto hice, pero este mundo de la academia convencional nuevamente no era mi lugar y me fui a delirar por los parajes de la permacultura, del oficio, de lo no convencional, me fui al bosque y me hice amante de lo marginal, por creer que podemos concretamente cambiar nuestra realidad cotidiana que este es el gesto más revolucionario que el feminismo me enseñó, la autonomía y la autogestión al servicio de nuestros propios cuerpos.

Y sí, vuelvo a militar en el feminismo, después de irme de Chile había semi-cerrado este capítulo, para mi había sido muy fuerte que mi agresora se mencionara feminista y estuviera en mi colectiva de compañeras, se suponía que era una cómplice, una hermana y sin duda lo es, pero ella no puede consigo misma y esto lo llevara a cuesta el resto de su vida, es el castigo silencioso de la agresora que nunca se hace cargo de su posición y no decide transformarse.

La violencia entre mujeres y lesbianas sin duda es una realidad en nuestra comunidad y es un deber de nosotres hacernos cargo del dolor que llevamos a cuesta para sanarlo y no seguir repartiéndolo por la pachamama *Todas* somos personas de luz, solo que a veces nos golpearon tanto en la vida, nos humillaron y bastardearon tanto que olvidamos que nuestro poder no está situado en el miedo sino en el amor, en la luz. Será un largo trabajo de militancia: liberarnos de las culpas, de no hacer juzgamiento, de no analizarlo cual experimento académico y por sobre todo de gestionar en autonomía nuestros espacios de sanación sin jerarquías ni apuros, sin mente hetero reflexionando por nosotras, sino nosotras mismas hablando de nuestras vidas, nosotras mismas sanando entre compañeras, entre hermanas lesbianas, en la complicidad de lo erótico como decía Audree Lorde. Ser víctima no es ni más bueno ni más malo que ser victimaria, es nuestro deber cuidarnos como comunidad y expulsar a las compañeras agresoras jamás será la solución, es sencillamente repetir el modelo patriarcal de la cárcel, de no ver el problema y apartarlo, esto repito, nunca será una solución pues nosotres ya fuimos apartadas, nosotras nos encontramos ahí en el bosque, en el margen, solas, sin la heterosexualidad y es desde ahí desde donde debemos empoderarnos

para liberarnos de nuestros diciplinamientos de la violencia. Tenemos capacidad y creatividad nos sobra, solo falta que llegue el momento indicado... "Santa Wittig te rogamos.." (El humor es nuestra pistola en esta batalla).

Sanemos el imperio del miedo vivimos del lado del amor

"Somos hermanas en luna llena y sonidos de bosque en menguante,
resurgiremos en los márgenes
Cada vez que nos quieran asesinar y seremos milagro en cada fusilamiento
Cortaremos los hilos de los amos solo con nuestra sonrisa y
correrán de miedo los torturadores
Al vernos bailar la noche entera,
cantaremos hasta la próxima luna al son de nuestros cuerpos
Deseosos de placer y ellos gritaran de espanto corriendo por la colina.
Gozaremos de mirarnos en primavera, de sabernos hermosas,
siendo defectuosas y lloraran de
Vernos en libertad reiremos de sus falta de placer
mientras se culpan por haber perdido el control.
Nosotras floreceremos en cada margarita,
brillaremos en cada luna llena y nos besaremos los pies
Para cuidarnos las almas la vida entera."
Extracto poema Caminaremos juntas.

En esta mi propia búsqueda, encuentro mi primer lugar en el mundo, es casi un gesto de fantasía, encontré el lugar donde me sané y donde sigo haciéndolo, mi salón de *biodanza*[8] mi lugar en el mundo, mi espacio revolucionario, mi sensación de amor, mi lugar de entrenamiento, mi perdida de miedo, todo esto y mucho más, es lo que encontré en este lugar mágico y de transformación. Allí encontré los primeros miembros de mi nueva familia en Argentina, allí encontré el camino que me lleva a ser quien soy hoy en día, la biodanza para mí es mi salvadora, como buena feminista entendí profundamente la cono-

[8] Biodanza: es un sistema de integración y desarrollo humano basado en vivencias inducidas por la música, el movimiento y la emoción, con el fin de ayudar a la solución de conflictos interiores y al desenvolvimiento armónico de la personalidad. Biodanza invita a un nuevo modo de vivir ... a través del lenguaje del movimiento. Sus cultores dicen que: "Biodanza es una poética del encuentro humano."

cida frase de Emma Golman: "Si no puedo bailarturevolucióno me interesa". Yo mas bien diría, hago la revolución bailando, creo/siento profundamente que la política feminista debe abandonar su total lógica racional para sentir un poco mas, para hablar mas desde el corazón y menos desde la cabeza, esta perfecta mezcla que me dejaron mis padres. Es absolutamente necesario emocionarse y vibrar internamente para hacer política, para llorar de placer, para probar en nuestros cuerpos y no en el de otras que solo podríamos asistir paternalmente. Es momento y lo fue para mí de transgredir el profundo orden de la víctima y la victimaria, me acepté en ambas posiciones llorar-agredir, llore-ser agredida, me justifiqué siendo víctima para no moverme de mi posición de pasividad y decidí abandonar este personaje ancestral en mi familia, sin duda será este mi entrenamiento para toda la vida, dejar de ser víctima, romper este vínculo invisible de tener pegada a mi alma un amo/dictador, es liberarme de mi propia dictadura, es cruzar la frontera para devenir en una amazona nómade repartiendo abrazos, creando huertas, tocando el corazón de las personas como un momento mágico de transformación, como un orgasmo rebelde que se difumina por nuestras ríos y mares.

