Pierre Bourdieu

La dominación masculina

Pierre Bourdieu

La dominación masculina

Traducción de Joaquín Jordá
EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA
Titulo de la edición original: La domination masculine
© Éditions du Seuil
París, 1998
Diseño de la colección:
Julio Vivas
Ilustración: «Minotauro disfrazado», Subirá-Puig, 1999
cultura Libre
© EDITORIAL ANAGRAMA, S.A., 2000
Pedro de la Creu, 58
08034 Barcelona
ISBN; 84-339-0589-9 Depósito Legal: B, 716-2000
Printed in Spain

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ALEMANA: LA ETERNIZACIÓN DE LO ARBITRARIO

Este libro, en el que he podido precisar, apuntalar y corregir mis análisis anteriores sobre el mismo asunto apoyándome en los numerosísimos trabajos dedicados a las relaciones entre los sexos, pone en cuestión *explícitamente* el tema, obsesivamente evocado por la mayoría de los analistas (y de mis críticos), de la permanencia o del cambio (realizados o deseados) del orden sexual. Es, en efecto, la introducción y la imposición de esta alternativa ingenua e ingenuamente normativa lo que conduce a percibir, contrariamente a cualquier evidencia, la verificación de la constancia relativa de las estructuras sexuales y de los esquemas a través de los cuales son entendidas como una manera condenable e inmediatamente condenada; falsa e inmediatamente refutada (al recordar todas las transformaciones de la situación de las mujeres), de negar y de condenar los cambios de esta situación.

A esta cuestión debemos oponer otra, más pertinente y sin duda también, en mi opinión, más urgente políticamente: si bien es cierto que las relaciones entre los sexos están menos transformadas de lo que una observación superficial podría hacer creer y que el conocimiento de las estructuras objetivas y de las estructuras cognitivas de una sociedad androcéntrica especialmente bien conservada (como la sociedad cabileña, tal como yo pude observarla a comienzos de los años sesenta) ofrece unos instrumentos permanentes para entender algunos de los aspectos mejor disimulados de lo que son estas relaciones en las sociedades contemporáneas más adelantadas económicamente, hay que

preguntarse, en efecto, cuáles son los mecanismos *históricos* responsables de la *deshistoricización* y de la *eternización relativas* de las estructuras de la división sexual y de los principios de división correspondientes. Plantear el problema en estos términos significa avanzar en el orden del conocimiento que puede estar en el principio de un progreso decisivo en el orden de la acción. Recordar que lo que, en la historia, aparece como eterno sólo es el producto de un trabajo de eternización que incumbe a unas instituciones (interconectadas) tales como la Familia, la Iglesia, el Estado, la Escuela, así como, en otro orden, el deporte y el periodismo (siendo estos conceptos abstractos simples designaciones estenográficas de mecanismos complejos que tienen que analizarse en algún caso en su particularidad histórica), es reinsertar en la historia, y devolver, por tanto, a la acción histórica, la relación entre los sexos que la visión naturalista y esencialista les niega (y no, como han pretendido hacerme decir, intentar detener la historia y desposeer a las mujeres de su papel de agentes históricos).

Contra estas fuerzas históricas de deshistoricización debe orientarse prioritariamente una empresa de movilización que tienda a volver a poner en marcha la historia, neutralizando los mecanismos de neutralización de la historia. Esta movilización típicamente *política* que abriría a las mujeres la posibilidad de una acción colectiva de resistencia, orientada hacia unas reformas jurídicas y políticas, se opone tanto a la resignación que estimula todas las visiones esencialistas (biologistas y psicoanalíticas) de la diferencia entre los sexos como a la resistencia reducida a unos actos individuales o a esos *happenings* discursivos constantemente recomenzados que preconizan algunas teorías feministas: rupturas heroicas de la rutina cotidiana, como los *parodie performances,* predilectos de Judith Butler, exigen sin duda demasiado para un resultado demasiado pequeño y demasiado inseguro.

Convocar a las mujeres a comprometerse en una acción

política que rompa con la tentación de la revuelta introvertida de los pequeños grupos de solidaridad y de apoyo mutuo, por necesarios que sean en las vicisitudes de las luchas cotidianas, en la casa, en la fábrica o en la oficina, hacer eso no es, como podría creerse, y temer, invitarlas a aliarse acríticamente con las formas y las normas ordinarias del combate político, con el peligro de encontrarse anexionadas o sumergidas en movimientos ajenos a sus preocupaciones y sus propios intereses. Es desear que ellas sepan trabajar en inventar e imponer, en el mismo seno del movimiento social, y apoyándose en las organizaciones nacidas de la rebelión contra la discriminación simbólica, de las que son, junto con lo(a)s homosexuales, uno de los blancos privilegiados, unas formas de organización y de acción colectivas y unas armas eficaces, simbólicas especialmente, capaces de quebrantar las instituciones, estatales y jurídicas, que contribuyen a eternizar su subordinación.

PREÁMBULO

[1]

Es indudable que nunca me habría enfrentado con un tema tan difícil de no haberme visto arrastrado por toda la lógica de mi investigación. La verdad es que nunca he dejado de asombrarme ante lo que podría llamarse la *paradoja de la doxa:* el hecho de que la realidad del orden del mundo, con sus sentidos únicos y sus direcciones prohibidas, en el sentido literal o metafórico, sus obligaciones *y* sus sanciones, sea grosso modo respetado, que no existan más transgresiones o subversiones, delitos y «locuras» (basta con pensar en el extraordinario acuerdo de millares de disposiciones -o de voluntades-que suponen cinco minutos de circulación en coche por la plaza de la Bastille o de la Concorde); o, más sorprendente todavía, que el orden establecido, con sus relaciones de dominación, sus derechos y sus atropellos, sus privilegios y sus injusticias, se perpetúe, en definitiva, con tanta facilidad, dejando a un lado algunos incidentes históricos, y las condiciones de existencia más intolerables puedan aparecer tan a menudo como aceptables por no decir naturales. Y siempre he visto en la dominación masculina, y en la manera como se ha impuesto y soportado, el mejor ejemplo de aquella sumisión paradójica, consecuencia de lo que llamo la violencia simbólica, violencia amortiguada, insensible, e invisible para sus propias víctimas, que se ejerce esencialmente a través de los caminos puramente simbólicos de la comunicación y del conocimiento o, más exactamente, del desconocimiento, del reconocimiento o, en último término, del sentimiento. Esta relación social extraordinariamente común ofrece por tanto una ocasión privilegiada de entender la lógica de la dominación ejercida en nombre de un principio simbólico conocido y admitido tanto por el dominador como por el

dominado, un idioma (o una manera de modularlo), un estilo de vida (o una manera de pensar, de hablar o de comportarse) y, más habitualmente, una característica distintiva, emblema o estigma, cuya mayor eficacia simbólica es la característica corporal absolutamente arbitraria e imprevisible, o sea el color de la piel.

Vemos claramente que en este campo lo más importante es devolver a la *doxa* su propiedad paradójica al mismo tiempo que denunciar los procesos responsables de la transformación de la historia en naturaleza, y de la arbitrariedad cultural en *natural.* Y, para conseguirlo, ser capaz de adoptar, aplicado a nuestro propio universo y a nuestra propia visión del mundo, el punto de vista del antropólogo capaz, por una parte, de conceder al principio de la diferencia entre lo masculino y lo femenino tal como lo (des) conocemos su carácter arbitrario y contingente, y por otra, simultáneamente, su necesidad socio-lógica. No es ninguna casualidad que cuando quiere dejar en suspenso lo que llama, de manera tan magnífica, «el poder hipnótico de la dominación», Virginia Woolf recurra a una analogía etnográfica, relacionando genéticamente la segregación de las mujeres con los rituales de una sociedad arcaica: «Inevitablemente, vemos la sociedad como un lugar de conspiración que engulle al hermano que muchos de nosotros tendrían razones para respetar en la vida privada, e imponernos en su lugar un macho monstruoso, con una voz estruendosa, con mano dura, que, de una manera pueril, anota en el suelo signos con tiza, líneas de separación mágicas entre las cuales aparecen, hieráticos, rígidos, separados y artificiales, los seres humanos. Estos lugares en los que, vestido de oro y púrpura, adornado con plumas como un salvaje, ejecuta unos ritos mágicos y disfruta de los dudosos placeres del poder y del dominio, mientras que nosotras, "sus" mujeres, permanecemos encerradas en la vivienda familiar sin que se nos permita participar en ninguno

de los numerosos hechos sociales que componen su sociedad.» [2] «Líneas de demarcación místicas», «ritos mágicos»: este lenguaje -el de la transfiguración mágica y la conversión simbólica que produce la consagración ritual, principio de un nuevo nacimiento-impulsa a dirigir la investigación hacia una aproximación capaz de entender la dimensión propiamente simbólica de la dominación masculina.

Así pues, convendrá exigir a un análisis materialista de la economía de los bienes simbólicos los medios de escapar a la desastrosa alternativa entre lo «material» y lo «espiritual» o lo «ideal» (perpetuada actualmente a través de la oposición entre los estudios llamados «materialistas», que explican la asimetría entre los sexos por las condiciones de producción, y los estudios llamados «simbólicos» a menudo notables, aunque parciales). Pero, antes, sólo un uso peculiar de la etnología puede permitir realizar el proyecto, sugerido por Virginia Woolf, de objetivar científicamente la operación propiamente simbólica cuyo producto es la división entre los sexos tal como la conocemos, o, en otras palabras, tratar el análisis objetivo de una sociedad de cabo a rabo organizada según el principio androcéntrico (la tradición de la Cabilia) como una arqueología objetiva de nuestro subconsciente, o sea como el instrumento de un verdadero socioanálisis. [3]

Este atajo a través de una tradición exótica es indispensable para quebrar la relación de engañosa familiaridad que nos ligó a nuestra propia tradición. Las apariencias biológicas y los efectos indudablemente reales que ha producido, en los cuerpos y en las mentes, un prolongado trabajo colectivo de socialización de lo biológico y de biologización de lo social se conjugan para invertir la relación entre las causas y los efectos y hacer aparecer una construcción social naturalizada (los «géneros» en cuanto que hábitos sexuados) como el fundamento natural de la división arbitraria que está en el principio tanto de la realidad

como de la representación de la realidad que se impone a veces a la propia investigación. [4]

Pero esta utilización casi analítica de la etnografía que desnaturaliza, historicizando, como algo natural en el orden social, la división entre los sexos, ¿no corre el peligro de develar las constantes y las invariantes-que constituyen la base de su eficacia socioanalítica-, y, con ello, eternizar, ratificándola, una representación conservadora de la relación entre los sexos, la misma que contiene el mito del «eterno femenino»? Aquí hay que afrontar una nueva paradoja capaz de provocar una total revolución en la forma de abordar lo que se ha querido estudiar con el título de la «historia de las mujeres»: las invariantes que, más allá de todos los cambios visibles en la condición femenina, se observan en las relaciones de dominación entre los sexos, ¿no obligan a tomar como objeto privilegiado los mecanismos y las instituciones históricas que, en el curso de la historia, no han cesado de suprimir estas invariantes de la historia?

Esta revolución en el conocimiento tendrá consecuencias en la práctica, y en especial en la concepción de las estrategias destinadas a transformar el estado actual de la correlación de fuerzas materialistas y simbólicas entre los sexos. Aunque es cierto que el principio de la perpetuación de esta relación de dominación no reside realmente, o no fundamentalmente, en uno de los lugares más visibles de su ejercicio, es decir, en el seno de la unidad doméstica, sobre la cual determinado discurso feminista ha concentrado todas sus miradas, sino en unas instancias tales como la Escuela o el Estado -lugares de elaboración y de imposición de principios de dominación que se practican en el interior del más privado, de los universos-, lo que sí que puede afirmarse es que éste es un campo de acción inmenso que se encuentra abierto a las luchas feministas llamadas a ocupar así un espacio original, y perfectamente asentado en el seno de las luchas políticas contra todas las formas de dominación.

1. UNA IMAGEN AUMENTADA

Al estar incluidos, hombres y mujeres, en el objeto que nos esforzamos en delimitar, hemos incorporado, como esquemas inconscientes de percepción *y* de apreciación, las estructuras históricas del orden masculino; corremos el peligro, por tanto, de recurrir, para concebir la dominación masculina, a unos modos de pensamiento que ya son el producto de la dominación. Sólo podemos confiar en salir de ese círculo si encontramos una estrategia práctica para efectuar una objetivación del tema de la objetivación científica. Esta estrategia, la que adaptaremos aquí, consiste en transformar un ejercicio de reflexión trascendente que tiende a explorar las «categorías del entendimiento», o, empleando palabras de Durkheim, «las formas de clasificación» con las cuales construimos el mundo (pero que, al haber salido de él, lo asumen en su esencialidad, aunque permanezcan desapercibidas), en una especie de experiencia experimental: consistirá en tratar el análisis etnográfico de las estructuras objetivas y de las formas cognitivas de una sociedad histórica concreta, a la vez exótica e íntima, extraña y familiar, la de los bereberes de la Cabilia, como el instrumento de un trabajo de socioanálisis del inconsciente androcéntrico capaz de operar la objetivación de las categorías de ese inconsciente. [5]

Los campesinos de las montañas de la Cabilla han mantenido, con independencia de las conquistas y las conversiones y sin duda en reacción contra ellas, unas estructuras que, protegidas especialmente por su coherencia práctica, relativamente inalterada, de unos comportamientos y de unos discursos parcialmente arrancados al tiempo por la estereotipización ritual, representan una forma paradigmática de la visión «falonarcisista» y de la cosmología androcéntrica

que comparten todas las sociedades mediterráneas que siguen sobreviviendo, en estado parcial y como fragmentado, en nuestras estructuras cognitivas y en nuestras estructuras sociales. La elección del caso especial de la Cabilia se justifica si sabemos, por una parte, que la tradición cultural que allí se ha mantenido constituye una realización paradigmática de la tradición mediterránea (podemos convencernos de ello consultando las investigaciones etnológicas dedicadas al problema del honor y de la vergüenza en diferentes sociedades mediterráneas, Grecia, Italia, España, Egipto, Turquía, la Cabilia, etc.); [6] y que, por otra parte, toda el área cultural europea participa indiscutiblemente de la misma tradición, como lo demuestra la comparación de los rituales practicados en la Cabilia con los que fueron recogidos por Arnold Van Gennep en la Francia de comienzos del siglo XX. [7] También habríamos podido apoyarnos en la tradición de la Grecia antigua, de la que el psicoanálisis ha extraído la esencia de sus esquemas interpretativos, gracias a las innumerables investigaciones etnográfico-históricas que le han sido dedicadas. Pero nada puede sustituir el estudio directo de un sistema que sigue en funcionamiento *y* relativamente a salvo de unas reinterpretaciones más o menos doctas (gracias a la falta de tradición escrita). En erecto, como ya señalé en otro lugar, [8] el análisis de un Corpus como el de Grecia, cuya producción se extiende durante varios siglos, corre el peligro de *sincronizar* artificialmente efectos sucesivos, y diferentes, del sistema y sobre todo de conferir el mismo estatuto epistemológico a unos textos que han sometido el viejo fondo mítico-ritual a diferentes reelaboraciones más o menos profundas. El intérprete que pretenda actuar como etnógrafo corre, pues, el peligro de considerar informadores «ingenuos» a unos actores que ya actúan como (casi) etnólogos y cuyas evocaciones mitológicas, incluso las aparentemente más arcaicas, como las de Homero o de Hesíodo, ya son unos

mitos eruditos que suponen omisiones, deformaciones y reinterpretaciones (¿y qué decir cuando, como Michel Foucault, en el segundo volumen de su *Histoire de la sexualité,* se decide a iniciar con Platón la investigación sobre la sexualidad y el individuo, ignorando a autores como Homero, Hesíodo, Esquilo, Sófocles, Herodoto o Aristófanes, por no mencionar a los filósofos presocráticos, en los que la antigua cepa mediterránea aflora más claramente?). La misma ambigüedad reaparece en rodas las obras (especialmente médicas) con pretensiones científicas, en las cuales no puede diferenciarse entre lo que procede de unas autoridades (como Aristóteles que, en algunos puntos esenciales, convertía él mismo en mito científico la vieja mitología mediterránea) y lo que ha sido reinventado a partir de las estructuras del inconsciente y sancionado o ratificado gracias al saber tradicional.

LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LOS CUERPOS

En un universo donde, como en la sociedad cabileña, el orden de la sexualidad no está formado como tal y donde las diferencias sexuales permanecen inmersas en el conjunto de las oposiciones que organizan todo el cosmos, los comportamientos y los actos sexuales están sobrecargados de determinaciones antropológicas y cosmológicas. Estamos condenados, pues, a desconocer la profunda significación si las pensamos de acuerdo con las categorías de lo sexual en sí mismo. La construcción de la sexualidad como tal (que encuentra su realización en el erotismo) nos ha hecho perder el sentido de la cosmología sexualizada, que hunde sus raíces en una topología sexual del cuerpo socializado, de sus movimientos y de sus desplazamientos inmediatamente afectados por una significación social; el movimiento hacia arriba está asociado, por ejemplo, a lo masculino, por la erección, o la posición superior en el acto sexual.

Arbitraria, vista aisladamente, la división de las cosas y de las actividades (sexuales o no) de acuerdo con la oposición entre lo masculino y lo femenino recibe su necesidad objetiva y subjetiva de su inserción en un sistema de oposiciones homologas, alto/ bajo, arriba/abajo, delante/detrás, derecha/izquierda, recto/curvo (oblicuo) (y pérfido), seco/húmedo, duro/blando, sazonado/soso, claro/oscuro, fuera(público)/dentro(privado), etc., que, para algunos, corresponden a unos movimientos del cuerpo (alto/ bajo // subir/bajar, fuera/dentro // salir/entrar). Al ser parecidas en la diferencia, estas oposiciones suelen ser lo suficientemente concordantes para apoyarse mutuamente en y a través del juego inagotable de las transferencias prácticas y de las metáforas, y suficientemente divergentes para

conferir a cada una de ellas una especie de densidad semántica originada por la sobredeterminación de afinidades, connotaciones y correspondencias. [9]

Los esquemas de pensamiento de aplicación universal registran como diferencias de naturaleza, inscritas en la objetividad, unas diferencias y unas características distintivas (en materia corporal, por ejemplo) que contribuyen a hacer existir, al mismo tiempo que las «naturalizan» inscribiéndolas en un sistema de diferencias, todas ellas igualmente naturales, por lo menos en apariencia; de manera que las previsiones que engendran son incesantemente confirmadas por la evolución del mundo, especialmente por todos los ciclos biológicos y cósmicos. Tampoco vemos cómo podría aparecer en la relación social de dominación que constituye su principio y que, por una inversión completa de las causas *y* de los efectos, aparece como una aplicación más de un sistema de relaciones de sentido perfectamente independiente de las relaciones de fuerza. El sistema mítico ritual desempeña aquí un papel equivalente al que incumbe al orden jurídico en las sociedades diferenciadas: en la medida en que los principios de visión y de división que proponen están objetivamente ajustados a las divisiones preexistentes, consagra el orden establecido, llevándolo a la existencia conocida y reconocida, oficial.

La división entre los sexos parece estar «en el orden de las cosas», como se dice a veces para referirse a lo que es normal y natural, hasta el punto de ser inevitable: se presenta a un tiempo, en su estado objetivo, tanto en las cosas (en la casa por ejemplo, con todas sus partes «sexuadas»), como en el mundo social y, en estado incorporado, en los cuerpos y en los hábitos de sus agentes, que funcionan como sistemas de esquemas de percepciones, tanto de pensamiento como de acción. (Cuando hablo de las necesidades de la comunicación, me estoy refiriendo, como en este caso, a categorías o a estructuras cognitivas, con el

riesgo de poder caer en la filosofía intelectualista que critico constantemente, por tanto sería preferible hablar de esquemas prácticos o de disposiciones; la palabra «categoría» se imponía a veces porque tiene la virtud de designar a la vez una unidad social -la categoría de los agricultores-y una estructura cognitiva, a la vez que puede designar el vínculo que las une.) La concordancia entre las estructuras objetivas y las estructuras cognitivas, entre la conformación del ser y las formas del conocer, entre el curso del mundo y las expectativas que provoca, permite la relación con el mundo que Husserl describía con el nombre de «actitud natural» o de «experiencia dóxica», pero olvidando las condiciones sociales de posibilidad. Esta experiencia abarca el mundo social y sus divisiones arbitrarias, comenzando por la división socialmente construida entre los sexos, como naturales, evidentemente, y contiene por ello una total afirmación de legitimidad. Debido al descubrimiento de las acciones de unos mecanismos profundos, como los que apoyan el acuerdo de las estructuras cognitivas y de las estructuras sociales, con ello, la experiencia dóxica del mundo social (por ejemplo, en nuestras sociedades, la lógica reproductiva del sistema de enseñanza), unos pensadores de procedencias filosóficas muy diferentes pueden imputar todos los efectos simbólicos de legitimación (de sociodicea) a unos factores que dependen del orden de la *representación* más o menos consciente e intencional («ideología», «discurso», etc.).