Yo en este camino de sanación tuve que abandonar mis miedos, seguro quedarán muchos más para trabajar a lo largo de mi vida, pero para sanarme, para transgredir profundamente este linaje de cuerpos violentados en mi familia, tuve que lanzarme al vacío con los ojos cerrados, cual Loco, cual libre, tenía que descubrir que sucedería si dejaba de ser víctima de mi pobre vida y pasaba a ser una acción positiva para ella. Lo que vino después fue sentir que tengo un sol en el pecho, que soy la lesbiana mas hermosa que ha pisado el planeta, que soy la rebelde por herencia y lo acepto para mi propia vida, que soy Antonieta una guerrillera portillera chonga, incansable al igual que mi madre y padre.

Yo sobreviví al miedo y decidí vivir del amor, transformar mis vínculos amorosos, cuestionar nuestras ligaduras internas, revolucionar el orden la monogamia obligatoria y romper con el amor romántico se convirtió en mi decisión militante, porque creo que solo puedo llevar a cabo la revolución en mis carnes y conmigo misma, que este

es el más grande ejemplo que podemos hacer en política, vivirla en primera persona.

Mi madre, en el libro[9] que escribió con dos hermosas compañeras chilenas sobre sus relatos de la dictadura, me lo dedica diciendo: "que tus silencios se transformen en rebeldías". Al escribir las últimas letras de este texto que me ha hecho liberarme de mi historia es que le digo a mi madre, que sí, romper el silencio es un acto contra-revolucionario y tu hija así lo ha hecho es aquí donde más me encuentro con mi madre, con la mujer, con la revolucionaria, con la fantástica joven que creyó en el milagro de la vida y me lo dio a mi, para ser luna en sagitario.

Estas palabras hechas texto son una reinvidicación a mi propia existencia como lesbiana/masculina/feminista/huertera/artesana/ biodanzante y sobreviviente, es una reivindicación a las madres/ abuelas/ mujeres/ lesbianas/ travestis, es una palabra de complicidad para los padres/ abuelos/ hombres/gays y trans. Estas humildes palabras, este intento de autorretrato, de auto entrevista es una reivindicación para todos los cuerpos transgresores al orden hegemónico de lo normal y por sobre todo para liberarnos del imperio del miedo y contar nuestras historias comunes cuando nos encontremos en los bosques y podamos encender las antorchas que den luz, a este nuestro cuarto propio.

Argentina, agosto 2012.

---

9 *Carrillo Paz Edelmira, Hernandez Cid Ester, Veloso Bermedo Teresa, Los Muros del Silencio. Relatos de mujeres, violencias, identidad y memoria, Concepcion,Chile, ed. Escarapate, 2012.*

ANEXOS

Tres feministas materialistas. colette guillaumin, nicole mathieu, paola tabet. Racismo/sexismo, Esencialización/ Naturalización, Consentimiento
Volumen ii. 2012.

Presentación de las autoras y de la traductora

GUILLAUMIN Colette, socióloga, comenzó realizando investigaciones sobre el racismo en las cuales mostró que la noción de "raza" no tiene ningún valor científico (forma arbitraria de clasificación). Desde fines de los años 1960, se interesa en el feminismo. Integra el equipo de redacción de la revista Questions féministes, fundada en 1977 por Simone de Beauvoir, origen y órgano de publicación del feminismo materialista. Allí, conoce a Monique Wittig, Nicole-Claude Mathieu, Monique Plaza, Emmanuelle de Lesseps, Christine Delphy, etc. En 1978, publica en dicha revista un artículo, «Pratique du pouvoir et idée de nature», que teoriza sobre la opresión de las mujeres a través de la ideología y las relaciones sociales de sexo. Fue docente en Canadá. En 1992, una compilación retoma este artículo así como también otros publicados en las revistas Sociologie et sociétés (Universidad de Montreal) o Le Genre humain que co-fundó en 1981. También escribe en la revista Sexe et race (Universidad de París 7). En mayo de 2005, se le rindió homenaje durante las jornadas de estudio de EFiGiES en el IRESCO (El género en el cruce de otras relaciones de poder).

Entre sus publicaciones, destacan L'Idéologie raciste, genèse et langage actuel, Paris/La Haya, Mouton, 1972. Nueva edición: Gallimard, Coll. Folio essais (n°410); Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de Nature, Paris, Côté-femmes, 1992; Racism, Sexism, Power and Ideology, Londres, Routledge, 1995.

MATHIEU Nicole-Claude, socióloga y antropóloga francesa contemporánea, es conocida por sus numerosos trabajos que se inscriben en las cuestiones del feminismo materialista. Fue catedrática en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias sociales (EESS). En-

tre sus numerosas publicaciones, cabe mencionar: «Etudes féministes et anthropologie» y «Différenciation des sexes», en Pierre Bonte & M. Izard (dir.), Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, Paris, PUF, 1991; L'Anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe, Paris, Côté-femmes, 1991; «Bourdieu ou le pouvoir auto-hypnotique de la domination masculine», Les Temps modernes, n° 604, 1999; «Sexe et genre», en H. Hirata, F. Laborie, H. Le Doaré & D. Senotier (dir.), Dictionnaire critique du féminisme, Paris, PUF, 2000; «Féminin – féminin et masculin», en Michela Marzano (dir.), Dictionnaire du corps, Paris, PUF, 2007. Entre las obras colectivas que ha dirigido, cabe mencionar: L'Arraisonnement des femmes, essais en anthropologie des sexes, Paris, EHESS, 1985; Une maison sans fille est une maison morte. La personne et le genre en sociétés matrilinéaires et/ou uxorilocales, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2007.

TABET Paola es profesora de antropología en la Universidad de Calabria (Italia). Trabaja principalmente sobre las relaciones sociales de sexo y sobre el racismo; sus trabajos sobre la división sexual del trabajo, la reproducción y la sexualidad dieron lugar a la publicación de varios artículos y obras. Desde 2006, forma parte del comité científico de la revista feminista ProChoix. Entre sus numerosos trabajos, cabe mencionar: Du don au tarif. Les relations sexuelles impliquant compensation en Les Temps Modernes, n° 490, mayo de 1987, pp.1-53; Les dents de la prostituée: échange, négociation, choix dans les rapports économico-sexuels, en M.-C. Hurtig, M. Kail, H. Rouch (eds.), Sexe et Genre. De la hiérarchie entre les sexes, Paris, Éditions du CNRS, 1991, pp.227-243; Comme s'ils avaient la peau juste, en ProChoix n°16, noviembre-diciembre 2000, pp.19-26; La grande arnaque. Sexualité des femmes et échange économico-sexuel, Paris, l'Harmattan, 2004; L'expropriation de la sexualité des femmes, Actuel Marx, n° 30 (Relaciones sociales de sexo), set. 2001; La construction sociale de l'inégalité des sexes. Des outils et des corps, Paris, L'Harmattan, Bibliothèque du féminisme, 1998, en dos partes: Les mains, les outils, les armes, Fertilité naturelle, reproduction forcée. Solo disponible en italiano: La pelle

giusta (La piel justa), Torino, Einaudi, 1997. Este libro tuvo una fuerte repercusión en Italia. Es fruto de una investigación sobre la transmisión de la ideología racista a los escolares italianos de entre 6 y 14 años. La antropóloga analiza allí más de 8.000 textos escritos por niños y adolescentes sobre el tema: "Si mis padres fuesen negros..." Un artículo que lo resume en francés fue publicado en la revista ProChoix.

HUERTAS Marta, uruguaya, psicóloga titulada en la Facultad de Psicología de la Universidad de la República, también estudió en la Sorbonne de París donde obtuvo el Diploma de Literatura Francesa Contemporánea y la Licenciatura en Letras Modernas. Fue durante muchos años profesora de traducción en la Alianza Francesa de Montevideo. Actualmente se dedica especialmente a la traducción literaria, de obras teatrales y de ciencias sociales. Ha presentado trabajos y realizado ponencias en congresos internacionales (Buenos Aires, Santiago de Chile, Asunción, Montreal) y en el próximo mes de octubre ha sido invitada por la Universidad de Ottawa y la UNAM de México a exponer en el congreso de traducción que tendrá lugar en la capital mexicana.

CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, fue docente y dirigió investigaciones en filosofía política y teoría política en las Universidades de Lausana, Ginebra, Lovaina; profesora invitada en París y Bogotá. Trabaja sobre las teorías políticas del siglo XX, especialmente sobre Hannah Arendt, Cornelius Castoriadis, Guillaumin, Rada Ivekovic. Campos de análisis: las políticas migratorias, el servicio público, los movimientos sociales. Actualmente, tiene a su cargo la dirección del Programa del Colegio Internacional de filosofía (París-Ginebra), Exil, création philosophique et politique (sitio web: exil-ciph.com). Entre sus publicaciones, cabe mencionar: «Globalization, development, resistance of utopian dreams to the praxis of dystopian utopia», en Bagchi Barnita, The Politics of the Impossible, ed. SAGE (Delhi, London, Thousand Oaks, chap. XII, 2011; Hannah Arendt, le fil rompu entre violence et révolution au XXe siècle, en Stéfanie Prezioso, David Chevrolet (eds), L'heure