La fuerza del orden masculino se descubre en el hecho de que prescinde de cualquier justificación: [10] la visión androcéntrica se. impone como neutra y no siente la necesidad de enunciarse en unos discursos capaces de legitimarla. [11] El orden social funciona como una inmensa máquina simbólica que tiende a ratificar la dominación masculina en la que se apoya: es la división sexual del trabajo, distribución muy estricta de las actividades

asignadas a cada uno de los dos sexos, de su espacio, su momento, sus instrumentos; es la estructura del espacio, con la oposición entre el lugar de reunión o el mercado, reservados a los hombres, y la casa, reservada a las mujeres, o, en el interior de ésta, entre la parte masculina, como del hogar, y la parte femenina, como el establo, el agua y los vegetales; es la estructura del tiempo, jornada, año agrario, o ciclo de vida, con los momentos de ruptura, masculinos, y los largos períodos de gestación, femeninos. [12]

El mundo social construye el cuerpo como realidad sexuada y como depositario de principios de visión y de división sexuantes. El programa social de percepción incorporado se aplica a todas las cosas del mundo, y en primer lugar al *cuerpo en sí,* en su realidad biológica: es el que construye la diferencia entre los sexos biológicos de acuerdo con los principios de una visión mítica del mundo arraigada en la relación arbitraria de dominación de los hombres sobre las mujeres, inscrita a su vez, junto con la división del trabajo, en la realidad del orden social. La diferencia *biológica* entre los *sexos,* es decir, entre los cuerpos masculino y femenino, y, muy especialmente, la diferencia *anatómica* entre los órganos sexuales, puede aparecer de ese modo como la justificación natural de la diferencia socialmente establecida entre los sexos, y en especial de la división sexual del trabajo. (El cuerpo y sus movimientos, matrices de universales que están sometidas a un trabajo de construcción social, no están ni completamente determinados en su significación, sexual especialmente, ni completamente indeterminados, de manera que el simbolismo que se les atribuye es a la vez convencional y «motivado», percibido por tanto como casi natural.) Gracias a que el principio de visión social construye la diferencia anatómica y que esta diferencia social construida se convierte en el fundamento y en el garante de la apariencia

natural de la visión social que la apoya, se establece una relación de causalidad circular que encierra el pensamiento en la evidencia de las relaciones de dominación, inscritas tanto en la objetividad, bajo la forma de divisiones objetivas, como en la subjetividad, bajo la forma de esquemas cognitivos que, organizados de acuerdo con sus divisiones, organizan la percepción de sus divisiones objetivas.

Esquema sinóptico de las oposiciones pertinentes [*]

La virilidad, incluso en su aspecto ético, es decir, en cuanto que esencia del *vir, virtus,* pundonor *(nif),* principio de la conservación *y* del aumento del honor, sigue siendo indisociable, por lo menos tácitamente, de la virilidad física, a través especialmente de las demostraciones de fuerza sexual -desfloración de la novia, abundante progenie masculina, etc.- que se esperan del hombre que es verdaderamente hombre. Se entiende que el falo, siempre presente metafóricamente pero muy pocas veces nombrado, y nombrable, concentra todas las fantasías colectivas de la fuerza fecundadora. [13]Al igual que los buñuelos o de la torta, que se come con motivo de los partos, las circuncisiones o la dentición, «sube» o «sale». El ambiguo esquema de la *hinchazón* es el principio generador de los ritos de fecundidad que, destinados a que se agranden miméticamente (el falo y el vientre de la mujer), por acción sobre todo de unos alimentos que hinchan y hacen hinchar, se imponen en los momentos en que la acción fecundadora de la potencia masculina debe ejercerse, como las bodas, y también con motivo del comienzo de las labores campestres, ocasión de una acción homóloga de apertura y fecundación de la tierra. [14]

La ambigüedad estructural, manifestada por la existencia

de un vínculo morfológico (por ejemplo entre *abbuch,* el pene, y *thabbucht,* femenino de *abbuch,* el seno), de un cierto número de símbolos vinculados a la feminidad, puede explicarse por el hecho de que representan diferentes manifestaciones de la plenitud vital, de lo vivo que da la vida (a través de la leche y del esperma, asimilado a la leche: [15] cuando los hombres se ausentan durante un largo período, se dice -a su mujer-que regresarán con «un jarro de leche, de leche cuajada», de un hombre poco discreto en sus relaciones extraconyugales se dice que «ha derramado teche cuajada en la barba», *yecca yeswa,* «ha comido y bebido», significa que ha hecho el amor; resistir a la seducción es «no derramarse leche cuajada en el pecho»). Idéntica relación morfológica entre *thamellats,* el huevo, símbolo por excelencia de la fecundidad femenina, e *imellalen,* los testículos; se dice del pene que es el único macho que incuba dos huevos. E idénticas asociaciones reaparecen en las palabras que designan el esperma, *zzel, y* sobre todo *laâmara,* que, por su raíz -*aâmmar* es llenar, prosperar, etc.-, evoca la plenitud, lo que está lleno de vida, el esquema de *llenado* (lleno/vacío, fecundo /estéril, etc.) se combina regularmente con el esquema de la hinchazón en la generación de los ritos de fertilidad. [16]

Al asociar la erección fálica con la dinámica vital de la hinchazón, inmanente a todo el proceso de reproducción natural (germinación, gestación, etc.), la *construcción* social de los órganos sexuales *registra* y *ratifica* simbólicamente algunas propiedades naturales indiscutibles; contribuye de ese modo, junto con otros mecanismos, el más importante de los cuales es sin duda, como ya se ha visto, la inserción de cada relación (lleno/vacío, por ejemplo) en su sistema de relaciones homólogas e interconectadas, a transmutar la arbitrariedad del *nomos* social en necesidad de la naturaleza *(physis).* (Esta lógica de la *consagración simbólica* de los procesos objetivos, especialmente cósmicos y biológicos, que

intervienen en todo el sistema mítico-ritual -por ejemplo, en el hecho de tratar la germinación de la semilla como resurrección, acontecimiento homólogo del renacimiento del abuelo en el nieto, sancionado por el retorno del nombre de pila-, ofrece un fundamento casi objetivo a ese sistema y, con ello, a la creencia, reforzada asimismo por el acuerdo que suscita, de la que es objeto.)

Cuando los dominados aplican a lo que les domina unos esquemas que son el producto de la dominación, o, en otras palabras, cuando sus pensamientos y sus percepciones están estructurados de acuerdo con las propias estructuras de la relación de dominación que se les ha impuesto, sus actos de *conocimiento* son, inevitablemente, unos actos de *reconocimiento,* de sumisión. Pero por estrecha que sea la correspondencia entre las realidades o los procesos del mundo natural y los principios de visión y de división que se les aplican, siempre queda lugar para una *lucha cognitiva* a propósito del sentido de las cosas del mundo y en especial de las realidades sexuales. La indeterminación parcial de algunos objetos permite unas interpretaciones opuestas que ofrecen a los dominados una posibilidad de resistencia contra la imposición simbólica. Así es como las mujeres pueden apoyarse en los esquemas de percepción dominantes (alto/bajo, duro/blando, recto/curvo, seco/húmedo, etc.), que les conducen a concebir una representación muy negativa de su propio sexo, [17] para concebir los atributos sexuales masculinos por analogía con las cosas que cuelgan, las cosas blandas, sin vigor *(laâkleq, asaâlaq,* términos utilizados también para unas cebollas o el pincho de carne, o *acherbub,* sexo blando, sin fuerza, de anciano, asociado a veces a *ajerbub,* harapo); [18] e incluso aprovechar el estado disminuido del sexo masculino para afirmar la superioridad del sexo femenino, como se ve en el proverbio: «Todo tu armamento *(laâkkq)* cuelga», dijo la mujer al hombre, «mientras que yo soy una piedra soldada.» [19]

Así pues, la definición social de los órganos sexuales, lejos de ser una simple verificación de las propiedades naturales, directamente ofrecidas a la percepción, es el producto de una construcción operada a cambio de una serie de opciones orientadas o, mejor dicho, a través de la acentuación de algunas diferencias o de la escotomización de algunas similitudes. La representación de la vagina como falo invertido, que Marie-Christine Pouchelle descubrió en los textos de un cirujano de la Edad Media, obedece a las mismas oposiciones fundamentales entre lo positivo y lo negativo, el derecho y el revés, que se imponen desde que el principio masculino aparece como la medida de todo. [20] Sabiendo, por tanto, que el hombre y la mujer son vistos como dos variantes, superior e inferior, de la misma fisiología, se entiende que hasta el Renacimiento no se disponga de un término anatómico para describir detalladamente el sexo de la mujer, que se representa como compuesto por los mismos órganos que el del hombre, pero organizados de otra manera. [21] Y también que, como muestra Yvonne Knibiehler, los anatomistas de comienzos del siglo XIX (Virey especialmente), prolongando el discurso de los moralistas, intenten encontrar en el cuerpo de la mujer la justificación del estatuto social que le atribuyen en nombre de las oposiciones tradicionales entre lo interior y lo exterior, la sensibilidad y la razón, la pasividad y la actividad. [22] Y bastaría con seguir la historia del «descubrimiento» del clítoris tal como la refiere Thomas Laqueur, [23] prolongándola hasta la teoría freudiana del desplazamiento de la sexualidad femenina del clítoris a la vagina, para acabar de convencer de que, lejos de desempeñar el papel fundador que se le atribuye, las diferencias visibles entre los órganos sexuales masculino y femenino son una construcción social que tiene su génesis en los principios de la división de la razón androcéntrica, fundada a su vez en la división de los estatutos sociales atribuidos al hombre y a la mujer. [24]

Los esquemas que estructuran la percepción de los órganos sexuales y, más aún, de la actividad sexual, se aplican también al cuerpo en sí, masculino o femenino, tanto a su parte superior como a la inferior, con una frontera definida por el *cinturón,* señal de cierre (la mujer que mantiene el cinturón *ceñido,* que no lo *desanuda* se considera virtuosa, casta) y límite simbólico, por lo menos en la mujer, entre lo puro y lo impuro.

El cinturón es uno de los signos del *cierre* del cuerpo femenino, brazos cruzados sobre el pecho, piernas apretadas, traje abrochado, que, como tantos analistas han señalado, sigue imponiéndose a las mujeres en las sociedades euroamericanas actuales. [25] Simboliza también la barrera sagrada que protege la vagina, socialmente constituida en objeto sagrado, y por tanto sometido, de acuerdo con el análisis durkhemiano, a unas reglas estrictas de evitación o de acceso, que determinan muy rigurosamente las condiciones del contacto aceptado, es decir, los agentes, los momentos y los actos legítimos o profanadores. Estas reglas, sobre todo visibles en los ritos matrimoniales, también pueden observarse, incluso en Estados Unidos, en situaciones en las que un médico masculino tiene que practicar un reconocimiento vaginal. Como si se tratara de neutralizar simbólica y prácticamente todas las connotaciones potencialmente sexuales del examen ginecológico, el médico se somete a un auténtico ritual que tiende a mantener la barrera, simbolizada por el cinturón, entre la persona y la vagina, jamás percibidas simultáneamente: en un primer momento, se dirige a una persona, cara a cara; después, en cuanto la persona a examinar se ha desnudado, en presencia de una enfermera, la examina, tendida y cubierta por una tela en la parte superior, observando una vagina disociada en cierto modo de la persona y reducida de ese modo al estado de cosa, en presencia de la enfermera, a la que destina sus observaciones, hablando de la paciente en tercera persona;

finalmente, en una tercera fase, se dirige de nuevo a la mujer que, en su ausencia, ha vuelto a vestirse. [26] Evidentemente, el que la vagina siga siendo un fetiche y se la trate como algo sagrado, secreto y tabú, es la razón de que el sexo permanezca estigmatizado, tanto en la conciencia común como en la letra del derecho, pues ambas excluyen que las mujeres puedan decidir entregarse a la prostitución como si fuera un trabajo. [27] Al hacer intervenir el dinero, un determinado erotismo masculino asocia la búsqueda de la fuerza al ejercicio brutal del poder sobre los cuerpos reducidos a la condición de objetos y al sacrilegio que consiste en transgredir la ley según la cual (al igual que la sangre) sólo puede ser dado en un acto de ofrenda exclusivamente gratuito, lo que supone la exclusión de la violencia. [28]

El cuerpo tiene su parte delantera, *lugar de diferencia sexual, y* su parte trasera, sexualidad indiferenciada, y potencialmente femenina, es decir, pasiva, sometida, como lo recuerdan, mediante el gesto o la palabra, los insultos mediterráneos (especialmente el famoso «corte de mangas») contra la homosexualidad, [29] sus partes *públicas,* cara, frente, ojos, bigote, boca, *órganos nobles de presentación de uno mismo* en los que se condensa la identidad social, el pundonor, el *nif,* que impone enfrentarse y mirar a los demás a la cara, y sus partes privadas, ocultas o vergonzosas, que el decoro obliga a disimular.

A través de la división sexual de las legítimas utilizaciones del cuerpo se establece el vínculo (señalado por el psicoanálisis) entre el falo y el logos: los usos públicos *y* activos de la parte superior, masculina, del cuerpo -enfrentarse, afrontar, dar la cara *(qabel),* mirar a la cara, a los ojos, tomar la *palabra públicamente*- son monopolio de los hombres; la mujer que, en la Cabilia, se mantiene alejada de los lugares públicos, debe renunciar a la utilización pública

de su mirada (en público camina con la mirada puesta en sus pies) y de su voz (la única frase apropiada en ella es «no sé», antítesis de la palabra viril que es afirmación decisiva, franca, al mismo tiempo que reflexiva y mesurada). [30]

Aunque pueda aparecer como la matriz original a partir de la cual se engendran todas las formas de unión de dos principios opuestos -reja y surco, cielo y tierra, fuego y agua, etc.-, el acto sexual en sí mismo está pensado en función del principio de la primacía de la masculinidad. La oposición entre los sexos se inscribe en la serie de las oposiciones mítico-rituales: alto/bajo, arriba/abajo, seco/húmedo, cálido/frío (del hombre que desea se dice: «su *kanoun* está rojo», «su marmita arde», «su tambor caliente»; de las mujeres se dice que tienen la capacidad de «apagar el fuego», de «refrescar», de «apagar la sed») activo/pasivo, móvil/inmóvil (el acto sexual se compara con la muela, con su parte superior, móvil, *y* su parte inferior, inmóvil, fijada a la tierra, o a la relación entre-la escoba que va y viene, y la casa). [31] Se deduce de ahí que la posición considerada normal es lógicamente aquella en la cual el hombre «toma la iniciativa», «está arriba». Del mismo modo que la vagina debe sin duda su carácter funesto y maléfico al hecho de que está pensada como vacío, pero también como *inversión* del falo, igualmente la posición amorosa en la que la mujer se coloca encima del hombre está explícitamente condenada en muchas civilizaciones. [32] Y la tradición de la Cabilia, a pesar de ser poco pródiga en discursos justificativos, alude a una especie de mito originario para legitimar las posiciones atribuidas a los dos sexos en la división de la actividad sexual y, a través de la división sexual del trabajo de producción y de reproducción, en todo el orden social y, más allá, en el orden cósmico.

«En la fuente *(tala)* es donde el primer hombre encontró a la primera mujer. Ella estaba sacando agua cuando el

hombre, arrogante, se le acercó y pidió de beber. Pero ella había llegado antes y también tenía sed. Molesto, el hombre la empujó. Ella tropezó y cayó al suelo. El hombre vio entonces los muslos de la mujer, y eran diferentes de los suyos. Se llenó de estupor. La mujer, más astuta, le enseñó muchas cosas. "Acuéstate", le dijo, "te contaré para qué sirven tus órganos." El se echó al suelo; ella le acarició el pene, que aumentó dos veces de tamaño, y se acostó encima de él. El hombre sintió un gran placer. Seguía por doquier a la mujer para repetir la cosa, ya que ella sabía más cosas que él, alumbrar el fuego, *etc.* Un día el hombre le dijo a la mujer: "Yo también quiero enseñarte; sé hacer unas cosas. Túmbate y me echaré encima de ti." La mujer se echó en el suelo y el hombre se colocó encima de ella. Sintió el mismo placer y dijo entonces a la mujer: "En la fuente, eres tú (quien domina); en la casa, soy yo." En la mente del hombre lo que más cuenta son siempre las últimas palabras, *y* a partir de entonces a los hombres siempre les gusta subirse encima de la mujer. Así es como se convirtieron en los primeros y en los que deben gobernar.» [33]

La intención de sociodicea se afirma aquí sin rodeos: el mito fundador instituye, en el origen mismo de la cultura entendida como orden social dominado por el principio masculino, la oposición constituyente (ya iniciada, de hecho, a través, por ejemplo, de la oposición entre la fuente y la casa, en los presupuestos que sirven para justificarla) entre la naturaleza y la cultura, entre la «sexualidad» natural y la «sexualidad» cultural; en el acto anómico, realizado en la fuente, lugar femenino por excelencia, y a la iniciativa de la mujer, perversa iniciadora, naturalmente instruida de las cosas del amor, se opone el acto sometido al *nomos,* doméstico y domesticado, realizado a petición del hombre y de acuerdo con el orden de las cosas, con la jerarquía fundamental del orden social y del orden cósmico, y en la casa, lugar de la naturaleza cultivada, de la dominación

legítima del principio masculino sobre el principio femenino, simbolizada por la preeminencia de la viga maestra *(asalas alemmas)* sobre el pilar vertical *(thigej-dith),* horquilla femenina abierta hacia el cielo.

Encima o debajo, activo o pasivo, estas alternativas paralelas describen el acto sexual como una relación de dominación. Poseer sexualmente, como en francés *baiser* o en inglés *to fuck,* es dominar en el sentido de someter a su poder, pero también engañar, abusar o, como decimos, «tener» (mientras que resistir a la seducción es no dejarse engañar, no «dejarse poseer»). Las manifestaciones (legítimas o ilegítimas) de la virilidad se sitúan en la lógica de la proeza, de la hazaña, que glorifica, que enaltece. Y aunque la gravedad extrema de la menor transgresión sexual prohíba expresarla abiertamente, el desafío indirecto para la integridad masculina de los demás hombres que encierra toda afirmación viril contiene el principio de la visión agonística de la sexualidad masculina que se manifiesta más cómodamente en otras regiones del área mediterránea v más allá.