des brasiers. Violence et révolution au 20e siècle, Lausana,Ed. d'En Bas,2011, p. 77-99. « ScientificDiasporas, Migration and Development. A Perspective from Philosophy and Political Theory», Tejada Gabriela, Bolay Jean-Claude, (eds), Scientific Diasporas as Developmente Partners, Peter Lang, Berne, 2010, p. 3-21; Pour défendre la Convention internationale sur la protection des droits de tous les travailleurs migrants et des membres de leur famille: refonder la politique et les droits, Conseil mondial des droits de l'homme, ONU/BIT, Site HCDH, ONU Ginebra, 2008; Résister en politique, résister en philosophie avec Arendt, Castoriadis, Ivekovic, Paris, La Dispute, 2008; Les étrangers aux frontières de l'Europe et le spectre des camps, Paris, La Dispute, 2004; Les sans-Etat dans la philosophie politique d'Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté, Lausana, 2000. Entre las obras colectivas que ha dirigido, cabe mencionar: Colère, Courage et Création politique (7 volumes), Paris, L'Harmattan, 2011; con Pierre Dasen, Mondialisation, migration et droits de l'homme: un nouveau paradigme pour la recherche et la citoyenneté, Bruselas, Bruylant, 2007; Parole, pensée, violence dans l'Etat, une démarche de recherche (vol. I, 350 p.); Contraintes, dilemmes, positions des travailleurs du service public, entretiens (vol. II, 450 p.); Le devoir de fidélité à l'Etat entre servitude, liberté et (in)égalité (vol. III, 350 p.), Paris, Editions l'Harmattan, 2004; Hannah Arendt, les sans-Etat et le «droit d'avoir des droits» (vol. I); Hannah Arendt, la «banalité du mal» comme mal politique (vol. II). Paris, L'Harmattan, 1998; con M. Fontolliet, Europe. Montrez patte blanche. Les nouvelles frontières du «laboratoire Schengen», prefacio de Lode van Outrive, Parlamento europeo. Ginebra, CETIM, 1994; Avec Axel Clévenot, Asile, Violence, Exclusion en Europe. Histoire, analyse, prospective. Genève, Co-éd. Cahiers de la Section des Sciences de l'Education, Université de Genève et Groupe de Genève, "Violence et droit d'asile En Europe", 1994.

VELOSO BERMEDO Teresa, nacida en Chile, casada, dos hijas y una nieta. Socióloga. Ex - prisionera política de la dictadura pinochetista (1975). Su Consejo de Guerra se realiza en 1976, en

Valparaíso, cuya condena significo la expulsión del país en 1977, vive el exilio durante 14 años en Suiza, regresa a Chile en 1990. En 1994, retoma sus estudios de sociología que quedaron inconclusos por el cierre de la carrera Sociología en la Universidad de Concepción (1973). Trabaja en la Universidad de Concepción, Municipalidad de San Pedro la Paz, La Corporación Nacional Indígena (CONADI) asumiendo la dirección regional, en el Gobierno Regional del Bio Bío (GORE) asume la dirección del Departamento Desarrollo Social y Municipalidades. Ha realizado diversas investigaciones y asesorías en temáticas sociales, género, indígenas, etc.

Fue militante de las juventudes Socialista en Concepción (1967-1969), militante del Mir (1970-1986) en Concepción y Suiza. Al retorno al país se integra al partido socialista de Chile, siendo dirigente regional durante dos periodos, dirigente comunal y actualmente sin militancia.

GONZALEZ Olga L., colombiana radicada en París, es doctora en sociología de la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, investigadora asociada en el laboratorio Urmis de la Universidad de París Diderot. Ha sido docente de universidades francesas y colombianas. Sus principales temas de investigación son las migraciones internacionales, la violencia en la mundialización y la cultura latinoamericana. Ha publicado varios artículos en libros y revistas internacionales (que se pueden consultar en la página web: http://olgagonzalez.wordpress.com/). Hace parte del grupo feminista Aquelarre, que apoya la resistencia de grupos de mujeres en América latina.

SELEK Pinar, socióloga y escritora turca feminista exiliada. Ha escrito extensamente sobre el género y el feminismo, el patriarcado, la masculinidad hegemónica y su influencia en el tamaño y la pobreza en Turquía, la revolución, la pobreza, la violencia, la guerra, anti-militarismo, la obediencia, necesidades del feminismo sobre la paz, en las cosas buenas de la vida y el dolor también en la belleza, el amor, la libertad, el silencio, las palabras pierden fuerza a través de la escritura. Acusada por el terrorismo de Estado turco desde

hace 14 años, fue absuelto después de un nuevo episodio de un ensayo (agosto de 2012). Con el apoyo de la Fundación Heinrich Böll y numerosas redes de solidaridad (incluyendo PEN Internacional, Parlamento Europeo), numerosas publicaciones en turco, libro alemán, francés primero, un libro, lejos de casa ... pero ahora, ed . IXE. Véase su página web: www.pinarselek.com; iletisime ICIN: traductor bilgi@pinarselek.com

JIMENEZ Antonieta es diseñadora industrial, artesana, instructora de permacultura urbana y poeta lesbiana. Desarrollo sus estudios de diseño industrial en Chile (Universidad del Bio Bío), hoy en día cursa un máster en Ambiente y desarrollo sustentable, con mención en educación ambiental en la Universidad Nacional de Quilmes, se formo en permacultura en Argentina (Instituto Na'Lun), se desempeña y enseña diferentes oficios con la idea de recuperar el artesa nato como practica sustentable para la fabricación de objetos que cuiden la tierra, las personas y provengan del comercio justo. Trabaja en orfebrería, carpintería y horticultura urbana. Trabaja actualmente en su propio emprendimiento en la Escuela-Taller Mimicha. Crea y participa de una propuesta político disidente lesbiana llamado terrorismo lésbico desde el cual "busca generar un sonido disruptivo de la monotonía hegemónica, encender las luces de las mentes con una vibración lesbiana". Publicada en fancines, muestras en calles, avenidas, señale ticas paradas de micro, plazas y bosques varios.

OUEDRAOGO Emile, es licenciado en ciencias jurídicas de la Universidad de Ouagadougou en 2006. Después de haber enseñado derecho durante un año en las escuelas secundarias y en las universidades de Burkina Faso, prosiguió y obtuvo en 2008 - 2009 un máster en la Academia de derecho internacional humanitario y de derechos humanos de la Universidad de Ginebra. Desde 2010 también posee un máster en ciencia política, seguridad internacional y defensa, la opción de la Universidad de Lyon 3.

Entre 2010-2011, Emile Ouedraogo trabajó como asistente de docencia e investigación en el departamento de derecho público (antiguamente departamento de derecho constitucional) de la Universidad de Ginebra por cuenta de la profesora Mayas HERTIG y del profesor Michel Hottelier

Actualmente está terminando un doctorado en derecho internacional en el Instituto de Altos Estudios Internacionales y de Desarrollo (Ginebra), bajo la supervisión del profesor Vicente Chetail, siendo su asistente de investigación.

TOLEDO Giselle Posee una licencia en derecho y un certificado de derecho transnacional de la Universidad de Ginebra (2001), abogada en Ginebra (2004), diploma de post grado especializado en criminología de la Universidad de Lausana (2008), Giselle Toledo Vera fue asistente de investigación en el Instituto Médico Legal de la Universidad de Ginebra de 2005 al 2008, y luego asistente de docencia del departamento de derecho público (antiguamente departamento de derecho constitucional), de 2008 al 2011. En el ámbito de la salud sexual y reproductiva, se interesó en el apoyo médico legal a las mujeres víctimas de agresión sexual, así como en las trayectorias de las mujeres que tuvieron una interrupción voluntaria del embarazo y a los puntos de vista de los profesionales de la salud y del social, en el cuadro de las nuevas disposiciones del Código penal suizo. Además, fue la coordinadora científica de la formación continua en derechos humanos en la Universidad de Ginebra, de 2009 al 2011. Beneficiaria de una beca del Fondo Nacional Suizo para la Investigación Científica, efectuó una parte de su investigación doctoral en Chile en 2011 - 2012. Su tesis se centra sobre el derecho a la salud en las cárceles.

Programa del colegio internacional de filosofia (ciph), paris 2010-2016

El programa Exilio, creación filosófica y política forma parte de los 50 programas (12 de los cuales fuera de Francia) del Colegio Internacional de Filosofía (París). Está dirigido por Marie-Claire Caloz-Tschopp. Su sede se encuentra en Ginebra, pero las actividades se llevan a cabo en Suiza, América Latina, países del Mediterráneo, Turquía, París. Está abierto a todo el público interesado (de forma presencial o a distancia). Sus actividades son gratuitas. El programa se inscribe en el marco de los objetivos de innovación filosófica del CIPh para reflexionar sobre temas de la sociedad contemporánea en el campo del exilio y la ciudadanía.

Actividades

El programa desarrolla diversas actividades: seminarios de formación, coloquios, talleres, conferencias, revista en línea, acciones de solidaridad, publicaciones, etc.

Objetivos

El programa apunta a repensar el exilio. Tiene como objetivo realizar una reflexión filosófica imaginativa y crítica sobre el exilio. Se pretende interexperiencial, interdisciplinario, internacional, intergeneracional, resituando la noción en la tradición (mitos, filosofía, poemas, etc.) y en el mundo contemporáneo. Es imposible reducir el exilio a la figura del extranjero y a una fatalidad del destino. Se trata de pensar juntos e*l exilio y el des-exilio,* la dinámica de la dominación, de la violencia y de la emancipación. Cuando el marco político, los derechos desaparecen, ahí está el exilio. ¿La universalidad del exilio es un postulado o un hecho? ¿Seremos todos exiliados hoy por hoy? En el exilio, ¿cómo articular sufrimiento, desarraigo de las pertenencias (tierra, idioma, religiones, familia, amistades, trabajo, salud, etc.), y movimiento de la libertad, emancipación, creación de la ciudadanía contemporánea?

Saberes sobre el exilio (materiales)

Los saberes sobre el exilio son vastos, ricos, múltiples. Provienen de mujeres y de hombres, de científicos, de militantes, de prisioneros, de indocumentados, de empleadas domésticas, de trabajadores, etc. Se encuentran en las bibliotecas, las prisiones, en las colas de los desocupados, las residencias de ancianos, los hospitales psiquiátricos, los campos de refugiados, los fregaderos de los hoteles, los talleres, las plantaciones de sandías, etc..