Una sociología política del acto sexual revelaría que, como siempre ocurre en una relación de dominación, las prácticas *y* las representaciones de los dos sexos no son en absoluto simétricas. No sólo porque las chicas y los chicos tienen, incluso en las sociedades euroamericanas actuales, unos puntos de vista muy diferentes sobre la relación amorosa, casi siempre pensada por los hombres en la lógica de la conquista (especialmente en las conversaciones entre amigos, que conceden un gran espacio a la jactancia a propósito de las conquistas femeninas), [34] sino porque el mismo acto sexual es concebido por el hombre como una forma de dominación, de apropiación, de «posesión». De ahí la distancia entre las expectativas probables de los hombres y de las mujeres en materia de sexualidad, y los malentendidos, relacionados con unas malas interpretaciones

de las «señales», a veces deliberadamente ambiguas, o engañosas, que de ahí resultan. A diferencia de las mujeres, que están socialmente preparadas para vivir la sexualidad como una experiencia íntima y cargada de afectividad que no incluye necesariamente la penetración sino que puede englobar un amplio abanico de actividades (hablar, tocar, acariciar, abrazar, etc.), [35] los chicos son propensos a «compartimentar» la sexualidad, concebida como un acto agresivo y sobre todo físico, de conquista, orientado hacia la penetración y el orgasmo. [36] Y aunque, respecto a ese punto y respecto a todos los demás, las variantes sean evidentemente muy considerables según la posición social, [37] la edad -y las experiencias anteriores-, cabe inferir de una serie de conversaciones que unas prácticas aparentemente simétricas (como la *fellatio* y el *cunnilingus)* tienden a revestir unas significaciones muy diferentes para los hombres (propensos a verlos como unos actos de dominación, por la sumisión o el placer conseguido) y para las mujeres. El placer masculino es, por una parte, disfrute del placer femenino, del poder de hacer disfrutar. Es indudable que Catharine MacKinnon acierta al ver en la «simulación del orgasmo» *(faking orgasm),* una demostración ejemplar del poder masculino de conformar la interacción entre los sexos de acuerdo con la visión de los hombres, que esperan del orgasmo femenino una prueba de su virilidad y el placer asegurado por esta forma suprema de la sumisión. [38] De igual manera, el acoso sexual no siempre tiene por objetivo la posesión sexual que parece perseguir exclusivamente. La realidad es que tiende a la posesión sin más, mera afirmación de la dominación en su estado puro. [39]

Si la relación sexual aparece como una relación social de dominación es porque se constituye a través del principio de división fundamental entre lo masculino, activo, y lo femenino, pasivo, y ese principio crea, organiza, expresa y

dirige el deseo, el deseo masculino como deseo de posesión, como dominación erótica, y el deseo femenino como deseo de la dominación masculina, como subordinación erotizada, o incluso, en su límite, reconocimiento erotizado de la dominación. En un caso en el que, como en las relaciones homosexuales, la reciprocidad es posible, los vínculos entre la sexualidad y el poder se desvelan de manera especialmente clara y tanto las posiciones como los papeles asumidos en las relaciones sexuales, activos o sobre todo pasivos, aparecen como indisociables de las relaciones entre las condiciones sociales que determinan tanto su posibilidad como su significación. La penetración, sobre todo cuando se ejerce sobre un hombre, es una de las afirmaciones de la *libido dominandi* que nunca desaparece por completo de la libido masculina. Sabemos que, en muchas sociedades, la posesión homosexual se concibe como una. manifestación de «poder», un acto de dominación (ejercido como tal, en determinados casos, para afirmar la superioridad «feminizándola»), y que por ese motivo, entre los griegos, se condenaba al que la sufría al deshonor y a la pérdida del estatuto de hombre completo y de ciudadano [40] mientras que, para un ciudadano romano, la homosexualidad «pasiva» con un esclavo era visto como algo «monstruoso». [41] De igual manera, según John Boswell, «penetración y poder formaban parte de las prerrogativas de la élite dirigente masculina; ceder a la penetración era una abrogación simbólica del poder y de la autoridad». [42] Se entiende que, desde esa perspectiva, que vincula sexualidad y poder, la peor humillación para un hombre consista en verse convertido en mujer. Y aquí podríamos recordar los testimonios de aquellos hombres a quienes las torturas deliberadamente organizadas con la intención de *feminizarlos,* especialmente a través de la humillación sexual, las chanzas sobre su virilidad, las acusaciones de homosexualidad, etc., o, más sencillamente, la necesidad de

comportarse como si fueran mujeres, han hecho descubrir «lo que significa el hecho de ser en todo momento consciente de su cuerpo, de estar siempre expuestos a la humillación o al ridículo, y de encontrar su consuelo en las tareas domésticas o en la charla con unos amigos». [43]

LA ASIMILACIÓN DE LA DOMINACIÓN

Si la idea de que la definición social del cuerpo, y muy especialmente de los órganos sexuales, es el producto de un trabajo social de construcción ha pasado a ser completamente trivial, ya que ha sido defendida por toda la tradición antropológica, el mecanismo de la inversión de la relación entre las causas y los efectos que intento demostrar aquí, y gracias a la cual se ha operado la naturalización de esta construcción social, creo que no ha sido completamente descrito. La paradoja consiste en que son las diferencias visibles entre el cuerpo femenino y el cuerpo masculino las que, al ser percibidas y construidas de acuerdo con los esquemas prácticos de la visión androcéntrica, se convierten en el garante más indiscutible de significaciones *y* de valores que concuerdan con los principios de esta visión del mundo; no es el falo (o su ausencia) el fundamento de esta visión, sino que esta visión del mundo, al estar organizada de acuerdo con la división en *géneros relacionales,* masculino y femenino, puede instituir el falo, constituido en símbolo de la virilidad, del pundonor *(nif)* propiamente masculino, y la diferencia entre los cuerpos biológicos en fundamentos objetivos de la diferencia entre los sexos, en el sentido de géneros construidos como dos esencias sociales jerarquizadas. No es que las necesidades de la reproducción biológica determinen la organización simbólica de la división sexual del trabajo y, progresivamente, de todo el orden natural y social, más bien es una construcción social, arbitraria de lo biológico, y en especial del cuerpo, masculino y femenino, de sus costumbres y de sus funciones, en particular de la reproducción biológica, que proporciona un fundamento aparentemente natural a la visión androcéntrica de la división de la actividad sexual y de la división sexual del trabajo y, a partir de ahí, de todo el cosmos. La fuerza

especial de la sociodicea masculina procede de que acumula dos operaciones: *legitima una relación de dominación inscribiéndola en una naturaleza biológica que es en sí misma una construcción social naturalizada.*

El trabajo de construcción simbólico no se reduce a una operación estrictamente *performativa* de motivación que orienta y estructura las representaciones, comenzando por las representaciones del cuerpo (lo que no es poca cosa); se completa y se realiza en una transformación profunda y duradera de los cuerpos (y de los cerebros), o sea, en y a través de un trabajo de construcción práctico que impone una *definición diferenciada* de los usos legítimos del cuerpo, sexuales sobre todo, que tiende a excluir del universo de lo sensible y de lo factible todo lo que marca la pertenencia al otro sexo -y en particular todas las virtualidades biológicamente inscritas en el «perverso polimorfo» que es, de creer a Freud, cualquier niño-, para producir ese artefacto social llamado un hombre viril o una mujer femenina. El *nomos* arbitrario que instituye las dos clases en la objetividad sólo reviste la apariencia de una ley natural (se habla corrientemente de sexualidad o, incluso en la actualidad, de matrimonio «contra natura») al término de una *somatización de las relaciones sociales de dominación.* Sólo a cambio y al término de un formidable trabajo colectivo de socialización difusa y continua las identidades distintivas que instituye el arbitrario cultural se encarnan en unos hábitos claramente diferentes de acuerdo con el principio de división dominante y capaces de percibir el mundo de acuerdo con ese principio.

Al carecer de otra existencia que la *relacional,* cada uno de los dos sexos es el producto del trabajo de construcción diacrítica, a un tiempo teórico y práctico, que es necesario para producirlo *como cuerpo socialmente diferenciado* del sexo opuesto (desde todos los puntos de vista culturalmente pertinentes), es decir, como hábito viril, por consiguiente no femenino, o femenino, por consiguiente no masculino. La

acción de formación, de *Bildung,* en su sentido exacto, que opera esta construcción social del cuerpo sólo adopta muy parcialmente la forma de una acción pedagógica explícita y expresa. En gran parte es el efecto automático y sin agente de un orden físico y social enteramente organizado de acuerdo con el principio de división androcéntrica (lo que explica la fuerza extrema del dominio que ejerce). Inscrito en las cosas, el orden masculino se inscribe también en los cuerpos a través de las conminaciones tácitas implicadas en las rutinas de la división del trabajo o de los rituales colectivos o privados (pensemos, por ejemplo, en los comportamientos de evitación impuestos a las mujeres mediante su exclusión de los lugares masculinos). Las formalidades del orden físico y del orden social imponen e inculcan las disposiciones al excluir a las mujeres de las tareas más nobles (manejar el arado, por ejemplo), asignándoles unas tareas inferiores (el margen de la carretera o del terraplén, por ejemplo), enseñándoles cómo comportarse con su cuerpo (es decir, por ejemplo, cabizbajas, los brazos cruzados sobre el pecho, delante de los hombres respetables), atribuyéndoles unas tareas penosas, bajas y mezquinas (transportan el estiércol y, en la recolección de las aceitunas, son las que, junto con los niños, las recogen, mientras el hombre maneja la vara) y, más generalmente, aprovechándose, en el sentido de los presupuestos fundamentales, de las diferencias biológicas, que así parecen estar en la base de las diferencias sociales.

En la extensa serie de tácitas llamadas al orden, los ritos de instituciones ocupan un lugar excepcional debido a su carácter solemne y extraordinario. Buscan instaurar, en nombre y en presencia de toda la colectividad movilizada, una separación sacralizante no sólo, como hace creer la noción de rito de paso, entre los que *ya* han recibido la *marca distintiva* y los que *todavía* no la han recibido, por ser demasiado jóvenes, pero también y, sobre todo, entre los

que son socialmente dignos de recibirla y las que *están excluidas para siempre,* es decir, las mujeres; [44] o, como en el caso de la circuncisión, rito de institución de la masculinidad por excelencia, entre aquellos cuya virilidad consagra preparándolos simbólicamente para ejercerla y aquellas que no pueden experimentar la iniciación y que sólo pueden descubrirse privadas de lo que constituye la ocasión y el soporte del ritual de confirmación de la virilidad.

Así pues, lo que el discurso mítico proclama de manera, a fin de cuentas, bastante ingenua, los ritos de institución lo cumplen de manera más insidiosa y, sin duda, más eficaz simbólicamente; y se inscriben en la serie de operaciones de *diferenciación* que tienden a acentuar en cada agente, hombre o mujer, los signos exteriores más inmediatamente conformes con la definición social de su *diferenciación* sexual o a estimular las prácticas adecuadas para su sexo, a la vez que impiden o dificultan los comportamientos inadecuados, sobre todo en la relación con el otro sexo. Es el caso, por ejemplo, de los ritos llamados de «separación», que tienen la función de emancipar al muchacho respecto de su madre y de asegurar su masculinidad progresiva incitándole y preparándole para afrontar el mundo exterior. La investigación antropológica ha descubierto que el trabajo psicológico que, según determinada tradición psicoanalítica, [45] los muchachos tienen que realizar para escapar a la casi-simbiosis es expresa y explícitamente acompañado e incluso organizado por el grupo, que, en todos los ritos de institución sexual orientados hacia la virilidad, y, más ampliamente, en todas las prácticas diferenciadas y diferenciadoras de la existencia cotidiana (deportes y juegos viriles, caza, etc.), estimula la ruptura con el mundo material, del que las muchachas (así como, para su desgracia, los «hijos de la viuda») quedan exentos, lo que les permite vivir en una especie de continuidad con su madre. [46]

La «intención» objetiva de negar la parte femenina de lo masculino (la misma que Melanie Klein exigía que el psicoanálisis recuperara a través de una operación inversa a la que realiza el ritual), abolir los vínculos y los asideros con la madre, con la tierra, con lo húmedo, con la noche, con la naturaleza, se manifiesta, por ejemplo, en los ritos realizados en el momento llamado «la separación en *ennayer (el àazla gennayer),* como el primer corte de pelo de los chicos, y en todas las ceremonias que señalan el *paso del umbral* del mundo masculino, y que encuentran su coronación con la circuncisión. No acabaríamos de enumerar los actos que tienden a separar al muchacho de su madre utilizando unos objetos fabricados por el fuego y adecuados para simbolizar el *corte* (y la sexualidad viril): cuchillo, puñal, reja del arado, *etc.* Así, después del nacimiento, al niño se le coloca a la derecha (lado masculino) de su madre, acostada, a su vez, del lado derecho, y se colocan entre los dos algunos objetos típicamente masculinos como un peine de cardar, un gran cuchillo, una reja de arado, una piedra de la chimenea, *etc.* De igual manera, la importancia del primer corte de pelo va unida al hecho de que la cabellera, femenina, es uno de los vínculos simbólicos que relacionan al muchacho con el mundo materno. Al padre le corresponde efectuar este corte inaugural con la navaja, instrumento masculino, el día de la «separación en *ennayer», y* poco antes de la primera entrada en e! mercado, es decir, en una edad situada entre los seis y los diez años. Y el trabajo de virilización (o de desfeminización) continúa con esta introducción en el mundo de los hombres, del pundonor y de las luchas simbólicas, que es la primera entrada en el mercado: el niño, con un traje nuevo y una cinta de seda en la cabeza, recibe un puñal, un candado y un espejo, mientras su madre deposita un huevo fresco en la capucha de su albornoz. En la puerta del mercado, el niño rompe el huevo y abre el candado, actos viriles de desfloración, y se mira en el espejo que, como el umbral, es un operador de inversión. El padre le guía por el

mercado, mundo exclusivamente masculino, y lo presenta a los restantes hombres. A la vuelta, compran una cabeza de buey, símbolo fálico -por sus cuernos-asociado al *nif.*

El mismo trabajo psicosomático que, aplicado a los muchachos, tiende a virilizarlos, despojándolos de cuanto pueda quedar en ellos de femenino -como en el caso de los «hijos de la viuda»-, adquiere, aplicado a las muchachas, una forma más radical: al estar la mujer constituida como una entidad negativa, definida únicamente por defecto, sus virtudes sólo pueden afirmarse en una doble negación, como vicio negado o superado, o como mal menor. En consecuencia, todo el trabajo de socialización tiende a imponerle unos límites que conciernen en su totalidad al cuerpo, definido de ese modo como sagrado, *h'aram,* y que van inscritos en las disposiciones corporales. Así es como la joven madre cabileña interiorizaba los principios fundamentales del arte de vivir femenino, del buen comportamiento, disociablemente corporal y moral, al aprender a vestir y a llevar las diferentes piezas de ropa correspondientes a sus diferentes estados sucesivos: niña, doncella, esposa, madre de familia, y a asimilar inadvertidamente, tanto por mimetismo inconsciente como por obediencia deliberada, el modo correcto de anudarse el cinturón o peinarse, de mover o de mantener inmóvil tal o cual parte del cuerpo al caminar, de mostrar el rostro y de dirigir la mirada.

Este aprendizaje es tanto más eficaz en la medida en que permanece esencialmente tácito. La moral femenina se impone sobre todo a través de una disciplina constante que concierne a todas las partes del cuerpo y es recordada y ejercida continuamente mediante la presión sobre las ropas o la cabellera. Los principios opuestos de la identidad masculina y de la identidad femenina se codifican de ese modo bajo la forma de maneras permanentes de mantener el cuerpo y de comportarse, que son como la realización o,

mejor dicho, la naturalización de una ética. De! mismo modo que la moral del honor masculino puede resumirse en una palabra, cien veces repetida por los informadores, *qabel,* enfrentarse, mirar a la cara, y en la postura correcta (la de nuestro «firmes» militar), demostración de rectitud, que designa, [47] igualmente la sumisión femenina parecía encontrar una traducción natural en el hecho de inclinarse, de agacharse, de doblar el cuerpo, de someterse, las posiciones curvadas, flexibles, y considerar que la docilidad a ellas asociada es más adecuada para la mujer. La educación fundamental tiende a inculcar unas maneras de manejar el cuerpo, o tal o cual de sus partes (la mano derecha, masculina, o la mano izquierda, femenina, las formas de caminar, de llevar la cabeza, o la mirada, frontal, a los ojos, o, por el contrario, a los pies, etc.), que contienen una ética, una política y una cosmología. (Toda nuestra ética, por no mencionar nuestra estética, reside en el sistema de adjetivos cardinales, alto/bajo, recto/torcido, rígido/flexible, abierto/cerrado, etc., de los que una buena parte indica también unas posiciones o unas disposiciones del cuerpo, o de alguna de sus partes; por ejemplo, la «frente alta», la «cabeza baja».)

La actitud sumisa que se impone a las mujeres cabileñas es el límite de la que, en la actualidad, sigue imponiéndose a las mujeres en Estados Unidos o en Europa, y que, como han demostrado muchos observadores, se basa en unos cuantos imperativos: sonreír, bajar la mirada, aceptar las interrupciones, *etc.* Nancy M. Henley muestra de qué manera se enseña a las mujeres a ocupar el espacio, a caminar, a adoptar unas posiciones corporales convenientes. Frigga Haug también ha intentado hacer resurgir (mediante un método llamado *memory work,* que tiende a evocar unas historias de la infancia, discutidas e interpretadas colectivamente) los sentimientos vinculados a las diferentes partes del cuerpo, a la espalda que hay que mantener

erguida, a los vientres que hay que disimular, a las piernas que no deben estar abiertas, etc., posturas todas ellas que están cargadas de una significación moral (mantener las piernas abiertas es vulgar, tener un vientre prominente denota falta de voluntad, etc.). [48] Como si la feminidad se resumiera en el arte de «empequeñecerse» (la feminidad, en beréber, se caracteriza por la forma del diminutivo), las mujeres permanecen encerradas en una especie de *cercado invisible* (del que el velo sólo es la manifestación visible) que limita el territorio dejado a los movimientos y a los desplazamientos de su cuerpo (mientras que los hombres ocupan más espacio con su cuerpo, sobre todo en los lugares públicos). Esta especie de *confinamiento* simbólico queda asegurado prácticamente por su vestimenta (todavía más visible en épocas anteriores), que tiene como efecto, a la vez que disimular el cuerpo, recordar en todo momento el orden (la falda que cumple una función idéntica a la sotana de los curas), sin tener necesidad de prescribir o prohibir prácticamente nada («mi madre jamás me ha dicho que no tuviera las piernas separadas»), porque condiciona de diferentes maneras los movimientos, como los tacones altos o el bolso que ocupa constantemente las manos, y sobre todo la falda, que impide o dificulta cualquier tipo de actividades (la carrera, diferentes maneras de sentarse, etc.), o porque sólo las permita a costa de constantes precauciones, como en el caso de las jóvenes que estiran constantemente su falda demasiado corta, se esfuerzan en cubrir con su antebrazo un escote demasiado amplio o tienen que realizar auténticas acrobacias para recoger algo sin abrir las piernas. [49] Estas maneras de mantener el cuerpo, profundamente asociadas a la *actitud* moral *y* al pudor que deben mantener las mujeres, sigue imponiéndose, como a pesar suyo, incluso cuando dejan de ser impuestas por el atuendo (pensemos en los pasitos rápidos de algunas muchachas con pantalones *y* zapatos planos). Y las posturas

o las posiciones relajadas, como el hecho de balancearse en una silla o de poner los pies sobre el escritorio, que se atribuyen a veces a los hombres -de elevado estatus-, a título de demostración de poder o, lo que equivale a lo mismo, de seguridad, son, para ser exactos, inimaginables en una mujer. [50]

A los que puedan objetar que muchas mujeres han roto actualmente con las normas y las formalidades tradicionales del pudor y verían en el espacio que dejan a la exhibición controlada del cuerpo un indicio de «liberación», basta con indicarles que esa utilización del propio cuerpo permanece evidentemente subordinada al punto de vista masculino (como se nota claramente en la utilización que la publicidad hace de la mujer, incluso actualmente, en Francia, después de medio siglo de feminismo). El cuerpo femenino ofrecido y negado simultáneamente manifiesta la disponibilidad simbólica que, como tantos estudios feministas han demostrado, conviene a la mujer, pues es una combinación de poder de atracción, y de seducción conocida y reconocida por todos, hombres y mujeres, y adecuada para honrar a los hombres, de los que depende o a los que está vinculada, y de un poder de rechazo selectivo que añade al efecto de «consumo ostentoso» el premio de la exclusividad.

Las divisiones constitutivas del orden social y, más exactamente, las relaciones sociales de dominación y de explotación instituidas entre los sexos se inscriben así, de modo progresivo, en dos clases de hábitos diferentes, bajo la forma de *hexeis* corporales opuestos y complementarios de principios de visión y de división que conducen a clasificar todas las cosas del mundo y todas las prácticas según unas distinciones reducibles a la oposición entre lo masculino y lo femenino. Corresponde a los hombres, situados en el campo de lo exterior, de lo oficial, de lo público, del derecho, de lo seco, de lo alto, de lo discontinuo, realizar todos los actos a la vez breves, peligrosos y espectaculares, que, como la

decapitación del buey, la labranza o la siega, por no mencionar el homicidio o la guerra, marcan unas rupturas en el curso normal de la vida; por el contrario, a las mujeres, al estar situadas en el campo de lo interno, de lo húmedo, de abajo, de la curva y de lo continuo, se les adjudican todos los trabajos domésticos, es decir, privados y ocultos, prácticamente invisibles o vergonzosos, como el cuidado de los niños y de los animales, así como todas las tareas exteriores que les son asignadas por la razón mítica, o sea, las relacionadas con el agua, con la hierba, con lo verde (como la escardadura y la jardinería), con la leche, con la madera, y muy especialmente los más sucios, los más monótonos y los más humildes. Dado que el mundo limitado en el que están constreñidas -la aldea, la casa, el idioma, los instrumentos-encierra las mismas tácitas llamadas al orden, las mujeres sólo pueden *llegar a ser lo que son* de acuerdo con la razón mítica, lo que confirma, sobre todo a sus propios ojos, que están naturalmente abocadas a lo bajo, a lo torcido, a lo menudo, a lo mezquino, a lo fútil, *etc.* Están condenadas a dar en todo momento la apariencia de un fundamento natural a la disminuida identidad que les ha sido socialmente atribuida; a ellas les corresponde la tarea prolongada, ingrata y minuciosa de recoger, incluso del suelo, las aceitunas o las ramitas de madera que los hombres, armados con la vara o con el hacha, han hecho caer; ellas son las que, relegadas a las preocupaciones vulgares de la gestión cotidiana de la economía doméstica, parecen complacerse en las mezquindades del cálculo, del vencimiento de los plazos y del interés que el hombre de honor se cree obligado a ignorar. (Recuerdo ahora que, en mi infancia, los hombres, vecinos y amigos, que habían matado el cerdo por la mañana, en un breve despliegue, siempre un poco ostentoso, de violencia -chillidos del animal que escapa, cuchillos enormes, sangre derramada, etc.-, permanecían durante toda la tarde, y a veces hasta el día siguiente, jugando tranquilamente a cartas, interrumpidos muy de vez

en cuando para levantar un caldero demasiado pesado, mientras las mujeres de la casa iban de un lado a otro para preparar las salchichas, las morcillas, los salchichones y los patés.) Los hombres (y las propias mujeres) no pueden ver que la lógica de la relación de dominación es la que consigue imponer e inculcar a las mujeres, en la misma medida que las virtudes dictadas por la moral, todas las propiedades negativas que la visión dominante imputa a su *naturaleza,* como la astucia o, por tomar una característica más favorable, la intuición.