El presente programa internacional de enseñanza y de investigación, interdisciplinar, interexperiencial, se encuadra en el campo de la migración, campo privilegiado pero no exclusivo de lectura y de análisis de las transformaciones en curso (con profesionales de la salud, de lo social, del mundo laboral, del derecho, del servicio público, de la enseñanza, de la investigación, etc., migrantes exiliados contemporáneos y también exiliados del mundo laboral y de la pertenencia política en sentido amplio). Busca *re conceptualizar* el exilio, o si se quiere, repensar el exilio en tanto condición de existencia, instrumento de la violencia de Estado, de la violencia de la sociedad, en tanto relación de poder que debemos comprender y evaluar.

En el mundo contemporáneo, los exiliados no sólo han pasado por expropiaciones de sus tierras, condiciones de trabajo de sobreexplotación y precariedad, desocupación, hambre, desintegración de sus lazos familiares y de amistad, exilio, sino que a menudo viven la experiencia de la clandestinidad, de la pérdida de protecciones y derechos, de los campos de internamiento, de la prisión, la tortura, las políticas disuasivas o represivas de la inmigración y el derecho de asilo, de los ataques al derecho al trabajo, a las libertades públicas, a los derechos sociales, afectados por medidas como la «no entrada en materia», las coacciones, el confinamiento, los «destierros forzados», la expulsión, etc.

A estas transformaciones de las condiciones de existencia y del poder, hay que agregarles las transformaciones de la guerra y la presencia de múltiples formas de violencia cada vez más extremas (peligro de «globicidio» (Anders), genocidios, feminicidios, torturas, violencias burocráticas y policiales banalizadas y también desapro-

piación del pensamiento y violencia de las palabras, de los discursos, de las ideologías de odio). Que hacen peligrar la filosofía, la política. Que cuestionan la propia posibilidad de poder imaginar, de representarse, de pensar la política, de apropiarse el ejercicio filosófico. La situación de violencia y del devenir político es «trágica» (Arendt, Balibar). Hay múltiples maneras de ser exiliado/a y de luchar para arrancarse al exilio. Un gran número de hechos nos llevan a tomar distancia de la perspectiva habitual, de nuestras visiones del mundo, para nombrar, representar, conceptualizar el exilio, imaginando un trabajo crítico situado, interdisciplinario, interexperiencial e intergeneracional a la vez, sobre la historia, las ideas, las representaciones, las prácticas, los habitus (Bourdieu).

Se trata de reconceptualizar el exilio dinámico y de resistencia (exilio/des-exilio) y confrontarlo con esas transformaciones, para así incluir las nuevas situaciones de marginación de los «sin parte» (Rancière) y desarrollar una nueva reflexión sobre los movimientos sociales, la ciudadanía contemporánea. En esta época, sin creer en una verdad definitiva, puede decirse que, desde un cierto punto de vista, el proyecto se enmarca en la búsqueda de una nueva filosofía, de una «nueva epistemología para nuevos saberes» y que implica particularmente un importante trabajo de «traducción», cuyos objetivos y desafíos habrá que comprender (Ivekovic, Transeuropéennes).

El programa se inscribe en el contexto y las huellas de una larga experiencia individual y colectiva de docencia e investigación filosófica y de teoría política articulada con un trabajo de ciudadanía en Suiza, la Unión Europea, América Latina y más recientemente en Marruecos. La práctica filosófica, la dirección de investigaciones interdisciplinarias, han demandado la implementación de acciones y redes que deben fortalecerse. La última etapa fue un coloquio internacional organizado en la Universidad de Lausana (UNIL-IEPI) en abril de 2010, cuyas Actas fueron publicadas en 7 volúmenes en 2011 con el siguiente título: Colère, Courage et Création politique.

A lo largo de todos estos años, se han revisitado temas de reflexión filosófica o nociones, y de los hechos y las propias prácticas sociales han surgido en el trabajo colectivo y los movimientos sociales nuevos conceptos, frecuentemente invisibles, (por ejemplo,

apartheid, sexaje, democracia securitaria, seres humanos superfluos, hombre descartable, sin-Estado, «derecho a tener derechos», derecho a quedarse, des-exilio, etc.). Estos fueron articulados con autores de la tradición filosófica, de las ciencias sociales y humanas, entre ellos Hannah Arendt, sobre la cual la directora del programa elaboró una tesis de doctorado «Les sans-Etat dans la philosophie de Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté.»

Entre los numerosos autores de diversos campos del saber, muchos de los cuales están lejos de de ocupar un lugar en las corrientes hegemónicas, sobre los que trabajé, se cuentan: Hannah Arendt, Aristote, B. Spinoza, K. Marx, F. Douglass, Colette Guillaumin, Nicole Mathieu, Paola Tabet, Cornelius Castoriadis, Nicolas Busch, Abdelmalek Sayad, Etienne Balibar, Bertand Ogilvie, Sandro Mezzadra, Ranabir Samaddar, André Tosel, Marcelo Viñar, Anne Amiel, Rada Ivekovic, Jean Batou, Brigitte Fichet, François Rigaux, Jean-Yves Carlier, Urs Marti, Luc Legoux, Christophe Tafelmacher, Barnita Bagchi, Christiane Vollaire, Janine Altunian, Karim Abboub, Gabriela Tejada, Sonia Vargas, Pierre Dasen, Novine Berthoud-Aghili, Véronique de Rudder, Pierre Fiala, Marianne Ebel, Farinaz Fassa, Maria-Teresa Findji, Jose Marin, Teresa Veloso, etc. Las publicaciones individuales y colectivas a lo largo de cuarenta años trazan el hilo conductor y el trabajo de tejido de los intentos de construcción de la actividad de pensar para imaginar, describir, analizar, interpretar, juzgar situaciones de transformación en la política, la violencia y la guerra. A este nivel, las políticas de migración, del derecho de asilo, de desafiliación (Castells), otras políticas (trabajo, desocupación, salud, educación, etc.) son espacios privilegiados de observación para repensar el exilio. Ellas forman parte de los laboratorios de dispositivos, de las herramientas, de los discursos (Foucault), de experiencias políticas y filosóficas íntimas, privadas y públicas a la vez. Observando de cerca las políticas de inmigración y del derecho de asilo y otros sectores de las políticas públicas a lo largo de estos años (trabajo, desempleo, servicio público, libertades públicas, derechos sociales, etc.), me parece fundamental relacionar la problemática de la migración, las múltiples y complejas prácticas

de desafiliación a la luz de una reconceptualización del exilio con la experiencia de nuevas formas de dominación, de violencia, enmarcando este trabajo en la ciudadanía contemporánea.

Un plan de trabajo en construcción abierta, tres ejes de trabajo, tres etapas de dos años, equipos de trabajo (en América Latina, en la Unión Europea) organizados en grupos de lectura, en talleres de formación/investigación intergeneracionales (integración de jóvenes, adultos, viejos) e interdisciplinarios, interexperienciales, son brevemente citados en el proyecto. El programa permite fortalecer redes ya existentes en Suiza, en la Unión Europea, en América Latina, en el norte de África.

Solidaridad, colaboracion con america latina (2012).

Diversas actividades organizadas en Chile (seminario, coloquio internacional, publicaciones, conferencias) se llevan a cabo en 2012, y el apoyo al proyecto «Historia y Memoria» del Colectivo de Mujeres chilenas continuará durante toda la duración del Programa. Los lazos entre países de exilio y países de hospitalidad se integran en la reflexión y la práctica. El Programa del CIPh ya apoyó la publicación del primer libro de mujeres chilenas, *Los muros del silencio* editado en Chile, y toma a su cargo su traducción, edición, difusión en francés. El trabajo está en proceso.

Presentación, Marie-Claire Caloz-Tschopp, dir. del Programa. Véase el sitio exil-ciph.com para más informaciones, programas, materiales, publicaciones, actualidades, etc.

EL PATRIARCADO AL DESNUDO:

TRES FEMINISTAS MATERIALISTAS

COLLETTE GUILLAUMIN · PAOLA TABET · NICOLE CLAUDE MATHIEU



Ochy Curiel / Jules Falquet
(Compiladoras)

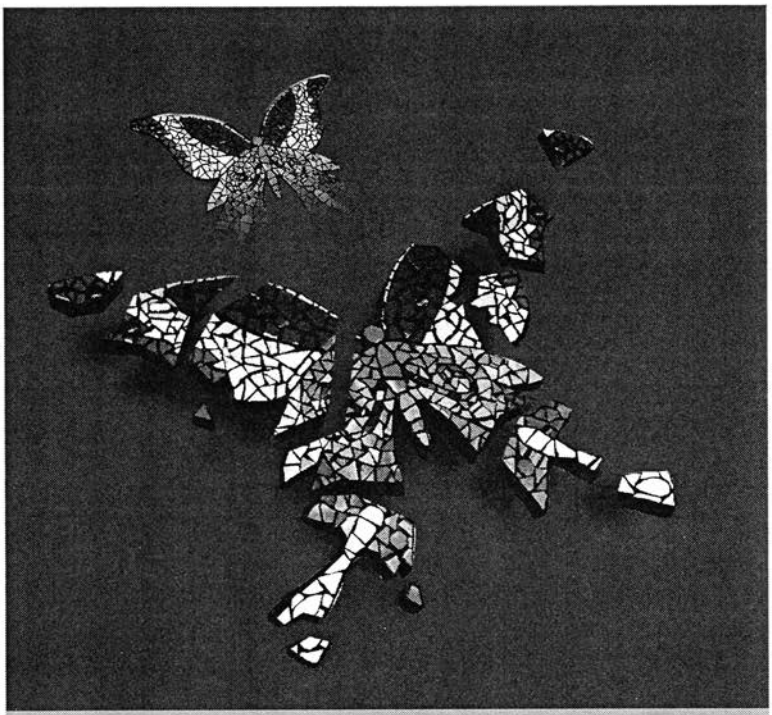
Brecha Lésbica

El "feminismo materialista francés" es sin duda una de las corrientes más radicales, aunque poco conocida, del pensamiento y de la práctica feminista. Desde 1970, su perspectiva teórica y política desnuda las raíces mismas de la subordinación de las mujeres, al demostrar que no son un grupo biológico, natural, sino que al contrario una clase social, de sexo, construida por relaciones de producción y de explotación.