Forma especial de la peculiar lucidez de los dominados, la llamada «intuición femenina» es, en nuestro propio universo, inseparable de la sumisión objetiva y subjetiva que estimula u obliga a la atención y a las atenciones, a la vigilancia y a la atención necesarias para adelantarse a los deseos o presentir los disgustos. Muchas investigaciones han puesto en evidencia la perspicacia especial de los dominados, sobre todo de las mujeres (y con especial agudeza de las mujeres doble o triplemente dominadas, como las sirvientas negras, recordadas por Judith Rollins en *Between Women).* Más sensibles a los indicios no verbales (el tono en particular) que los hombres, las mujeres saben identificar mejor una emoción expresada de manera no verbal y descifrar la parte implícita de un discurso; [51] según una investigación realizada por dos investigadores holandeses, las mujeres son capaces de hablar de su marido con mucho detalle, mientras que los hombres sólo pueden describir a su mujer a través de estereotipos muy generales, válidos para «las mujeres en general». [52] Los mismos autores sugieren que los homosexuales que, educados necesariamente como heterosexuales, han interiorizado el punto de vista dominante pueden adoptar ese punto de vista sobre ellos mismos (lo que les lleva a una especie de discordancia cognitiva y evaluadora muy adecuada para contribuir a su especial lucidez) y que entienden mejor el punto de vista de

los dominadores de lo que estos mismos pueden hacerlo.

Al estar simbólicamente destinadas a la resignación y a la discreción, las mujeres sólo pueden ejercer algún poder dirigiendo contra el fuerte su propia fuerza o accediendo a difuminarse y, en cualquier caso, negar un poder que ellas sólo pueden ejercer por delegación (como eminencias grises). Pero, de acuerdo con la ley enunciada por Lucien Bianco a propósito de las resistencias campesinas en China, «las armas del débil siempre son armas débiles». [53] Las mismas estrategias simbólicas que las mujeres emplean contra los hombres, como las de la magia, permanecen dominadas, ya que el aparato de símbolos y de operadores míticos que ponen en práctica o los fines que persiguen (como el amor o la impotencia del hombre amado u odiado) encuentran su fundamento en la visión androcéntrica en cuyo nombre están siendo dominadas. Incapaces de subvertir la relación de dominación, tienen por efecto, al menos, confirmar la imagen dominante de las mujeres como seres maléficos, cuya identidad, completamente negativa, está constituida esencialmente por prohibiciones, muy adecuadas para producir otras tantas ocasiones de transgresión. Es el caso, especialmente, de todas las formas de violencia suave, casi invisible a veces, que las mujeres oponen a la violencia física o simbólica ejercida sobre ellas por los hombres, desde la magia, la astucia, la mentira o la pasividad (en el acto sexual sobre todo), hasta el amor posesivo de los poseídos, el de la madre mediterránea o de la esposa maternal, que victimiza y culpabiliza victimizándose y ofreciendo su ilimitada entrega y sufrimiento en silencio como regalo sin contrapartida posible o como deuda impagable. De esa forma las mujeres están condenadas a aportar, hagan lo que hagan, la prueba de su malignidad y a justificar los tabúes y los prejuicios que les atribuyen una esencia maléfica, de acuerdo con la lógica, a todas luces trágica, que exige que la realidad social que produce la dominación acabe a menudo

por confirmar las imágenes que defiende para realizarse y justificarse. Así pues, la visión androcéntrica está continuamente legitimada por las mismas prácticas que determina. Debido a que sus disposiciones son el producto de la asimilación del *prejuicio desfavorable* contra lo femenino que está inscrito en el orden de las cosas, las mujeres no tienen más salida que confirmar constantemente ese prejuicio. Esta lógica es la de la *maldición,* en el sentido estricto de la pesimista *self-fulfilling prophecy,* que busca su propia verificación y que pretende el cumplimiento exacto de lo que pronostica. Se ejerce día tras día de muchas maneras en las relaciones entre los sexos: las mismas disposiciones que inclinan a los hombres a dejar a las mujeres las tareas inferiores y las gestiones molestas y mezquinas (como, en nuestro universo, preguntar los precios, comprobar las facturas, regatear), en suma, desembarazarse de todos los comportamientos poco compatibles con la idea que se formulan de su dignidad, les lleva también a reprocharles su «estrechez de miras» o su «prosaica mezquindad», por no decir a censurarlas si fracasan en las empresas cuya gestión les han dejado, sin que eso signifique paralelamente reconocerles su eventual éxito. [54]

LA VIOLENCIA SIMBÓLICA

Así pues, la dominación masculina tiene todas las condiciones para su pleno ejercicio. La preeminencia universalmente reconocida a los hombres se afirma en la objetividad de las estructuras sociales y de las actividades productivas y reproductivas, y se basa en una división sexual del trabajo de producción y de reproducción biológico y social que confiere al hombre la mejor parte, así como en los esquemas inmanentes a todos los hábitos. Dichos esquemas, construidos por unas condiciones semejantes, y por tanto objetivamente acordados, funcionan como matrices de las percepciones -de los pensamientos y de las acciones de todos los miembros de la sociedad-, trascendentales históricas que, al ser un universalmente compartidas, se imponen a cualquier agente como trascendentes. En consecuencia, la representación androcéntrica de la reproducción biológica y de la reproducción social se ve investida por la objetividad de un sentido común, entendido como consenso práctico y dóxico, sobre el sentido de las prácticas. Y las mismas mujeres aplican a cualquier realidad y, en especial, a las relaciones de poder en las que están atrapadas, unos esquemas mentales que son el producto de la asimilación de estas relaciones de poder y que se explican en las oposiciones fundadoras del orden simbólico. Se deduce de ahí que sus actos de conocimiento son, por la misma razón, unos actos de reconocimiento práctico, de adhesión dóxica, creencia que no tiene que pensarse ni afirmarse como tal, y que «crea» de algún modo la violencia simbólica que ella misma sufre. [55]

Aunque no me engañe lo más mínimo respecto a mi capacidad para disipar de antemano todos los malentendidos, me gustaría limitarme a prevenir contra los contrasentidos más groseros que se cometen habitualmente a propósito del

concepto de violencia simbólica y que tienen siempre por principio una interpretación más o menos reductora del adjetivo «simbólico», utilizado aquí en un sentido que considero riguroso y cuyos fundamentos teóricos he expuesto en un artículo ya antiguo. [56] Al tomar «simbólico» en uno de sus sentidos más comunes, se supone a veces que hacer hincapié en la violencia simbólica es minimizar el papel de la violencia física y (hacer) olvidar que existen mujeres golpeadas, violadas, explotadas, o, peor aún, querer disculpar a los hombres de tal forma de violencia. Cosa que, evidentemente, no es cierta. Al entender «simbólico» como opuesto a real y a efectivo, suponemos que la violencia simbólica sería una violencia puramente «espiritual» y, en definitiva, sin efectos reales. Esta distinción ingenua, típica de un materialismo primario, es lo que la teoría materialista de la economía de los bienes simbólicos, que intento elaborar desde hace muchos años, tiende a destruir, dejando que ocupe su espacio teórico la objetividad de la experiencia subjetiva de las relaciones de dominación. Otro malentendido: la referencia a la etnología, de la que intento mostrar aquí las funciones heurísticas, es sospechosa de ser un medio de restablecer, bajo apariencias científicas, el mito del «eterno femenino» (o masculino) o, más grave, de eternizar la estructura de la dominación masculina describiéndola como invariable y eterna. No voy a afirmar que las estructuras de dominación sean ahistóricas, sino que intentaré establecer que son *el producto de un trabajo continuado (histórico por tanto) de reproducción* al que contribuyen unos agentes singulares (entre los que están los hombres, con unas armas como la violencia física y la violencia simbólica) y unas instituciones: Familia, Iglesia, Escuela, Estado.

Los dominados aplican a las relaciones de dominación unas categorías construidas desde el punto de vista de los dominadores, haciéndolas aparecer de ese modo como

naturales. Eso puede llevar a una especie de autodepreciación, o sea de autodenigración sistemáticas, especialmente visible, como se ha comentado, en la imagen que las mujeres de la Cabilia tienen de su sexo como algo deficiente y feo, por no decir repugnante (o, en nuestro universo, en la visión que muchas mujeres tienen de su cuerpo como inadecuado a los cánones estéticos impuestos por la moda), y, más generalmente, en su adhesión a una imagen desvalorizada de la mujer, [57] La violencia simbólica se instituye a través de la adhesión que el dominado se siente obligado a conceder al dominador (por consiguiente, a la dominación) cuando no dispone, para imaginarla o para imaginarse a sí mismo o, mejor dicho, para imaginar la relación que tiene con él, de otro instrumento de conocimiento que aquel que comparte con el dominador y que, al no ser más que la forma asimilada de la relación de dominación, hacen que esa relación parezca natural; o, en otras palabras, cuando los esquemas que pone en práctica para percibirse y apreciarse, o para percibir y apreciar a los dominadores (alto/bajo, masculino/femenino, blanco/negro, etc.), son el producto de la asimilación de las clasificaciones, de ese modo naturalizadas, de las que su ser social es el producto.

Al no poder citar con suficiente refinamiento (haría falta una Virginia Woolf) unos ejemplos suficientemente numerosos, suficientemente diferentes y suficientemente elocuentes de situaciones concretas en las que se ejerce esa violencia suave y a menudo invisible, me limitaré a unas observaciones que, en su objetividad, se imponen de manera más indiscutible que la descripción de la infinita pequeñez de las interacciones. Se comprueba de ese modo que las mujeres francesas manifiestan, en una amplísima mayoría, que desean tener una pareja de mayor edad y también, de manera muy coherente, de mayor altura física, y dos terceras partes de ellas llegan a rechazar explícitamente un

hombre mas bajo. [58] ¿Qué significa este rechazo a que desaparezcan los signos convencionales de la «jerarquía» sexual? «Aceptar una inversión de las apariencias», contesta Michel Bozon, «equivale a pensar que la mujer es la que domina, cosa que (paradójicamente) la rebaja socialmente: se siente disminuida con un hombre disminuido.» [59] Así pues, no basta con observar que las mujeres, en general, se ponen de acuerdo con los hombres (que, por su parte, prefieren las mujeres más jóvenes) para aceptar los signos de una posición inferior; en la imagen que se forjan de su relación con el hombre al que su identidad social está (o estará) unida, las mujeres tienen en cuenta la imagen que el conjunto de los hombres y de las mujeres se harán inevitablemente aplicando los esquemas de percepción y de valoración universalmente compartidos (en el grupo en cuestión). Como esos principios comunes exigen de manera tácita e indiscutible que el hombre ocupe, por lo menos aparentemente y de cara al exterior, la posición dominante en la pareja, es por él, por la dignidad que ellas le reconocen a priori y que quieren ver universalmente reconocida, pero también por ellas mismas, por su propia dignidad, por lo que ellas sólo pueden querer y desear a un hombre cuya dignidad está claramente afirmada y demostrada en y mediante el hecho de que «las supera» visiblemente. Y esto, evidentemente -al margen de todo cálculo, a través de la arbitrariedad aparente de una inclinación que no se discute ni se razona, pero que, como demuestra la observación de las diferencias deseadas, y también reales-, sólo puede nacer y realizarse experimentando la superioridad de la que la edad *y* la estatura (consideradas indicios de madurez y garantías de seguridad) son los signos más indiscutibles y más claramente admitidos [60] por todo el mundo.

Basta, para llegar al fondo de unas paradojas que sólo una visión «predisposicional» permite entender, con observar que las mujeres que se muestran más sumisas al modelo

«tradicional» -cuando afirman desear una diferencia de edad mayor-se dan sobre todo en medios artesanos, comerciantes, campesinos y obreros, categorías en las que el matrimonio sigue siendo, para las mujeres, el medio privilegiado de adquirir una posición social; como si, al ser el resultado de un arreglo inconsciente de las probabilidades asociadas a una estructura objetiva de dominación, las disposiciones sumisas que se expresan en esas preferencias produjeran el equivalente de lo que podría ser un cálculo de interés. Muy al contrario, esas disposiciones tienden a debilitarse -acompañadas, sin duda, de unos efectos de histéresis que un análisis de las variaciones de las prácticas, no sólo según la posición ocupada, sino también según la trayectoria, permite entender-a medida que disminuye la dependencia objetiva, la cual contribuye a producirlas y a mantenerlas (la misma lógica de ajuste de las inclinaciones a las posibilidades objetivas explican que el acceso de las mujeres al trabajo profesional es un factor preponderante en su acceso al divorcio). [61] Todo eso tiende a confirmar que, contrariamente a la imagen romántica, la inclinación amorosa no está exenta de una forma de racionalidad que no debe nada al cálculo racional o, en otras palabras, que el amor es a menudo para una parte *amor fatti,* amor del destino social.

Así pues, sólo es posible imaginar esta forma especial de dominación a condición de superar la alternativa de la coacción (por unas fuerzas) y del consentimiento (a unas razones), de la coerción mecánica y de la sumisión voluntaria, libre y deliberada, prácticamente calculada. El efecto de la dominación simbólica (trátese de etnia, de sexo, de cultura, de lengua, etc.) no se produce en la lógica pura de las conciencias conocedoras, sino a través de los esquemas de percepción, de apreciación y de acción que constituyen los hábitos y que sustentan, antes que las decisiones de la conciencia y de los controles de la voluntad, una relación de conocimiento profundamente oscura para ella

misma. [62] Así pues, la lógica paradójica de la dominación masculina y de la sumisión femenina, de la que puede afirmarse a la vez, y sin contradecirse, que es *espontánea* e *impetuosa,* sólo se entiende si se verifican unos *efectos duraderos* que el orden social ejerce sobre las mujeres (y los hombres), es decir, unas inclinaciones espontáneamente adaptadas al orden que ella les impone.

La fuerza simbólica es una forma de poder que se ejerce directamente sobre los cuerpos y como por arte de magia, al margen de cualquier coacción física; pero esta magia sólo opera apoyándose en unas disposiciones registradas, a la manera de unos resortes, en lo más profundo de los cuerpos. [63] Si es capaz de actuar como un *disparador,* es decir, con un gasto extremadamente bajo de energía, es porque se limita a desencadenar las disposiciones que el trabajo de inculcación y de asimilación ha realizado en aquellos o aquellas que, gracias a ese hecho, le dan pábulo. En otras palabras, la trenza simbólica encuentra sus condiciones de realización, y su contrapartida económica (en el sentido amplio de la palabra), en el inmenso trabajo previo que es necesario para operar una transformación duradera de los cuerpos y producir las disposiciones permanentes que desencadena y despierta; acción transformadora tanto más poderosa en la medida que se ejerce, en lo esencial, de manera invisible e insidiosa, a través de la familiarización insensible con un mundo físico simbólicamente estructurado y de la experiencia precoz y prolongada de interacciones penetradas por unas estructuras de dominación.

Los actos de conocimiento y de reconocimiento prácticos de la frontera mágica entre los dominadores y los dominados que la magia del poder simbólico desencadena, y gracias a las cuales los dominados contribuyen, unas veces sin saberlo y otras a pesar suyo, a su propia dominación al aceptar tácitamente los límites impuestos, adoptan a menudo la

forma de *emociones corporales* -vergüenza, humillación, timidez, ansiedad, culpabilidad-o de *pasiones y* de *sentimientos* -amor, admiración, respeto-; emociones a veces aún más dolorosas cuando se traducen en unas manifestaciones visibles, como el rubor, la confusión verbal, la torpeza, el temblor, la ira o la rabia impotente, maneras todas ellas de someterse, aunque sea a pesar de uno mismo y *como de mala gana,* a la opinión dominante, y manera también de experimentar, a veces en el conflicto interior y el desacuerdo con uno mismo, la complicidad subterránea que un cuerpo que rehúye las directrices de la conciencia y de la voluntad mantiene con las censuras inherentes a las estructuras sociales.

Las pasiones del hábito dominante (desde la perspectiva del sexo, de la etnia, de la cultura o de la lengua), relación social somatizada, ley social convertida en ley incorporada, no son de las que cabe anular con un mero esfuerzo de la voluntad, basado en una toma de conciencia liberadora. Si bien es completamente ilusorio creer que la violencia simbólica puede vencerse exclusivamente con las armas de la conciencia y de la voluntad, la verdad es que los efectos y las condiciones de su eficacia están duraderamente inscritos en lo más íntimo de los cuerpos bajo forma de disposiciones. Esto se ve de manera especial en el caso de las relaciones de parentesco y de todas las relaciones concebidas de acuerdo con ese modelo, en las que esas inclinaciones duraderas del cuerpo socializado se explican y se viven en la lógica del sentimiento (amor filial, fraternal, etc.) o del deber que, a menudo confundidos con el respeto y la entrega afectiva, pueden sobrevivir mucho tiempo a la desaparición de sus condiciones sociales de producción. Observamos así que, cuando las presiones externas son abolidas y las libertades formales -derecho de voto, derecho a la educación, acceso a todas las profesiones, incluidas las políticas-se han adquirido, la autoexclusión y la «vocación» (que «actúa» tanto de

manera negativa como positiva) acuden a tomar el relevo de la exclusión expresa. La expulsión de los lugares públicos que, cuando se afirma de manera explícita, como en el caso de las cabileñas, condena a éstas a unos espacios separados y convierte la aproximación a un espacio masculino, como los aledaños del lugar de asamblea, en una prueba terrible, puede realizarse en otro lugar, casi con la misma eficacia, a través de esa especie de *agorafobia socialmente impuesta* que puede sobrevivir largo tiempo a la abolición de las prohibiciones más visibles y que conduce a las mujeres a excluirse voluntariamente del *ágora.*

Recordar las pertinaces huellas que la dominación imprime en los cuerpos y los efectos que ejerce a través de ellos no significa aportar argumentos a esa especie, especialmente viciosa, que ratifica la dominación consistente en atribuir a las mujeres la responsabilidad de su propia opresión, sugiriendo como se hace a veces, que ellas deciden adoptar unos comportamientos de sumisión («las mujeres son sus peores enemigas»), por no decir que les gusta su propia dominación, que «disfrutan» con los tratamientos que se les inflige, gracias a una especie de masoquismo constitutivo de su naturaleza. Es preciso admitir a la vez que las inclinaciones «sumisas» que uno se permite a veces para «censurar a la víctima» son el producto de unas estructuras objetivas, y que esas estructuras sólo deben su eficacia a las inclinaciones que ellas mismas desencadenan *y* que contribuyen a su reproducción. El poder simbólico no puede ejercerse sin la contribución de los que lo soportan porque lo construyen como tal. Pero, al evitar que se detenga en esa verificación (como el constructivismo idealista, etnometodológico o lo que sea), hace falta verificar y explicar la construcción social de las estructuras cognitivas que organizan los actos de construcción del mundo y de sus poderes. Y descubrir claramente de ese modo que esta construcción práctica, lejos de ser un acto intelectual

consciente, libre y deliberado de un «sujeto» aislado, es en sí mismo el efecto de un poder, inscrito de manera duradera en el cuerpo de los dominados bajo la forma de esquemas de percepción y de inclinaciones (a admirar, a respetar, a amar, etc.) que hacen sensibles a algunas manifestaciones simbólicas del poder.

Si bien es cierto que, incluso cuando parece fundamentarse en la fuerza desnuda, la de las armas o la del dinero, el reconocimiento de la dominación es un acto de conocimiento, sin que eso implique, no obstante, que haya motivo para describirlo con el lenguaje de la conciencia, por un «atajo» intelectual y escolástico que, como en el caso de Marx (y sobre todo en el de los que, a partir de Lukács, hablan de «falsa conciencia»), lleva a esperar la liberación de las mujeres del efecto automático de la «toma de conciencia», al ignorar, a falta de una teoría disposicional de las prácticas, la opacidad y la inercia que resultan de la inscripción de las estructuras sociales en los cuerpos.