EL PATRIARCADO AL DESNUDO **reúne tres textos fundamentales del « feminismo materialista francés », por primera vez traducidos al español, de Colette Guillaumin, Paola Tabet y Nicole Claude Mathieu, quienes profundizan de forma minuciosa en cómo las mujeres, dentro de la división sexual patriarcal del trabajo, son apropiadas por la clase de los hombres, individual y colectivamente, cosificadas y asumidas como meros herramientas de producción y de reproducción.**

Después de leer estos textos, una no puede seguir pensando, ni luchando de la misma manera. Porque, como dice Colette Guillaumin :

« La reapropiación mental individual de una misma y el yoga, pueden ayudarnos un momento, pero lo que importa es que retomemos (y no solamente en nuestra cabeza) la posesión de nuestra *materialidad*. Retomar la propiedad de nosotras mismas supone que nuestra clase entera retome la propiedad de sí misma, social, materialmente. »



Los Muros del Silencio

Relatos de mujeres, violencias, identidad y memoria

EDELMIRA CARRILLO PAZ - ESTER HERNANDEZ CID - TERESA VELOSO BERMEDO

EDICIONES ESCAPARATE

El relato que nosotros leemos aparece después de muchos años de silencio. Para medir la dificultad y el viaje de la aventura colectiva –testimonio y luego escritura– tenemos que saber que estas tres mujeres, en el umbral de sus vidas de adultas –en este momento de la vida en donde surgen la esperanza y la utopía– fueron rotas en sus cuerpos y sus almas: el horror de la represión, de la tortura, del exilio. Ellas no pudieron testimoniar, poner las palabras, denunciar, luego construir un relato de lo que habían sufrido, salvo muchos años después de los hechos. Escriben hoy cuando ya tienen más de cincuenta años, cuando miden en sus cuerpos las secuelas de las torturas, cuando constatan en sus hijos/as y aún en sus nietos/as las marcas de la represión.

Tenemos que saber que ellas han cargado el peso de los ausentes, que han testimoniado por aquellos que no podían hablar, por los que guardan el silencio –porque es demasiado duro, peligroso, sumergido en el orden de lo indecible– y también porque muchos están muertos asesinados. Tenemos que saber que ellas desean comprender que la muerte de sus camaradas y sus vidas tienen un sentido para ellas, para sus hijos/as y sus nietos/as, que existe un sentido para la reconstrucción y el cambio de Chile.

Marie-Claire Caloz-Tschopp
Ginebra, febrero 2012.

ISBN 956906507-1
9 789569 065071



PROGRAMME DU CIPH, 2010-2014
EXIL, CRÉATION PHILOSOPHIQUE ET POLITIQUE



Colección Bordes

1- Los Muros del Silencio
Relatos de mujeres, violencias, identidad y memoria
Edelmira Carrillo P.-
Ester Hernandez C.
Teresa Veloso B.

2- Tres Feministas Materialistas
Colette Guillaumin,
Nicole-Claude Mathieu,
Paola Tabet
Exilio, Apropiación, Violencia
Co-Dirección:
Marie-Claire Caloz-Tschopp (Suiza)
Teresa Veloso Bermedo (Chile)
VOLUMEN I

3- Tres Feministas Materialistas
Colette Guillaumin,
Nicole-Claude Mathieu,
Paola Tabet
Racismo/Sexismo,
Esencialización/Naturalización,
Consentimiento
Co-Dirección:
Marie-Claire Caloz-Tschopp (Suiza)
Teresa Veloso Bermedo (Chile)
VOLUMEN II

El volumen II, articulado al volumen I presenta textos claves, conceptos nuevos de las tres feministas materialistas por primera vez traducidas en español. El prólogo de M.C. Caloz-Tschopp y T. Veloso Bermedo presenta el enfoque global del proyecto de la publicación de teoría política: aporte teórico y diálogo sobre una revolución en marcha. Otros artículos entran a trabajar con los conceptos de racismo/sexismo, esencialización/naturalización, consentimiento, apropiación, etc. para entender sus aportes al conocimiento del poder, de la violencia, de la guerra hoy.

Los dos volúmenes se publican con el apoyo del Programa del Colegio Internacional de Filosofía (CIPh), Exilio, creación filosófica y política (2010-2016), de Ginebra (Suiza) y París (Francia), del Departamento de la Cultura y de los Deportes de la Ciudad de Ginebra, La Grüninger Stiftung, fondation Grüninger, Fondation pour la santé y de la Colectiva Mujeres por la Memoria: Ayer presas, hoy historia, sito en Concepción, Chile (América Latina).

ISBN 956906517 - 0

9 789569 065170





EXIL,
CRÉATION
PHILOSOPHIQUE
ET POLITIQUE



AVEC · LE · SOUTIEN · DE · LA VILLE · DE · GENÈVE

FONDATION
prévention et santé