Jeanne Favret-Saada, si bien ha demostrado claramente la inadecuación del concepto de «consentimiento» conseguido por la «persuasión y la seducción», no consigue acabar de salir de la alternativa de la coacción y del consentimiento como «libre aceptación» y «acuerdo explícito» porque permanece encerrada, al igual que Marx, de donde procede el vocabulario de la alienación, en una filosofía de la «conciencia» (se refiere, por tanto, a la *«conciencia* dominada, fragmentada y contradictoria del oprimido» o a «la invasión de la conciencia de las mujeres por el poder físico, jurídico y mental de los hombres»); a falta de comprobar los *duraderos* efectos que el orden masculino ejerce sobre los cuerpos, Favret-Saada no puede comprender adecuadamente la sumisión encantada que constituye el efecto típico de la violencia simbólica. [64] El lenguaje del «imaginario» que vemos utilizar por doquier, un poco a tontas y a locas, es sin duda mucho más inadecuado

que el de la «conciencia» en la medida en que ayuda especialmente a olvidar que el principio de visión dominante no es una simple representación mental, un fantasma «unas ideas en la cabeza»), una «ideología», sino un sistema de estructuras establemente inscritas en las cosas y en los cuerpos. Nicole-Claude Mathieu es sin duda la que ha llevado más lejos, en un texto titulado «De la conscience dominée», [65] la crítica del concepto de consentimiento que «anula prácticamente toda la responsabilidad por parte de los opresores» [66] y «rechaza de hecho, una vez más, la culpabilidad sobre el oprimido (a); [67] pero, por no saber abandonar la lengua de la «conciencia», no ha llevado completamente a término el análisis de las *limitaciones de las posibilidades de pensamiento y de acción* que la dominación impone a las oprimidas [68] y de «la invasión de su conciencia por el poder omnipresente de los hombres». [69]

Estas distinciones críticas no tienen nada de gratuito. Indican que la revolución simbólica que reclama el movimiento feminista no puede limitarse a una simple conversión de las conciencias y de las voluntades. Debido a que el fundamento de la violencia simbólica no reside en las conciencias engañadas que bastaría con iluminar, sino en unas inclinaciones modeladas por las estructuras de dominación que las producen, la ruptura de la relación de complicidad que las víctimas de la dominación simbólica conceden a los dominadores sólo puede esperarse de una transformación radical de las condiciones sociales de producción de las inclinaciones que llevan a los dominados a adoptar sobre los dominadores y sobre ellos mismos un punto de vista idéntico al de los dominadores. La violencia simbólica sólo se realiza a través del acto de conocimiento y de reconocimiento práctico que se produce sin llegar al conocimiento y a la voluntad y que confiere su «poder hipnótico» a todas sus manifestaciones, conminaciones,

sugerencias, seducciones, amenazas, reproches, órdenes o llamamientos al orden, Pero una relación de dominación que sólo funcione por medio de la complicidad de las inclinaciones hunde sus raíces, *para su perpetuación o su transformación,* en la perpetuación o la transformación de las estructuras que producen dichas inclinaciones (y en especial de la estructura de un mercado de los bienes simbólicos cuya ley fundamental es que las mujeres son tratadas allí como unos objetos que circulan de abajo hacia arriba).

LAS MUJERES EN LA ECONOMÍA DE LOS BIENES SIMBÓLICOS

Así pues, las inclinaciones *(habitus)* son inseparables de las estructuras *(habitudines,* en el sentido de Leibnitz) que las producen y las reproducen, tanto en el caso de los hombres como en el de las mujeres, y en especial de toda la estructura de las actividades técnico-rituales, que encuentra su fundamento último en la estructura del mercado de los bienes simbólicos. [70] El principio de la inferioridad y de la exclusión de la mujer, que el sistema mítico-ritual ratifica *y* amplifica hasta el punto de convertirlo en el principio de división de todo el universo, no es más que la asimetría fundamental, *la del sujeto y del objeto, del agente y del instrumento,* que se establece entre el hombre y la mujer en el terreno de los intercambios simbólicos, de las relaciones de producción y de reproducción del capital simbólico, cuyo dispositivo central es el mercado matrimonial, y que constituyen el fundamento de todo el orden social. Las mujeres sólo pueden aparecer en él como objeto o, mejor dicho, como símbolos cuyo sentido se constituye al margen de ellas y cuya función es contribuir a la perpetuación o al aumento del capital simbólico poseído por los hombres. Verdad del estatuto conferido a las mujeres que se revela a contrario en la situación íntima en la que, para evitar la aniquilación del linaje, una familia sin descendiente masculino no tiene otro recurso que *tomar* para su hija un hombre, el *awrith,* que, contrariamente a la costumbre patrilcal, reside en la casa de su esposa y que circula, por tanto, como una mujer, es decir, como un objeto («hace de casada», dicen las cabileñas). Viéndose así la misma masculinidad puesta en cuestión, se observa, tanto en el Béarn como en la Cabilia, que todo el grupo se muestra indulgente con los subterfugios que la familia así humillada

pone en práctica para salvar la apariencia de su honor y, si eso es posible, el del «hombre objeto» que, anulándose como hombre, pone en cuestión el honor de su familia adoptiva.

Está en la lógica de la economía de los intercambios simbólicos, y, más exactamente, en la construcción social de las relaciones de parentesco y del matrimonio que atribuye a las mujeres su estatuto social de objetos de intercambio definidos según los intereses masculinos y destinados a contribuir así a la reproducción del capital simbólico de los hombres, donde reside la explicación de la primacía concedida a la masculinidad en las taxonomías culturales. El tabú del incesto, en el que Levi-Strauss ve el acto fundador de la sociedad, en la medida en que supone el imperativo del intercambio entendido como comunicación equivalente entre los hombres, es el correlato de la institución de la violencia mediante la cual las mujeres son negadas en cuanto que sujetos del intercambio y de la alianza que se establecen a través de ellas, reduciéndolas sin embargo al estado de objetos o, mejor aún, de *instrumentos simbólicos* de la política masculina. Al estar condenadas a circular como unos signos fiduciarios y al instituir así unas relaciones entre los hombres, quedan reducidas al estatuto de instrumento de producción o de reproducción del capital simbólico y social. Y es posible que, llevando hasta el límite la ruptura con la visión puramente «semiológica» de Levi-Strauss, convenga ver en la circulación sadiana que, como afirma Anne-Marie Dardigna, hace «del cuerpo femenino, al pie de la letra, un objetivo evaluable e intercambiable, que circula entre los hombres de igual manera que una moneda», [71] el límite, desengañado o cínico, de la circulación lévi-straussiana que, facilitada sin duda por el desencanto (del que el erotismo es un aspecto) asociado a la generalización de los intercambios monetarios, saca a la luz la violencia en que se sustenta, en último término, la circulación legítima de las mujeres legítimas.

La lectura estrictamente semiológica que, al concebir el intercambio de las mujeres como relación de comunicación, oculta la dimensión política de la transacción matrimonial, relación de fuerza simbólica que tiende a conservar o a aumentar la fuerza simbólica, [72] y la interpretación puramente «economicista», marxista o no, que, confundiendo la lógica del modo de producción simbólico con la lógica del modo de producción propiamente económico, trata el intercambio de las mujeres como un intercambio de mercancías, tienen en común ignorar la ambigüedad esencial de la economía de los bienes simbólicos. Al estar orientada hacia la acumulación del capital simbólico (el honor), esa economía transforma diferentes materiales brutos, y en primer lugar la mujer, así como todos los objetos susceptibles de tener formas intercambiables, en *dones* (y no en productos), es decir, en signos de comunicación que son de manera indisociable unos instrumentos de dominación. [73]

Una teoría semejante no sólo toma en consideración la estructura específica de ese intercambio, sino también el trabajo social que exige de los que lo realizan y sobre todo el necesario para producirlo y reproducirlo, no sólo los agentes (activos, los hombres, o pasivos, las mujeres) sino también la propia lógica; eso en contra de la ilusión de que el capital simbólico se reproduzca de algún modo por su propia fuerza, y al margen de la acción de agentes concretos y localizados. (Re)producir los agentes es (re)producir las categorías (en el doble sentido de esquemas de percepción y de apreciación y de grupos sociales) que organizan el mundo social, categorías de parentesco evidentemente, pero también mítico-rituales; (re)producir el juego y las bazas es (re)producir las condiciones del acceso a la reproducción social (y no exclusivamente a la sexualidad) que se asegura mediante un intercambio agonístico que tiende a acumular unos estatutos genealógicos, unos nombres de linajes o de antepasados, es decir, del capital simbólico, y por tanto unos

poderes y unos derechos duraderos sobre las personas. Los hombres producen unos signos y los intercambian activamente, como aliados-adversarios unidos por una relación esencial de honorabilidad equivalente, condición indispensable de un intercambio que puede producir una honorabilidad desigual, es decir, la dominación, lo que no considera una visión puramente semiológica como la de Lévi-Strauss. Así pues, existe una asimetría radical entre el hombre, sujeto, y la mujer, objeto del intercambio; entre el hombre responsable y dueño de la producción y de la reproducción, y la mujer, producto *transformado* de ese trabajo. [74]

Cuando -como ocurre en la Cabilia-la adquisición del capital simbólico y del capital social constituye prácticamente la única forma de acumulación posible, las mujeres son unos valores que hay que mantener a salvo de la ofensa y de la sospecha y que, invertidas en unos intercambios, pueden producir unas alianzas, es decir, capital social, y unos aliados prestigiosos, es decir, capital simbólico. En la medida en que el valor de esas alianzas, y por tanto el beneficio simbólico que pueden procurar, depende por una parte del valor simbólico de las mujeres disponibles para el intercambio, es decir, de su reputación y especialmente de su castidad -constituida en medida fetichizada de la reputación masculina, y por tanto del capital simbólico de todo el linaje-, el honor de los hermanos o de los padres, que lleva una vigilancia tan minuciosa, prácticamente paranoica, como la de los esposos, es una forma de interés en sentido estricto.

El peso determinante de la economía de los bienes simbólicos que, a través del principio de división fundamental, organiza toda la percepción del mundo social, se impone a todo el universo social, es decir, no sólo a la economía de la producción económica sino también a la economía de la *reproducción biológica.* Así es como puede explicarse que, en el caso de la Cabilia y también en alguna

otra tradición, el acto típicamente femenino de gestación y de parto se encuentre como anulado en favor del trabajo propiamente masculino de fecundación. (Observemos de pasada que si, al situarse en una perspectiva psicoanalítica, Mary O'Brien no se confunde al ver en la dominación masculina el producto del esfuerzo de los hombres por superar su desposesión de los medios de reproducción de la especie y por restablecer la primacía de la paternidad disimulando el trabajo real de las mujeres en el parto, se le puede reprochar que no establezca la conexión de ese trabajo «ideológico» con sus auténticos fundamentos, es decir, a las presiones de la economía de los bienes simbólicos que imponen la subordinación de la reproducción biológica a las necesidades de la reproducción del capital simbólico.) [75]
En el ciclo de la procreación al igual que en el ciclo agrario, la lógica mítico-ritual privilegia la intervención masculina, siempre caracterizada, con motivo del matrimonio o del principio de las labores, por unos ritos públicos, oficiales y colectivos en detrimento de los períodos de gestación, tanto el de la tierra, durante el invierno, como el de la mujer, que sólo dan lugar a unos actos rituales facultativos y casi furtivos. De un lado, una intervención *discontinua y extraordinaria* en el curso de la vida, acción arriesgada y peligrosa de entrada que se realiza solemnemente -a veces, con motivo del primer laboreo, públicamente, delante del grupo-; de otra, una especie de proceso naturaly pasivo de hinchazón del que la mujer o la tierra son el espacio, la ocasión, el soporte, más que el agente, y que sólo exige de la mujer unas prácticas técnicas o rituales de acompañamiento, unos actos destinados a ayudar a la naturaleza en acción (como la escardadura y la recogida de yerbajos para dárselos a los animales) y, a partir de ahí, doblemente condenados a permanecer ignorados, fundamentalmente por los hombres. Actos familiares, continuos, normales, repetitivos y monótonos, «humildes y fáciles», como dice nuestro poeta,

realizados en gran parte sin ser vistos, en la oscuridad de la casa, o en los tiempos muertos del año agrario. [76]

La división sexual está inscrita, por un lado, en la división de las actividades productivas a las que asociamos la idea de trabajo, y en un sentido más amplio, en la división del trabajo de mantenimiento del capital social y del capital simbólico que atribuye a los hombres el monopolio de todas las actividades oficiales, públicas, de *representación,* y en especial de todos los intercambios de honor, intercambios de palabras (en los encuentros cotidianos y sobre todo en la asamblea), intercambios de regalos, intercambios de mujeres, intercambios de desafíos y de muertes (cuyo límite es la guerra). La división sexual está inscrita, asimismo, en las disposiciones (los hábitos) de los protagonistas de la economía de los bienes simbólicos: las disposiciones de las mujeres, que esa economía reduce al estado de *objetos* de intercambio (incluso en el caso de que, bajo ciertas condiciones, puedan contribuir, por lo menos a través de terceras personas, a orientar y a organizar los intercambios matrimoniales especialmente); las de los hombres, a quienes todo el orden social, y en particular las sanciones positivas o negativas asociadas al funcionamiento del mercado de los bienes simbólicos, impone adquirir la aptitud y la propensión, constitutivas del sentido del honor, a tomar en serio todos los juegos, que de esa manera se convierten en algo serio.

Al describir, como hice en otro lugar, [77] en el apartado de la división del trabajo entre los sexos, la división de las *meras actividades productivas,* adopté *equivocadamente* una definición etnocéntrica del trabajo de la cual yo mismo había mostrado por otra parte [78] que, invención histórica, es profundamente diferente de la definición precapitalista del «trabajo» como ejercicio de una función social que cabe llamar «total» o indiferenciada y que engloba unas actividades que nuestras sociedades considerarían no

productivas, porque carecen de cualquier sanción monetaria. Es lo que ocurre en la sociedad cabileña y en la mayoría de las sociedades precapitalistas, pero también en la nobleza de las sociedades del Antiguo Régimen, o en las clases privilegiadas de las sociedades capitalistas, de todas las prácticas directa o indirectamente orientadas hacia la reproducción del capital social y del capital simbólico, como el hecho de negociar una boda o de tomar la palabra en la asamblea de los hombres en el caso de los cabileños, o, en otro lugar, el hecho de practicar un deporte elegante, de recibir en casa, de dar un baile o de inaugurar una institución benéfica. Ahora bien, aceptar semejante definición mutilada equivale a negarse a entender por completo la estructura objetiva de la visión sexual de las «tareas» o de las *cargas,* que se extiende a todos los terrenos de la práctica, y en especial a los intercambios, con la diferencia entre los intercambios masculinos, públicos, discontinuos y extraordinarios, y los intercambios femeninos, privados, casi secretos, continuados y cotidianos, y a las actividades religiosas o rituales en las que se observan unas oposiciones de idéntico fundamento.

Esta inversión primordial en los juegos sociales *(illusio),* que hace el hombre que es hombre de verdad: sentido del honor, virilidad, *manliness* o, como dicen los cabileños, «cabilidad» *(thakbaylith),* es el principio indiscutido de todos los deberes hacia uno mismo, el motor o el móvil de todo lo *ordenado,* es decir, que debe realizarse para estar en regla consigo mismo, para seguir siendo digno, ante los propios ojos, de una cierta idea del hombre. Esta inversión se halla en la relación entre un hábito construido de acuerdo con la división fundamental de lo recto y de lo curvo, de lo erguido y de lo abatido, de lo fuerte y de lo débil, en suma, de lo masculino y de lo femenino, y un espacio social organizado también de acuerdo con esta división que engendra, como tantos dictadores, las inversiones agonísticas de los hombres

y de las virtudes, todas ellas de abstención y de abstinencia, de las mujeres.

Así pues, el pundonor, esa forma especial de sentido del juego que se adquiere mediante la sumisión prolongada a la norma y a las regías de la economía de los bienes simbólicos, es el principio del sistema de las estrategias de reproducción con las que los hombres, poseedores del monopolio de los instrumentos de producción y de reproducción del capital simbólico, tienden a asegurar la conservación o el aumento de dicho capital: estrategias de fecundidad, estrategias matrimoniales, estrategias educativas, estrategias económicas, estrategias sucesorias, orientadas todas ellas hacia la transmisión de los poderes y de los privilegios heredados. [79] La necesidad del orden simbólico convertida en virtud es el producto de la asimilación de la tendencia nacida del honor (o sea, del capital simbólico poseído en común por un linaje o -en el caso del Béarn y de las familias nobles de la Edad Media, y sin duda posteriormente-o por una «casa») a perpetuarse a través de las acciones de los agentes sociales.

Las mujeres están excluidas de todos los lugares públicos, asambleas y mercados, donde se desarrollan normalmente los juegos que se consideran los más serios de la existencia humana, como por ejemplo los juegos de honor. Y excluidas, si puede decirse, *a priori,* en nombre del principio (tácito) de la honorabilidad equivalente que exige que el desafío, fuente del honor, sólo vale si se dirige a un hombre (en oposición a una mujer) y a un hombre honorable, capaz de dar una respuesta que, en tanto que permite también una forma de reconocimiento, honra. La circularidad perfecta del proceso indica que se trata de una atribución arbitraria.

VIRILIDAD Y VIOLENCIA

Si las mujeres, sometidas a un trabajo de socialización que tiende a menoscabarlas, a negarlas, practican el aprendizaje de las virtudes negativas de abnegación, resignación *y* silencio, los hombres también están prisioneros y son víctimas subrepticias de la representación dominante. Al igual que las tendencias a la sumisión, aquellas que llevan a reivindicar y a ejercer la dominación no están inscritas en la naturaleza y tienen que estar construidas por un prolongado trabajo de socialización, o sea, como hemos visto, de diferenciación activa en relación con el sexo opuesto. La condición masculina en el sentido de *vir* supone un deber-ser, una *virtus,* que se impone a «eso es natural», indiscutible. Semejante a la nobleza, el honor -que se inscribe en el cuerpo bajo la forma de un conjunto de disposiciones aparentemente naturales, a menudo visibles en una manera especial de comportarse, de mover el cuerpo, de mantener la cabeza, una actitud, un paso, solidario de una manera de pensar y de actuar, un *ethos,* una creencia, etc.- *gobierna* al hombre honorable, al margen de cualquier presión externa. *Dirige* (en el doble sentido de la palabra) unas ideas y unas prácticas a la manera de una fuerza («es más fuerte que él») pero sin obligarle mecánicamente (puede zafarse y no estar a la altura de la exigencia); conduce su acción a la manera de una necesidad lógica («no puede hacerse de otra manera» so pena de contradecirse), pero sin imponérselo como una regla, o como el implacable veredicto lógico de una especie de cálculo racional. Esta fuerza superior, que pueden hacerle aceptar como inevitable o como obvia, es decir, sin deliberación ni examen, unos actos que a otros les parecerían imposibles o impensables, es la trascendencia de lo social que se ha asimilado y que funciona como *amor fati,* amor del destino, inclinación corporal a

realizar una identidad constituida en esencia social y transformada, de ese modo, en destino. La nobleza, o el pundonor *(nif),* entendido como conjunto de disposiciones consideradas como nobles (valor físico y moral, generosidad, magnanimidad, etc.), es el producto de un trabajo social de nominación y de inculcación al término del cual una identidad social instituida por una de estas «líneas de demarcación místicas», conocidas y admitidas por todos que dibuja el mundo social se inscribe en una naturaleza biológica, y se convierte en hábito, ley social asimilada.

El privilegio masculino no deja de ser una trampa y encuentra su contrapartida en la tensión y la contención permanentes, a veces llevadas al absurdo, que impone en cada hombre el deber de afirmar en cualquier circunstancia su virilidad. [80] En la medida en que tiene en realidad como sujeto un colectivo, el linaje o la casa, sujeto a su vez a las exigencias inmanentes al orden simbólico, el pundonor se presenta en realidad como un ideal, o, mejor dicho, un sistema de exigencias que está condenado a permanecer, en más de un caso, como inaccesible. La *virilidad,* entendida como capacidad reproductora, sexual y social, pero también como aptitud para el combate y para el ejercicio de la violencia (en la venganza sobre todo), es fundamentalmente una *carga.* En oposición a la mujer, cuyo honor, esencialmente negativo, sólo puede ser definido o perdido, al ser su virtud sucesivamente virginidad y fidelidad, el hombre «realmente hombre» es el que se siente obligado a estar a la altura de la posibilidad que se le ofrece de incrementar su honor buscando la gloria y la distinción en la esfera pública. La exaltación de los valores masculinos tiene su tenebrosa contrapartida en los miedos y las angustias que suscita la feminidad: débiles *y* principios de debilidad en cuanto que encarnaciones de la *vulnerabilidad* del honor, de la *h'urma,* sagrada izquierda (femenino, en oposición a lo sagrado derecho, masculino), siempre expuestas a la ofensa, las

mujeres también están provistas de todas las armas de la debilidad, como la astucia diabólica, *thah'raymith, y* la magia. [81] Todo contribuye así a hacer del ideal imposible de la virilidad el principio de una inmensa vulnerabilidad. Esta es la que conduce, paradójicamente, a la inversión, a veces forzada, en todos los juegos de violencia masculinos, como en nuestras sociedades los deportes, y muy especialmente los que son más adecuados para producir los signos visibles de la masculinidad, [82] y para manifestar y experimentar las cualidades llamadas viriles, como los deportes de competición. [83]

Al igual que el honor -o la vergüenza, su contrario, de la que sabemos que, a diferencia de la culpabilidad, se siente *ante* los *demás-,* la virilidad tiene que ser revalidada por los otros hombres en su verdad como violencia actual o potencial, y certificada por el reconocimiento de la pertenencia al grupo de los «hombres auténticos». Muchos ritos de institución, especialmente los escolares o los militares, exigen auténticas pruebas de virilidad orientadas hacia el reforzamiento de las solidaridades viriles. Prácticas como algunas violaciones colectivas de las bandas de adolescentes -variante marginal de la visita colectiva al burdel, tan presente en las memorias de adolescentes burgueses-tienen por objetivo obligar a los que se ponen a prueba a afirmar delante de los demás su virilidad en su manifestación como violencia, [84] es decir, al margen de todas las ternuras y de todas las benevolencias desvirilizadoras del amor, y manifiestan de manera evidente la heteronomia de todas las afirmaciones de la virilidad, su dependencia respecto a la valoración del grupo viril.

Algunas formas de «valentía», las que exigen o reconocen los ejércitos o las policías (y en particular los «cuerpos de élite») y las bandas de delincuentes, aunque también, más trivialmente, algunos colectivos de trabajo -y

que, especialmente en los oficios relacionados con la construcción, estimulan u obligan a rechazar las medidas de seguridad y a negar o a desafiar el peligro a través de unos comportamientos fanfarrones, responsables de numerosos accidentes-, encuentran su principio, paradójicamente, en el *miedo* a perder la estima o la admiración del grupo, de «perder la cara» delante de los «colegas», y de verse relegado a la categoría típicamente femenina de los «débiles», los «alfeñiques», las «mujercitas», los «mariquitas», *etc.* La llamada «valentía» se basa por tanto en muchas ocasiones en una especie de cobardía. Para convencerse de ello, basta con recordar todas las situaciones en las que, para obtener actos tales como matar, torturar o violar, la voluntad de dominación, de explotación o de opresión se ha apoyado en el temor «viril» de excluirse del mundo de los «hombres» fuertes, de los llamados a veces «duros» porque son duros respecto a su propio sufrimiento *y* sobre todo respecto al sufrimiento de los demás -asesinos, torturadores y jefecillos de todas las dictaduras y de todas las instituciones totalitarias, incluso las más corrientes, como las cárceles, los cuarteles o los internados-, pero también los nuevos patronos combativos que exalta la hagiografía neoliberal y que, a menudo sometidos, también ellos, a unas pruebas de valor corporal, manifiestan su dominio arrojando al paro a sus empleados sobrantes. Como vemos, la virilidad es un concepto eminentemente *relacional* construido ante y para los restantes hombres y contra la feminidad, en una especie de *miedo* de lo femenino, y en primer lugar en sí mismo.

2. LA ANAMNESIA DE LAS CONSTANTES OCULTAS

La descripción etnológica de un mundo social a la vez suficientemente alejado para prestarse fácilmente a la objetivación y enteramente construido alrededor de la dominación masculina, actúa como una especie de «detector» de las huellas microscópicas y de los fragmentos dispersos de la visión androcéntrica del mundo y, a partir de ahí, como el instrumento de una arqueología histórica del inconsciente que, originariamente construido sin duda en un estadio muy antiguo y muy arcaico de nuestras sociedades, habita en cada uno de nosotros, hombres o mujeres. (Inconsciente histórico, por tanto, unido no a una naturaleza biológica o psicológica, y a unas propiedades inscritas en esa naturaleza, como la diferencia entre los sexos según el psicoanálisis, sino a un trabajo de construcción propiamente histórico -como el que tiende a separar al muchacho del universo femenino-, y por consiguiente susceptible de ser modificado por una transformación de sus condiciones históricas de producción).

Así pues, conviene comenzar por aclarar todo lo que el conocimiento del modelo acabado del «inconsciente» androcéntrico permite descubrir y comprender en las manifestaciones del propio inconsciente y que se traduce o delata, a modo de flashes, en las metáforas del poeta o en las comparaciones familiares, destinadas, en su obviedad, a pasar desapercibidas. La experiencia que un lector desprevenido puede sacar de las relaciones de oposición o de homologación que estructuran las prácticas (ante todo rituales) y las representaciones de la sociedad de la Cabilia -gracias sobre todo al diagrama destinado a ofrecer una visión sinóptica, totalmente excluida de la práctica indígena-puede

ir de un sentimiento de evidencia que, si lo pensamos, no tiene nada de evidente, y que reposa en la participación del inconsciente, hasta provocar una forma de desconcierto que puede ir acompañada de una impresión de revelación o, mejor dicho, de *redescubrimiento,* absolutamente idéntica a la que procura la necesaria imprevisibilidad de algunas metáforas poéticas. Y la familiaridad que puede adquirir con bastante rapidez -como había hecho antes que él y con mayor esfuerzo el etnólogo, con cada una de las relaciones de oposición y con la red de las relaciones de equivalencia directa o mediata que une cada una de ellas a todas las demás en un sistema, cosa que le confiere *su necesidad objetiva y subjetiva*- no es la que procura la adquisición de un mero saber, sino la que asegura la reapropiación de un conocimiento a un tiempo poseído y perdido desde siempre, que Freud, después de Platón, llamaba «anamnesia».

Pero esta anamnesia no se refiere únicamente, como en el caso de Platón, a los contenidos eidéticos; ni tampoco, como en el de Freud, a un proceso individual de constitución del inconsciente, cuyo aspecto social, sin quedar realmente excluido, se reduce a una estructura familiar genética y universal, nunca caracterizada socialmente. Actúa sobre la filogénesis y la ontogénesis de un inconsciente a un tiempo colectivo e individual, huella incorporada de una historia colectiva y de una historia individual que impone a todos los agentes, hombres o mujeres, su sistema de presupuestos imperativos, del que la etnología construye la axiomática, potencialmente liberadora.

El trabajo de transformación de los cuerpos, a un tiempo sexualmente diferenciado y sexualmente diferenciador, que se realizó en parte a través de los efectos de la sugestión mimética, en parte a través de las conminaciones explícitas, y en parte finalmente a través de toda la construcción simbólica de la visión del cuerpo biológico (y en especial del acto sexual, concebido como acto de dominación, de

posesión), produce unos hábitos sistemáticamente diferenciados y diferenciadores. La masculinización del cuerpo masculino y la feminización del cuerpo femenino, tareas inmensas y en cierto sentido interminables que, sin duda actualmente más que nunca, exigen casi siempre un tiempo considerable de tiempo *y* de esfuerzos, determinan una somatización de la relación de dominación, de ese modo naturalizada. A través de la doma del cuerpo se imponen las disposiciones más fundamentales, las que hacen a la *vez propensos y aptos* para entrar en los juegos sociales más favorables al despliegue de la virilidad: la política, los negocios, la ciencia, *etc.* (La educación primaria estimula muy desigualmente a los chicos y a las chicas a introducirse en esos juegos y privilegia en el caso de los chicos las diferentes formas de la *libido dominandi* que puede encontrar unas expresiones sublimadas en las formas más «puras» de la libido social, como la *libido sciendi.)* [85]

LA MASCULINIDAD COMO NOBLEZA

Aunque las condiciones «ideales» que la sociedad de la Cabilia ofrecía a las pulsiones del inconsciente androcéntrico hayan sido en gran parte abolidas y la dominación masculina haya perdido algo de su evidencia inmediata, algunos de los mecanismos que sustentan esta dominación siguen funcionando, como la relación de causalidad circular que se establece entre las estructuras objetivas del espacio social y las tendencias que generan tanto en el caso de los hombres como en el de las mujeres. Las conminaciones constantes, silenciosas e invisibles que el mundo sexualmente jerarquizado en el que están confinadas les dirige, preparan a las mujeres, en la medida por lo menos en que las llaman explícitamente al orden, a aceptar como evidentes, naturales y obvias unas prescripciones y unas proscripciones arbitrarias que, inscritas en el orden de las cosas, se imprimen insensiblemente en el orden de los cuerpos.

Si bien el mundo siempre se presenta como lleno de indicios y de signos que designan las cosas que hay que hacer o que no hay que hacer, punteando los movimientos y desplazamientos posibles, probables o imposibles, las «intenciones» y las «probabilidades» propuestas por un universo que ya no está diferenciado ni social ni económicamente no se dirigen a un agente cualquiera, especie de *x* intercambiable, sino que se especifican de acuerdo con las posiciones y las disposiciones de los respectivos agentes. Se presentan como cosas de realización posible o imposible, naturales o impensables, normales o extraordinarias, *para tal o cual categoría,* es decir, en especial para *un* hombre o para *una* mujer (y de tal o cual condición). «Las expectativas colectivas», como habría dicho Marcel Mauss, o, en el lenguaje de Max Weber, las «potencialidades objetivas», que los agentes sociales

descubren a cada instante, no tienen nada de abstracto, ni de teórico, aunque la ciencia, para entenderlos, deba recurrir a la estadística. Dichas expectativas colectivas están inscritas en el entorno familiar, bajo la forma de la oposición entre el universo público, masculino, y los mundos privados, femeninos, entre la plaza pública (o la calle, lugar de todos los peligros) y la casa (hemos observado muchas veces que en los anuncios y los dibujos humorísticos las mujeres, casi siempre, aparecen en el espacio doméstico, a diferencia de los hombres que, raramente asociados a la casa, se representan frecuentemente en unos lugares exóticos), entre los lugares destinados especialmente a los hombres, como los bares y los clubes del universo anglosajón que, con sus butacones de cuero, sus recios muebles, angulosos y de color oscuro, despiden una imagen de dureza *y* rudeza viril, *y* los espacios llamados «femeninos», cuyos colores delicados, *bibelots,* encajes o cintas evocan la fragilidad y la frivolidad.

Es sin duda en el encuentro con las «expectativas objetivas» -que están inscritas, sobre todo en un estado implícito, en las posiciones ofrecidas a las mujeres por la estructura, todavía muy fuertemente sexuada, de la división del trabajo-, donde las disposiciones llamadas «femeninas» inculcadas a través de la familia y de todo el orden social pueden realizarse, tanto en los lugares que parecen reclamar la sumisión y la necesidad de seguridad como en sus ocupantes, identificados por unas posiciones en las que, hechizados o alienados, se reencuentran y se pierden simultáneamente. La lógica, esencialmente social, de lo que se llama la «vocación» tiene como efecto producir tales encuentros armoniosos entre las disposiciones y las posiciones que hacen que las víctimas de la dominación psicológica puedan realizar *dichosamente* (en su doble sentido) las tareas subalternas o subordinadas atribuidas a sus virtudes de sumisión, amabilidad, docilidad, entrega y abnegación.

La libido socialmente sexuada entra en comunicación con la institución que censura o legitima su expresión. Las «vocaciones» siempre son, por una parte, la anticipación más o menos fantástica de lo que el lugar *promete* (por ejemplo, para una secretaria, mecanografiar unos textos), y de lo que *permite* (por ejemplo, mantener una relación «maternal» o de seducción con el jefe). Y el encuentro con el lugar de trabajo puede tener un efecto de revelación en la medida en que permite y favorece, a través de las expectativas explícitas o implícitas que contiene, algunos comportamientos, técnicos y sociales, aunque también sexuales o sexualmente connotados. El mundo del trabajo está, por tanto, repleto de pequeños compartimentos profesionales (servicio de hospital, oficina ministerial, etc.) que funcionan como unas cuasifamilias en las que el jefe de servicio, casi siempre un hombre, ejerce una autoridad paternalista, basada en la envoltura afectiva o la seducción, y, a la vez sobrecargado de trabajo y asumiendo todo lo que ocurre en la institución, ofrece una protección generalizada a un personal subalterno fundamentalmente femenino (enfermeras, asistentas, secretarias), lo que estimula una integración y asimilación intensa, a veces patológica, en la institución y en aquello que la encarna.

Pero estas posibilidades objetivas se encuentran también de manera muy concreta y tangible no sólo en todos los signos de la jerarquía en la división del trabajo (médico/enfermera, jefe/secretaria, etc.), sino también en todas las manifestaciones visibles de las diferencias entre los sexos (actitud, vestuario, peinado), y, en un sentido más amplio, en los detalles, aparentemente insignificantes, de los comportamientos cotidianos cargados de innumerables e imperceptibles llamadas al orden. [86] Así, por ejemplo, en los estudios de televisión, las mujeres están casi siempre limitadas a las funciones menores, variantes en el fondo de la de azafata, tradicionalmente ejercidas por el «sexo débil»;

cuando no han sido «enchufadas» por un hombre -al que sirven de valedoras, y que desempeña a menudo, a través de chanzas y de alusiones más o menos molestas, todas las ambigüedades inscritas en la relación de «pareja»-, les cuesta imponerse, imponer su palabra, y quedan relegadas a un papel contenido de «animadora» o de «presentadora». Cuando participan en un debate público, tienen que luchar, permanentemente, para tomar la palabra y retener la atención, y la infravaloración que sufren es tanto más implacable en la medida en que no se ha inspirado en ninguna malquerencia explícita, y se ejerce con la inocencia perfecta de la inconsciencia. Se les quita la palabra, se dirige al hombre, con absoluta buena fe, la respuesta a una pregunta inteligente que la mujer acaba de plantear (como si, como tal y por definición, ésta no pudiera proceder de una mujer). Esta especie de negación de la existencia les obliga seguramente a recurrir, para imponerse, a las armas de los débiles, que refuerzan los estereotipos: el estallido condenado a aparecer como capricho sin justificación o exhibición calificada inmediatamente de histérica; y la seducción, que, en la medida en que se basa en una forma de reconocimiento de la dominación, es muy adecuada para reforzar la relación establecida de dominación simbólica. Además, habría que enumerar todos los casos en que los hombres mejor intencionados (la violencia simbólica, como sabemos, no opera en el orden de las intenciones conscientes) realizan unas acciones discriminatorias, que excluyen a las mujeres, sin ni siquiera planteárselo, de las posiciones de autoridad, reduciendo sus reivindicaciones a unos caprichos, merecedores de una palabra de apaciguamiento o de una palmadita en la mejilla, [87] o bien, con una intención aparentemente opuesta, recordándolas y reduciéndolas de algún modo a su feminidad, gracias al hecho de atraer la atención hacia el peinado, hacia cualquier característica corporal, utilizar términos claramente familiares

(el nombre de pila) o más íntimos («niña», «querida», etc.) en una situación «formal» (con un médico delante de sus pacientes), etc.; pequeñas «elecciones» del inconsciente que, al sumarse, contribuyen a construir la situación disminuida de las mujeres y cuyos efectos acumulados quedan grabados en las estadísticas de la escasísima representación femenina en las posiciones de poder, especialmente económico y político.

En realidad, no es exagerado comparar la masculinidad con una nobleza. Para convencerse basta con observar la lógica, perfectamente conocida por los cabileños, del *double standard,* como dicen los anglosajones, que establece una asimetría radical en la evaluación de las actividades masculinas y femeninas. Dejando a un lado que el hombre no puede realizar sin rebajarse determinadas tareas domésticas consideradas inferiores (entre otras razones porque no se considera que pueda realizarlas), las mismas tareas pueden ser nobles y difíciles cuando son realizadas por unos hombres, o insignificantes e imperceptibles, fáciles y triviales, cuando corren a cargo de las mujeres, como lo recuerda la diferencia que separa al cocinero de la cocinera, al modisto de la modista; basta con que los hombres se apoderen de tareas consideradas femeninas y las realicen fuera de la esfera privada para que se vean ennoblecidas y transfiguradas: «Es el trabajo», observa Margaret Maruani, «lo que se constituye siempre como diferente según lo realicen hombres o mujeres.» Si la estadística establece que los oficios llamados cualificados corresponden fundamentalmente a los hombres mientras que los trabajos ejercidos por las mujeres «carecen de calidad», ello se debe, en parte, a que cualquier oficio, sea cual sea, se ve en cierto modo cualificado por el hecho de ser realizado por los hombres (que, desde ese punto de vista, son todos, por definición, de calidad). [88] Así pues, de la misma manera que el más absoluto dominio de la esgrima no podría abrir a un

plebeyo las puertas de la nobleza de espada, tampoco a las teclistas -cuya entrada en el mundo de la edición ha suscitado resistencias formidables por parte de los hombres, amenazados en su mitología profesional del trabajo altamente cualificado-se les reconoce que trabajen en el mismo *oficio* que sus compañeros masculinos, de los que ellas están separadas por una mera cortina, aunque realicen el mismo trabajo: «Hagan lo que hagan, las teclistas son unas mecanógrafas y no tienen, por tanto, ninguna calificación. Hagan lo que hagan, los correctores son unos profesionales del libro y están, por tanto, muy cualificados.» [89] Y después de prolongadas luchas de las mujeres para hacerse reconocer sus cualificaciones, las tareas que los cambios tecnológicos han redistribuido radicalmente entre los hombres y las mujeres han sido arbitrariamente reordenadas para empequeñecer el trabajo femenino y defender el valor superior del trabajo masculino. [90]

Vemos que el principio cabileño que pretende que el trabajo de la mujer, condenada a moverse en la casa «como mosca en el suero, sin que aparezca nada en el exterior», [91] o condenada a permanecer invisible sigue aplicándose en un contexto que parece radicalmente cambiado, como lo demuestra también el hecho de que las mujeres siguen estando habitualmente privadas del título jerárquico correspondiente a su función real.

A través de las esperanzas subjetivas que imponen, las «expectativas colectivas», positivas o negativas, tienden a inscribirse en los cuerpos bajo forma de disposiciones permanentes. Así pues, de acuerdo con la ley universal de la adecuación de las esperanzas a las posibilidades, de las aspiraciones a las oportunidades, la experiencia prolongada e invisiblemente amputada de un mundo totalmente sexuado tiende a hacer desaparecer, desanimándola, la misma inclinación a realizar los actos que no corresponden a las

mujeres, sin tener ni siquiera que rechazarlos. Como lo muestra claramente el testimonio sobre los cambios de disposiciones que se registran al cambiar de sexo, esta experiencia favorece la aparición de una «impotencia aprendida» *(learned helpless):* «Cuanto más me trataban como mujer, en más mujer me convertía. Me adaptaba de grado o a la fuerza. Si me supusieran incapaz de retroceder unos escalones o de abrir unas botellas, sentiría, extrañamente, que me estaba volviendo incompetente. Si alguien pensaba que una maleta era demasiado pesada para mí, inexplicablemente,

también yo lo consideraría así.» [92] Magnífica evocación, facilitada por la comparación, de esta especie de efecto Pigmalión invertido o negativo, que se ejerce tan precozmente y tan continuadamente sobre las mujeres que acaba por pasar casi completamente desapercibida (viendo, por ejemplo, la manera con la que los padres, los profesores, los condiscípulos desalientan -mejor dicho, «no animan»- la inclinación de las muchachas hacia determinadas ramas, técnicas o científicas especialmente: «Los profesores dicen normalmente que son más frágiles y… se acaba por creerlo», «Pasamos el tiempo repitiendo que las carreras científicas son más fáciles para los chicos. De modo que es inevitable…»). Y se entiende, dentro de esta lógica, que la misma protección «caballeresca», además de que puede llevar a su confinamiento o servir para justificarla, puede contribuir también a mantener a las mujeres al margen de cualquier contacto con todos los aspectos del mundo real «para los cuales no están hechas» porque ellos no están hechos para ellas.

Todas las llamadas al orden inscritas en el orden de las cosas, todas las tácitas conminaciones o las sordas amenazas inherentes a la marcha normal del mundo se especifican, evidentemente, de acuerdo con los ámbitos, y la diferencia entre los sexos presenta a las mujeres, en cada uno de ellos,

bajo unas formas concretas, a través, por ejemplo, de *la definición dominante de la práctica* que la atraviesa *y* que nadie piensa en entender como sexual, y por tanto en cuestionar. Lo típico de los dominadores es ser capaces de hacer que se reconozca como universal su manera de ser particular. La definición de la excelencia está cargada, en cualquier ámbito, de implicaciones masculinas que tienen la particularidad de no aparecer como tales. La definición de un puesto, sobre todo investido de autoridad, incluye toda suerte de capacidades y de aptitudes sexualmente connotadas. Si hay tantas posiciones difíciles de ocupar para las mujeres, es porque están hechas a medida de los hombres, cuya virilidad está construida en oposición a las mujeres tal y como son actualmente. Para alcanzar plenamente cierta posición, una mujer tendría que poseer no sólo lo que exige explícitamente la descripción del puesto, sino también todo un conjunto de propiedades que sus ocupantes añaden habitualmente al mismo, una estatura física, una voz, o unas disposiciones como la agresividad, la seguridad, la «distancia respecto al papel», la llamada autoridad natural, etc., para las que los hombres han sido preparados en cuanto que hombres.

En otras palabras, las normas con las que se valora a las mujeres no tienen nada de universales. El feminismo llamado *universalista,* porque ignora el efecto de dominación, y todo lo que la universalidad aparente de la dominación debe a su relación con el dominado -en este caso todo lo que afecta a la virilidad-, inscribe en la definición universal del ser humano unas propiedades históricas del hombre viril, construido por oposición a las mujeres. Pero la visión llamada *diferencialista,* porque también ella ignora lo que la definición dominante debe a la relación histórica de dominación y a la búsqueda de la diferencia que le es natural (¿qué es, en definitiva, la virilidad sino una no feminidad?), no deja de ser tampoco, dada su preocupación por revalorizar la experiencia

femenina, una forma suave de esencialismo; lo mismo que la negritud según la concebía Senghor aceptaba determinados rasgos de la definición dominante del Negro tales como la sensibilidad, esta visión olvida que la «diferencia» sólo aparece cuando se adopta sobre el dominado el punto de vista del dominador y que aquello que comienza a diferenciarse (al exaltar, por ejemplo, como hace Chodorow, la *relatedness* con relación a la *separatedness* masculina o, como algunas defensoras de la escritura feminista, una relación especial con el cuerpo) es el producto de una relación histórica de diferenciación.

EL SER FEMENINO COMO SER PERCIBIDO

Todo, en la génesis del hábito femenino *y* en las condiciones sociales de su actualización, contribuye a hacer de la experiencia femenina del cuerpo el límite de la experiencia universal del cuer-po-para-otro, incesantemente expuesta a la objetividad operada por la mirada y el discurso de los otros. La relación con el propio cuerpo no se reduce a una «imagen del cuerpo», es decir, a la representación subjetiva *(self-image* o *looking-glass self),* asociada a un grado determinado de *self-esteem,* que un agente tiene de sus efectos sociales (de su seducción, de su encanto, etc.) *y* que se constituye en lo esencial a partir de la representación objetiva del cuerpo, *feed-back* descriptivo y normativo remitido por los otros (parientes, iguales, etc.). Semejante modelo olvida que toda la estructura social está presente en el núcleo de la interacción, bajo la forma de los esquemas de percepción y de apreciación inscritos en el cuerpo de los agentes interactivos. Estos esquemas en los cuales un grupo deposita sus estructuras fundamentales (como grande/pequeño, fuerte/débil, grueso/fino, etc.) se interponen desde el principio entre cualquier agente *y* su cuerpo porque las reacciones o las imágenes que su cuerpo suscita en los demás y su percepción personal de esas reacciones están construidas de acuerdo con esos esquemas: una reacción producida a partir de las oposiciones grande/pequeño y masculino/femenino (al igual que todos los juicios del tipo «ella es demasiado alta como mujer» o «es molesto para una chica» o «para un chico esto no es grave», variante del proverbio cabileño: «Nunca es un defecto para un hombre») es una ocasión de adquirir los esquemas mencionados que, proyectados por el mismo sujeto sobre su propio cuerpo, producirán la misma reacción, a la vez que

ocasión de vivir la experiencia del propio cuerpo que proporcionan.

Así pues, el cuerpo percibido está doblemente determinado desde un punto de vista social. Por una parte, es, incluso en lo que tiene de más aparentemente natural (su volumen, su estatura, su peso, su musculatura, etc.), un producto social que depende de sus condiciones sociales de producción a través de diversas mediaciones, como las condiciones de trabajo (especialmente las deformaciones, las enfermedades profesionales que provocan) y los hábitos alimenticios. La *hexeis* corporal, en la que entran a la vez la conformación propiamente física del cuerpo (el «físico») y la manera de moverlo, el porte, el cuidado, se supone que expresa el «ser profundo», la «naturaleza» de la «persona» en su verdad, de acuerdo con el postulado de la correspondencia entre lo «físico» y lo «moral» que engendra el conocimiento práctico o racionalizado, lo que permite asociar unas propiedades «psicológicas» y «morales» a unos rasgos corporales o fisiognómicos (un cuerpo delgado y esbelto que tiende, por ejemplo, a ser percibido como el signo de un dominio viril de los apetitos corporales). Pero ese lenguaje de la naturaleza, que se supone que traiciona lo más recóndito y lo más verdadero a un tiempo, es en realidad un lenguaje de la identidad social, así naturalizada, bajo la forma, por ejemplo, de la «vulgaridad» o de la «distinción» llamada natural.

Por otra parte, estas propiedades corporales son aprehendidas a través de los esquemas de percepción cuya utilización en los actos de evaluación depende de la posición ocupada en el espacio social: las taxonomías existentes tienden a enfrentar, jerarquizándolas, las propiedades más frecuentes en los dominadores y en los dominados (flaco/gordo, grande/pequeño, elegante/grosero, ligero/pesado, etc.). [93] La imagen social de su cuerpo, con la que cada agente tiene que contar, sin duda desde muy

temprano, se obtiene por tanto mediante la aplicación de una taxonomía social cuyo principio coincide con el de los cuerpos a los que se aplica. [94] Así pues, la mirada no es un mero poder universal y abstracto de objetivación, como pretende Sartre; es un poder simbólico cuya eficacia depende de la posición relativa del que percibe y del que es percibido o del grado en que los esquemas de percepción y de apreciación practicados son conocidos y reconocidos por aquel al que se aplican.

La experiencia práctica del cuerpo, que se engendra al aplicar al propio cuerpo los esquemas fundamentales derivados de la asimilación de las estructuras sociales y que se ve continuamente reforzado por las reacciones, engendradas de acuerdo con los mismos esquemas, que el propio cuerpo suscita en los demás, es uno de los principios de la construcción en cada agente de una relación duradera con su cuerpo. Esa manera especial de mantener el cuerpo, de presentarlo a los demás, explica, en primer lugar, la distancia entre el cuerpo real y el cuerpo legítimo, a la vez que es una anticipación práctica de las posibilidades de éxito de las interacciones que contribuyen a definir esas posibilidades (mediante unos rasgos comúnmente descritos como seguridad, confianza en uno mismo, soltura, etc.). La probabilidad de sentirse incómodo en el cuerpo de uno (forma por excelencia de la experiencia del «cuerpo alienado»), el malestar, la timidez o la vergüenza son tanto más fuertes en la medida en que es mayor la desproporción entre el cuerpo socialmente exigido y la relación práctica con el cuerpo que imponen las miradas y las reacciones de los demás. Varía en gran medida según el sexo y la política practicada en el espacio social. Así pues, la oposición entre lo grande y lo pequeño, que, como han demostrado muchas pruebas, es uno de los principios fundamentales de la experiencia que los agentes tienen de su cuerpo y de toda la utilización práctica que hacen de él, y sobre todo del lugar

que le conceden [95] (la representación común que concede al hombre la posición dominante, la del protector que rodea, vigila, mira por encima del hombro, etc.), [96] se especifica de acuerdo con los sexos, que son imaginados a través de esa oposición. De acuerdo con una lógica que se observa también en las relaciones entre dominadores y dominados en el seno del espacio social, y que hace que unos y otros practiquen la misma oposición, pero *dando unos valores inversos a esa oposición,* se comprueba, como señala Seymour Fisher, que los hombres tienden a sentirse insatisfechos de las partes de su cuerpo que consideran «demasiado pequeñas» mientras que las mujeres dirigen más bien sus críticas hacia las regiones de su cuerpo que les parecen «demasiado grandes».

La dominación masculina, que convierte a las mujeres en objetos simbólicos, cuyo ser *(esse)* es un ser percibido *(percipi),* tiene el efecto de colocarlas en un estado permanente de inseguridad corporal o, mejor dicho, de dependencia simbólica. Existen fundamentalmente por y para la mirada de los demás, es decir, en cuanto que *objetos* acogedores, atractivos, disponibles. Se espera de ellas que sean «femeninas», es decir, sonrientes, simpáticas, atentas, sumisas, discretas, contenidas, por no decir difuminadas. Y la supuesta «feminidad» sólo es a menudo una forma de complacencia respecto a las expectativas masculinas, reales o supuestas, especialmente en materia de incremento del ego. Consecuentemente, la relación de dependencia respeto a los demás (y no únicamente respecto a los hombres) tiende a convertirse en constitutiva de su ser.

Esta *heteronomia* es el principio de disposiciones como el deseo de llamar la atención y de gustar, llamado a veces coquetería, o la propensión a esperar mucho del amor, la única cosa capaz, como afirma Sartre, de procurar el sentimiento de estar justificado en las particularidades más contingentes del propio ser, y en primer lugar del propio

cuerpo. [97] Incesantemente bajo la mirada de los demás, las mujeres están condenadas a experimentar constantemente la distancia entre el cuerpo real, al que están encadenadas, y el cuerpo ideal al que intentan incesantemente acercarse. [98] Al sentir la necesidad de la mirada de los demás para construirse, están constantemente orientadas en su práctica para la evaluación anticipada del precio que su apariencia corporal, su manera de mover el cuerpo y de presentarlo, podrá recibir (de ahí una propensión más o menos clara a la autodenigración y a la asimilación del juicio social bajo forma de malestar corporal o de timidez).

Es en la pequeña burguesía, que debido a su posición en el espacio social está especialmente expuesta a todos los efectos de la ansiedad respecto a la mirada social, donde las mujeres alcanzan la forma extrema de alienación simbólica. (Equivale a decir que los efectos de la posición social pueden, en determinados casos, como éste, reforzar los efectos del género o, en otros casos, atenuarlos, sin que eso signifique, según parece, anularlos del todo.) *A contrario,* la práctica intensiva por parte de la mujer de un deporte determina una profunda transformación de la experiencia subjetiva y objetiva del cuerpo. Al dejar de existir únicamente para el otro o, lo que es lo mismo, para el espejo (instrumento que no sólo permite verse sino intentar ver cómo uno es visto y hacerse ver como uno pretende que lo vean), al dejar de ser únicamente algo hecho para ser mirado o que hay que mirar para prepararlo para ser mirado, se convirtió de cuerpo para otro en cuerpo para uno mismo, de cuerpo pasivo y manipulado en cuerpo activo y manipulador; mientras que, a los ojos de los hombres, las mujeres que, rompiendo la relación tácita de disponibilidad, se reapropian en cierto modo de su imagen corporal, y, con ello, de su cuerpo, aparecen como no «femenina», prácticamente como lesbiana. La afirmación de la independencia intelectual, que se traduce también en unas manifestaciones corporales,

produce unos efectos absolutamente semejantes. [99] Más generalmente, el acceso al poder, sea cual sea, coloca a las mujeres en situación de *double bind:* si actúan igual que los hombres se exponen a perder los atributos obligados de la «feminidad» y ponen en cuestión el derecho natural de los hombres a las posiciones de poder; si actúan como mujeres parecen incapaces e inadaptadas a la situación. Estas expectativas contradictorias no hacen más que tomar el relevo de aquellas a las cuales están estructuralmente expuestas en tanto que objetos ofrecidos en el mercado de los bienes simbólicos, invitadas a la vez a hacer cualquier cosa para gustar y seducir y obligadas a rechazar las maniobras de seducción que esta especie de sumisión perjudicial al veredicto de la mirada masculina puede parecer que ha suscitado. Esa combinación contradictoria de cierre y de apertura, de pudor y de seducción, es tanto más difícil de realizar en la medida en que está sometida a la apreciación de los hombres que pueden cometer unos errores de interpretación inconsciente o intencionados. Así pues, como lo hacía notar una informadora, delante de las bromas sexistas las mujeres no tienen otra opción que la exclusión o la participación, por lo menos pasiva, para intentar integrarse, pero exponiéndose entonces a no poder volver a protestar si son víctimas del sexismo o del acoso sexual.

Sandra Lee Bardcy, que propone una de las descripciones más incisivas de la experiencia femenina del cuerpo, se equivoca, en mi opinión, al atribuir a la mera acción, sin duda muy importante, del «complejo moda-belleza» (*fashion beauty complex)* la inculcación a las mujeres de «profundas ansiedades respecto a su cuerpo» y de un «sentimiento agudo de su indignidad corporal». [100] Si bien el efecto de esas instituciones es innegable, sólo puede tratarse de un refuerzo del efecto de la relación fundamental que coloca a la mujer en la posición de ser percibida como condenada a ser vista a través de las categorías dominadoras, es decir,

masculinas. Y para entender la «dimensión masoquista» del deseo femenino, es decir, esa especie de «erotización de las relaciones sociales de dominación» [101] que provoca que, como afirma Sandra Lee Bartky, «para muchas mujeres, un estatuto dominante de los hombres es excitante», [102] conviene formular la hipótesis de que las mujeres piden a los hombres (y también, pero en segundo término, a las instituciones del «complejo moda-belleza») que les ofrezcan unos subterfugios para reducir su «sentimiento de deficiencia corporal». Ahora bien, cabe suponer que la mirada de los poderosos, que crea autoridad, especialmente en el caso de los demás hombres, es especialmente adecuada para cumplir su función de reafirmación personal. [103]

LA VISIÓN FEMENINA DE LA VISIÓN MASCULINA

La estructura impone sus coerciones a los dos términos de la relación de dominación, y por consiguiente a los propios dominadores, que pueden beneficiarse de ella sin dejar de ser, de acuerdo con la frase de Marx, «dominados por su dominación», Y eso porque, como ya lo demuestran suficientemente los juegos asociados al enfrentamiento de lo grande y lo pequeño, los dominadores no pueden dejar de aplicarse a sí mismos, es decir, a su cuerpo y a todo lo que son y a lo que hacen, los esquemas del inconsciente que, en su caso, engendran enormes exigencias, como lo presienten, y lo reconocen tácitamente, las mujeres que no quieren un marido de menor estatura. Así pues, conviene analizar, en sus contradicciones, la experiencia masculina de la dominación dirigiéndonos para ello a Virginia Woolf, no tanto a la autora de unos clásicos, incansablemente citados, del feminismo llamados *Una habitación propia* o *Three Guineas,* como a la novelista de *Al faro,* que, gracias sin duda a la anamnesia favorecida por el trabajo de escritura, [104] propone una evocación de las relaciones entre los sexos liberada de todos los tópicos sobre el sexo, el dinero y el poder que siguen conteniendo sus textos más teóricos. En efecto, es posible descubrir, en el trasfondo de ese relato, una evocación incomparablemente lúcida de la mirada femenina, a su vez especialmente lúcida sobre ese tipo de esfuerzo desesperado, y bastante patética en su inconsciencia triunfante, que todo hombre debe hacer para estar a la altura de su idea infantil del hombre.

Esta lucidez inquieta e indulgente es la que Virginia Woolf evoca desde las primeras páginas de la novela. Es probable, en efecto, que, a diferencia de la señora Ramsay, que teme

que su marido no haya sido oído, la mayoría de los lectores, sobre todo masculinos, no entienden, o ni siquiera perciben, en la primera lectura, la situación extraña, e incluso un poco ridícula, en la que se ha puesto el señor Ramsay: «De repente un grito estentóreo, como de un sonámbulo despierto a medias, algo parecido a "Bajo una tempestad de metralla y obuses" resonó en sus oídos con gran vigor y le hizo volver la cabeza, preocupada, para ver si alguien había oído a su marido.» [105] Y también es probable que no entiendan mucho mejor cuando, unas páginas más adelante, el señor Ramsay es sorprendido por otro personaje, Lily Briscoe y su amigo. Sólo poco a poco, a través de las diferentes visiones que distintos personajes han podido tener de ellas, entenderán el comportamiento del señor Ramsay y la preocupación que su mujer siente por él: «Y la costumbre de hablar solo o de recitar poesías se estaba convirtiendo, mucho se temía, en una segunda naturaleza; porque a veces resultaba embarazoso.» [106] El mismo señor Ramsay que había aparecido, desde la primera página de la novela, como un formidable personaje masculino, y paternal, es atrapado en flagrante delito de infantilismo.

Toda la lógica del personaje reside en esta aparente contradicción, El señor Ramsay, como el rey arcaico que evoca Benveniste en *Vocabulaire des institutions indo-européenes,* es aquel con el que las palabras son unos *veredictos;* aquel que puede aniquilar con una frase la «gran alegría» de su hijo James, de seis años de edad, totalmente entregado al paseo al faro del día siguiente («"Pero no va a hacer buen tiempo", dijo su padre, deteniéndose delante de la ventana de la sala de estar»). Sus previsiones tienen el poder de verificarse por sí mismas, en el sentido literal de la palabra, es decir, de hacerse verdaderas: sean porque actúan como unas órdenes, bendiciones o maldiciones que hacen que suceda, mágicamente, lo que enuncian; sea porque, a través de un efecto infinitamente más temible,

enuncian pura y simplemente lo que se formula en sus signos, accesibles sólo para la presciencia del visionario casi divino, capaz de dar razón al mundo, de redoblar la fuerza de las leyes de la naturaleza natural o social convirtiéndolas en leyes de la razón y de la experiencia, en enunciados a un tiempo racionales y racionables de la ciencia y de la sabiduría. Previsión de la ciencia, la verificación imperativa de la profecía paternal remite el futuro al pasado; previsión de la sabiduría, concede a ese futuro todavía irreal la sanción de la experiencia y del conformismo absoluto que implica. La acción psicosomática que conduce a la somatización de la ley se ejerce principalmente a través del que posee el monopolio de la violencia simbólica legítima (y no sólo del poder sexual) en el interior de la familia. Las palabras paternales tienen un efecto mágico de constitución, de nominación creadora, porque se dirigen directamente al cuerpo que, como recuerda Freud, toma al pie de la letra las metáforas; y si las «vocaciones» parecen habitualmente tan asombrosamente ajustadas a los lugares efectivamente accesibles (de acuerdo con el sexo, pero también con el rango de nacimiento y alguna otra variable), eso procede sin duda en buena parte del hecho de que, incluso cuando parecen obedecer únicamente a la arbitrariedad del capricho, los comentarios y las opiniones de la *paterna potestas* que contribuyen ampliamente a modelarlas emanan de un personaje construido a su vez por y para los dictados de la necesidad y llevado a partir de ahí a identificar el principio de realidad con el principio de placer.

Adhesión incondicional al orden de las cosas, la dureza paternal se enfrenta a la comprehensión maternal, que opone al veredicto paterno una contestación de la necesidad y una afirmación de la contingencia basadas en un puro acto de fe -«Pero *quizá* haga buen tiempo…, espero que haga buen tiempo»- [107] y quien concede una adhesión incondicional a la ley del deseo y del placer aunque acompañada de una doble

concesión condicional al principio de realidad: «"Si el tiempo es bueno, por supuesto que iremos", dijo la señora Ramsay. "Pero tendréis que levantaros con la aurora", añadió.» El *no* del padre no ha necesitado ser enunciado, ni justificado. No existe, para un ser razonable («Sé razonable», «Más adelante lo entenderás»), otra opción que inclinarse, sin frases, delante de la fuerza mayor de las cosas. La palabra paterna nunca es tan terrible en su despiadada apelación como cuando se sitúa en la lógica de la predicción profiláctica, que sólo anuncia el temible futuro para exorcizarlo («tú acabarás mal», «nos deshonrarás a todos», «jamás terminarás el bachillerato», etc.) y cuya confirmación por los hechos ofrece la ocasión de un triunfo retrospectivo («ya te lo había dicho»), compensación desencantada del sufrimiento causado por la decepción de no haber sido desengañado («pensaba que tú me obligarías a mentir»),

Este realismo derrotista y cómplice del orden del mundo es lo que desencadena el odio del padre, odio dirigido, como en la rebelión adolescente, menos contra la necesidad que el discurso paterno pretende desvelar que contra la arbitraria adhesión que el padre todopoderoso le concede, lo que demuestra su debilidad, debilidad de la complicidad resignada que asiente sin resistencia; debilidad de la complacencia que se satisface y vanagloria del cruel placer de *desilusionar,* es decir, de hacer compartir su propia desilusión, su propia resignación, su propia derrota. «Si hubiera tenido a mano un hacha, un atizador para el fuego o cualquier otra arma capaz de agujerear el pecho de su padre y de matarlo, allí mismo y en aquel instante, James la hubiera empuñado con gusto. Tales eran los abismos de emoción que el señor Ramsay provocaba en el pecho de sus hijos con su simple presencia: inmóvil, como en aquel momento, *tan enjuto* como una *navaja, tan afilado* como su *hoja,* sonriendo sarcástico, no sólo por el placer de desilusionar a su hijo y arrojar ridículo sobre su esposa, que

era diez mil veces mejor que él desde cualquier punto de vista (en opinión de James), sino también por el secreto orgullo que le producía la exactitud de sus propios juicios.» [108] Las rebeliones más radicales de la infancia y de la adolescencia están tal vez menos dirigidas contra el padre que contra la sumisión espontáneamente concedida al padre sumiso, contra el primer movimiento de obedecerle y rendirse a sus razones.

En ese punto, gracias a la indeterminación que permite el uso del estilo indirecto libre, se pasa insensiblemente del punto de vista de los niños sobre el padre al punto de vista del padre sobre sí mismo. Punto de vista que, en realidad, no tiene nada de personal ya que, como punto de vista dominante y legítimo, no es más que la elevada idea de sí que tiene el derecho y el deber de formarse de sí mismo aquel que pretende formar de su ser un deber-ser que el mundo social le atribuye, en este caso el ideal del hombre y del padre *que se siente obligado* a realizar: «Lo que decía era verdad. Siempre era verdad. Era incapaz de decir algo que no fuese verdad; nunca modificaba los hechos; nunca renunciaba a una palabra desagradable en servicio de la conveniencia o del placer de ningún mortal, y menos aún de sus propios hijos, que, carne de su carne y sangre de su sangre, tenían que estar al tanto desde la infancia de que la vida es difícil; de que en materia de hechos no hay compromiso posible; y de que el paso a la tierra legendaria en donde nuestras esperanzas más gloriosas se desvanecen y nuestros frágiles barqui-chuelos naufragan en la oscuridad (aquí el señor Ramsay *se erguía y contemplaba el horizonte* entornando sus ojillos azules), requiere, por encima de todo, valor, sinceridad y capacidad de aguante.» [109]

Vista desde ese ángulo, la dureza gratuita del señor Ramsay ya no es tanto el efecto de una pulsión egoísta como el placer de desilusionar; es la afirmación libre de una elección, la de la rectitud y la del amor paternal bien

entendido que, rechazando abandonarse a la felicidad de una indulgencia femenina, y ciegamente maternal, tiene que convertirse en la expresión del determinismo del mundo en lo que éste tiene de más despiadado. Esto es sin duda lo que significa la metáfora del cuchillo o de la hoja, que la interpretación ingenuamente freudiana trivializaría, y que, como en el caso de los cabileños, sitúa el rol masculino -la palabra y la metáfora teatral se imponen, por una vez-del lado del corte, de la violencia, del asesinato, es decir, del lado de un orden cultural construido contra la fusión originaria con la naturaleza maternal y contra el abandono al *laisser-faire* y al *laisser-aller,* a las pulsiones y a los impulsos de la naturaleza femenina. Comenzamos a sospechar que el verdugo también es víctima y que la palabra paterna está destinada, gracias también a su fuerza, a convertir lo probable en destino.

Y ese sentimiento sólo puede aumentar cuando descubrimos que el padre inflexible que, con una frase inapelable, acaba de matar los sueños de su hijo, ha sido sorprendido jugando como un niño, entregando a los que «habían invadido la intimidad ajena», Lily Briscoe y su amigo, «algo que no les estaba destinado»: [110] los fantasmas de la *libido académica* que se expresan metafóricamente en los juegos bélicos. Pero conviene citar por entero el prolongado ensueño que el poema de Tennyson desencadena en el señor Ramsay y en el cual la evocación de la aventura guerrera -la carga en el valle de la muerte, la batalla perdida y el heroísmo del jefe («Pero no moriría *tumbado;* encontraría algún risco y allí, los *ojos fijos* en la tormenta, tratando hasta el fin de atravesar la oscuridad, *moriría de pie…»)*- se mezcla íntimamente con el pensamiento anhelante del destino póstumo del filósofo («Z sólo es alcanzada una vez por un hombre en cada generación», «Nunca alcanzaría R»): «… cuántos hombres entre mil millones, se preguntó, llegan a Z? Sin duda el

abanderado de una melancólica esperanza puede preguntárselo y responder, sin traicionar por ello a la expedición que lo sigue, "Uno, quizás". *Uno en una generación.* ¿Se le puede culpar por no ser ese uno, con tal de que se haya esforzado honestamente, *de que haya dado todo lo que estaba en su poder,* hasta no quedarle nada por ofrecer? ¿Y cuánto dura *su fama?* Incluso a un héroe moribundo le está permitido pensar, antes de extinguirse, en lo que dirán de él las generaciones futuras. Quizá su fama dure dos mil años. (…) ¿Quién podrá reprochar al jefe de la expedición sin esperanza que, después de ascender *lo suficiente* para ver el desierto de los años y la destrucción de las estrellas, pero antes de que la muerte prive a sus miembros de toda capacidad de movimiento, alce, con cierta deliberación, los dedos entumecidos hasta *la frente* y *saque el pecho,* de manera que cuando llegue la expedición de rescate lo encuentre muerto en su puesto, *imagen perfecta del soldado que ha cumplido con su deber?* El señor Ramsay *sacó el pecho y* permaneció *muy erguido* junto al jarrón de piedra. ¿Quién podrá reprocharle que, inmóvil por unos momentos, piense en *la fama,* en expediciones de rescate, en *hitos* alzados sobre sus huesos por *seguidores agradecidos?* Finalmente, ¿quién reprochará al jefe de la expedición condenada al fracaso, que…» [111]

La técnica del fundido encadenado, predilecta de Virginia Woolf, aparece aquí en su apogeo. Al ser la aventura guerrera y la fama que la consagra una metáfora de la aventura intelectual y del capital simbólico de celebridad que persigue, la *illusio* lúdica permite reproducir en un grado más elevado de des realización, por consiguiente a un menor coste, la *illusio* académica de la existencia corriente, con sus bazas vitales y sus apasionadas inversiones psíquicas, todo lo que genera las discusiones del señor Ramsay y de sus discípulos: permite el trabajo de desinversión parcial y controlada que hace falta para asumir y superar la desilusión

(«Él no era un genio; nunca había pretendido

serlo…») [112] mientras salvaba la *illusio* fundamental, la inversión en el propio juego, la convicción de que el juego merece ser jugado pese a todo, hasta el final, y siguiendo las reglas (ya que, al fin y al cabo, el último de los soldados siempre puede por lo menos «morir de pie»…). Esta inversión visceral, cuya expresión es esencialmente *posicional,* se realizó en unas poses, unas posiciones o unos gestos corporales que están completamente orientados en el sentido de la rectitud, de la erección del cuerpo o de sus sucedáneos simbólicos, la pirámide de piedra, la estatua.

La *illusio* originaria, que es constitutiva de la masculinidad, reside sin duda en el fundamento de la *libido dominandi* bajo todas las formas específicas que reviste en los diferentes campos. [113] Es lo que hace que los hombres (en oposición a las mujeres) estén socialmente formados e instruidos para dejarse atrapar, como unos niños, en todos los juegos que les son socialmente atribuidos y cuya forma por excelencia es la guerra. Al dejarse sorprender en un ensueño insomne que delata la vanidad pueril de sus más profundas inversiones psíquicas, el señor Ramsay desvela bruscamente que los juegos a los que se entrega, al igual que los demás hombres, son unos juegos infantiles que no se percibe en su verdad, porque, precisamente, la *colusión colectiva* les confiere la necesidad y la realidad de las evidencias compartidas. El hecho de que, entre los juegos constitutivos de la existencia social, los llamados serios queden reservados a los hombres, mientras que las mujeres se dedican a los niños y a las chiquilladas («… sin replicar, aturdida y cegada, inclinó la cabeza como para permitir que la violencia del granizo la golpeara y el chaparrón de agua sucia la salpicara sin que saliera de sus labios el menor reproche. No había nada que decir»), [114] contribuye a hacer olvidar que el hombre también es un niño que juega a

parecer hombre. La alienación benéfica está en el principio del privilegio específico: se debe a que los hombres están amaestrados para reconocer los juegos sociales que tienen por baza una forma cualquiera de dominación y están designados muy pronto, especialmente por los ritos de institución, como dominadores, y dotados, por ese motivo, de la *libido dominandi,* que tienen el privilegio de doble filo de entregarse a los juegos para la dominación.

Por su parte, las mujeres tienen el privilegio, *totalmente negativo,* de no engañarse con los juegos en los que se disputan los privilegios, y, casi siempre, de no sentirse atrapadas, por lo menos directamente, en primera persona. Pueden incluso ver su vanidad y, en la medida en que no estén comprometidas por procuración, considerar con una indulgencia divertida los desesperados esfuerzos del «hombre-niño» para hacerse el hombre y las desesperaciones infantiles a las que les arrojan sus fracasos. Pueden adoptar sobre los juegos más serios el punto de vista distante del espectador que contempla la tormenta desde la orilla, lo que puede acarrearles que se las considere frívolas e incapaces de interesarse por cosas serias, como la política. Pero al ser esta distancia un efecto de la dominación, están casi siempre condenadas a participar, por una solidaridad afectiva con el jugador, que no implica una auténtica participación intelectual y afectiva en el juego, y que las convierte, muy a menudo, en unos «hinchas» incondicionales pero mal informados de la realidad del juego y de las bazas que en él se

disputan. [115]

Por esto, la señora Ramsay entiende de inmediato la situación embarazosa en la que se ha metido su marido al recitar en voz alta «La carga de la brigada ligera». Teme para él menos el dolor que puede ocasionarle el ridículo de sentirse sorprendido de ese modo que aquel que ha originado

su extraña conducta. Todo su comportamiento lo explicará cuando, ofendido y reducido de ese modo a su verdad de niño grande, el severo padre que acababa de ceder a su tendencia (compensatoria) a «desilusionar a su hijo y arrojar ridículo sobre su esposa», [116] llegará a solicitar su compasión por un sufrimiento nacido de la *illusio y* de la desilusión: «la señora Ramsay acarició la cabeza de James, desahogando en su hijito los sentimientos que le inspiraba su marido.» [117] Por una de esas condensaciones que permite la lógica de la práctica, la señora Ramsay, en un gesto de afectuosa protección al que todo su ser social la destina y la prepara, [118] identifica el hombrecillo que acaba de descubrir la insoportable negatividad de lo real y al adulto que acepta entregar la verdad completa del desorden aparentemente desmesurado en el que la ha arrojado su «catástrofe». Al indicar explícitamente su veredicto a propósito del paseo al faro y al pedirle perdón a la señora Ramsay por la brutalidad con la que lo ha emitido (juguetea «tímidamente (…) por la pierna desnuda de su hijo»; propone «muy humildemente» ir a preguntar a los guardacostas su opinión), el señor Ramsay delata que ese soplamocos tiene una relación con la escena ridícula tanto con el juego de la *illusio* como de la desilusión. [119] Aunque ella se preocupe por disimular su clarividencia, sin duda para proteger la dignidad de su marido, la señora Ramsay sabe perfectamente que el veredicto enunciado despiadadamente emana de un ser lastimoso que, víctima también de los veredictos inexorables de lo real, necesita de su compasión; se descubre más adelante que ella conocía perfectamente el punto sensible en el que su marido podía conmoverse en todo momento: «"Sí, pero ¿cuánto tiempo cree usted que durará?", preguntó alguien. Era como si llevara por delante unas antenas en vibración continua que, al interceptar determinadas frases, la obligaban a prestarles atención. Aquélla era una de ésas. La señora Ramsay captó de inmediato el peligro que representaba para su marido.

Una pregunta como aquélla podría provocar, casi con certeza, alguna afirmación que le recordase su propio fracaso. Cuánto tiempo se le seguirá leyendo, pensaría de inmediato.» [120] Pero quizás sucumbiría de ese modo a una última estrategia, la del hombre desdichado que, haciéndose el niño, está convencido de despertar la predisposición a la comprensión maternal que está estatutariamente atribuida a las mujeres. [121]

Aquí convendría citar el extraordinario diálogo de sobreentendidos en el que la señora Ramsay manipula constantemente a su marido, primero al aceptar la baza aparente de la escena conyugal en lugar de aprovechar, por ejemplo, la desproporción entre la furia del señor Ramsay y su causa manifiesta. Cada una de las frases, aparentemente anodinas, de los dos interlocutores pone en marcha unas intenciones mucho más amplias, más hondas, y cada uno de los dos adversarios-amigos lo hace, gracias a su conocimiento íntimo *y* casi perfecto de su interlocutor que, a costa de una mínima complicidad en la mala fe, permite iniciar con él, a propósito de *naderías,* unos conflictos definitivos sobre la *totalidad.* Esta lógica del todo *y* nada deja a los interlocutores la libertad de elegir, en cada momento, la incomprensión más absoluta, que reduce el discurso del adversario al absurdo devolviéndolo a su objeto aparente (en este caso, el tiempo que hará al día siguiente), o la comprensión, también ella total, que es la condición tácita de la disputa por sobreentendidos así como de la reconciliación. «No había la menor posibilidad de que pudieran ir al faro, replicó, muy enojado, el señor Ramsay. ¿Cómo lo sabía?, le preguntó su mujer. El viento cambiaba con frecuencia. La extraordinaria irracionalidad de aquella observación, la insensatez de la mente femenina le enfureció. Había cabalgado por el valle de la muerte, había sido destrozado y había temblado; y ahora su esposa prescindía por completo de los hechos, hacía que sus hijos concibieran esperanzas

totalmente injustificadas, *decía mentiras, pura y simplemente.* Golpeó con el pie el escalón de piedra. "Condenada mujer", dijo. *Pero ¿qué había dicho ella? Simplemente,* que quizá mañana hiciera bueno. Y quizá lo hiciera. No con el barómetro bajando y viento del oeste.» [122]

La señora Ramsay debe a su condición de mujer su extraordinaria perspicacia, la misma que, por ejemplo, cuando escucha una de esas discusiones masculinas sobre unos temas tan fútilmente serios como las raíces cúbicas o cuadradas, Voltaire y Madame de Staël, el carácter de Napoleón o el sistema francés de propiedad rural, le permite pasearse «descubriendo a cada una de aquellas personas». [123] Ajena a los juegos masculinos y a la exaltación obsesiva del ego y de las pulsiones sociales que imponen, ve con absoluta naturalidad que las tomas de posición aparentemente más puras y más apasionadas a favor o en contra de Walter Scott sólo tienen muchas veces como fundamento el deseo de «situarse en primer término» (uno más de esos movimientos fundamentales del cuerpo, parecido al «enfrentarse» de los cabileños), a la manera de Tansley, otra encarnación del egotismo masculino: «… y nada cambiaría hasta que obtuviese una cátedra o se casara y no estuviese ya obligado a recurrir continuamente a la primera persona del singular. Porque en eso consistían sus críticas al pobre Sir Walter, o ¿se trataba quizá de Jane Austen? Siempre el yo por delante. Pensaba en sí mismo y en la impresión que causaba, algo que la señora Ramsay detectaba por su tono de voz, la energía de sus palabras y su desasosiego. El éxito le haría mucho bien.» [124]

En realidad, las mujeres no están libres de toda dependencia, si no respecto de los juegos sociales, al menos respecto de los hombres que los juegan, para llevar el desencanto hasta esa especie de conmiseración un poco condescendiente con la *illusio* masculina. Toda su educación

las prepara, al contrario, para entrar en el juego *por delegación,* es decir, en una posición a la vez exterior y subordinada, y a conceder a la *preocupación* masculina, como ocurre con la señora Ramsay, una especie de tierna atención y de confiada comprensión, generadora *también* de un profundo sentimiento de

seguridad. [125] Excluidas de los juegos del poder, están preparadas para participar en ellos a través de los hombres que participan en ellos, trátese de su marido o, como en el caso de la señora Ramsay, de su hijo: «(…) su madre, al verlo guiar sin vacilación las tijeras en torno al refrigerador, se lo imaginó, todo de rojo y armiño, administrando justicia o dirigiendo una importante y delicada operación financiera durante alguna crisis de los asuntos públicos.» [126] El principio de estas disposiciones afectivas reside en el estatuto que se concede a la mujer en la división del trabajo de dominación: «Las mujeres», dijo Kant, «ya no pueden defender personalmente sus derechos y sus asuntos civiles de la misma manera que no les corresponde hacer la guerra; sólo pueden hacerlo a través de un representante.» [127] La renuncia, que Kant imputa a la naturaleza femenina, está inscrita en lo más profundo de las disposiciones constitutivas del *habitas,* segunda naturaleza que nunca presenta en tanta medida las apariencias de la naturaleza como cuando la *libido* socialmente instituida se realiza en una forma especial de *libido,* en el sentido normal del deseo. En la medida en que la socialización diferencial dispone a los hombres a amar los juegos de poder y a las mujeres a amar a los hombres que los juegan, el carisma masculino es, por una parte, la fascinación del poder, la seducción que ejerce la posesión del poder, por sí misma, sobre unos cuerpos cuyas pulsiones e incluso cuyos deseos están siempre socializados. [128] La dominación masculina encuentra uno de sus mayores aliados en el desconocimiento que favorece la aplicación al dominador de categorías de pensamiento engendradas en la

relación misma de dominación, *libido dominantis* (deseo del dominador) que implica la renuncia a ejercer en primera persona la *libido dominandi* (deseo de dominar).

3. PERMANENCIAS Y CAMBIOS

Era necesaria toda la agudeza de Virginia Woolf y el infinito refinamiento de su obra para llevar el análisis hasta los más recónditos efectos de una forma de dominio que se inscribe en la totalidad del orden social y opera en la oscuridad de los cuerpos, a un tiempo bazas y principios de su eficacia. Y tal vez se precisaba también apelar a la autoridad de la autora de *Una habitación propia* para conferir alguna credibilidad a la evocación de las constantes ocultas de la relación de dominación sexual; tan poderosos son los factores que, sumándose a la mera ceguera, empujan a ignorarlos (como el legítimo orgullo de un movimiento feminista llevado a subrayar los evidentes progresos debidos a sus luchas).

Asombrosa verificación, en efecto, la de la extraordinaria autonomía de las estructuras sexuales en relación con las estructuras económicas, de los modos de reproducción en relación con los modos de producción. El mismo sistema de esquemas clasificatorios reaparece, en su parte esencial, más allá de los siglos y de las diferencias económicas y sociales, en los dos extremos del espacio de las posibilidades antropológicas, en el caso de los campesinos montañeses de la Cabilla y en el de la gran burguesía inglesa de Bloomsbury; y unos investigadores, casi siempre procedentes del psicoanálisis, descubren, en la experiencia psíquica de los hombres y de las mujeres actuales, unos procesos, en su mayoría profundamente ocultos, que, como el trabajo necesario para separar al muchacho de su madre o los efectos simbólicos de la división sexual de las tareas y de las estaciones en la producción y la reproducción, se observan con toda claridad en la prácticas rituales, realizadas pública y colectivamente e integradas en el sistema simbólico de una sociedad totalmente organizada de acuerdo con el principio

de la primacía de la masculinidad. ¿Cómo explicar, si no, que la visión androcéntrica sin atenuantes ni concesiones de un mundo en el que las disposiciones ultramasculinas encuentran las condiciones más favorables para su actualización en las estructuras de la actividad agraria -ordenada conforme a la oposición entre el tiempo de trabajo, masculino, y el tiempo de producción, femenino-, [129] así como en la lógica de una economía de los bienes simbólicos perfectamente establecida, haya podido sobrevivir a los profundos cambios que han afectado a las actividades productivas y la división del trabajo, relegando la economía de los bienes simbólicos a un pequeño número de islotes, rodeados por las aguas glaciales del interés y del cálculo? ¿Cómo verificar esta aparente perennidad que contribuye, además, en buena medida, a conferir a una construcción histórica las apariencias de una esencia natural, sin exponerse a ratificarla e inscribiéndola en la eternidad de una naturaleza?

EL TRABAJO HISTÓRICO DE DESHISTORICIZACIÓN

En realidad, está claro que en la historia lo eterno sólo puede ser el producto de un trabajo histórico de eternización. En otras palabras, para escapar por completo al esencialismo no sirve de nada negar las permanencias y las invariantes, que forman una

parte incontestable de la realidad histórica; [130] es preciso *reconstruir la historia del trabajo histórico de deshistoricización* o, si se prefiere, la historia de la (re)creación continuada de las estructuras objetivas y subjetivas de la dominación masculina que se está realizando permanentemente, desde que existen hombres y mujeres, y a través de la cual el orden masculino se ve reproducido de época en época. En otras palabras, una «historia de las mujeres» que intente demostrar, aunque sea a pesar suyo, una gran parte de las constantes y las permanencias, está obligada, si quiere ser consecuente, a dejar un espacio, y sin duda el más importante, a *la historia de los agentes y de las instituciones que concurren permanentemente a asegurar esas permanencias,* Iglesia, Estado, Escuela, etc., y que pueden ser diferentes, a lo largo de las diferentes épocas, en su peso relativo y sus funciones. No puede limitarse, por ejemplo, a registrar la exclusión de las mujeres de tal o cual profesión, de tal o cual escalafón, de tal o cual disciplina; también debe certificar y explicar la reproducción y las jerarquías (profesionales, disciplinarias, etc.) y las disposiciones jerárquicas que favorecen y que llevan a las mujeres a contribuir en su exclusión de los lugares de los que ellas están en cualquier caso excluidas. [131]

La investigación histórica no puede limitarse a describir las transformaciones en el transcurso del tiempo de la

condición de las mujeres, ni siquiera la relación entre los sexos en las diferentes épocas; tiene que dedicarse a establecer, en cada período, el estado del sistema de los agentes y de las instituciones, Familia, Iglesia, Estado, Escuela, etc., que, con pesos y medios diferentes en los distintos momentos, han contribuido a *aislar más o menos completamente de la historia* las relaciones de dominación masculina. El auténtico objeto de una historia de las relaciones entre los sexos es, por tanto, la historia de las combinaciones sucesivas (diferentes en la Edad Media y en el siglo XVIII, bajo Pétain al comienzo de los años cuarenta, y bajo De Gaulle después de 1945) de mecanismos estructurales (como los que aseguran la reproducción de la división sexual del trabajo) y de estrategias que, a través de las instituciones y de los agentes singulares, han perpetuado, en el transcurso de una larguísima historia, y a veces a costa de cambios reales o aparentes, la estructura de las relaciones de dominación entre los sexos. La subordinación de la mujer encuentra su explicación en su situación laboral, como en la mayoría de las sociedades preindustriales, o, inversamente, en su exclusión del trabajo, como ocurrió después de la revolución industrial, con la separación del trabajo y de la casa, la decadencia del peso económico de las mujeres de la burguesía, condenadas a partir de ese momento por la mojigatería victoriana al culto de la castidad y de las artes domésticas, acuarela y piano, así como, por lo menos en los países de tradición católica, a la práctica religiosa, cada vez más exclusivamente femenina. [132]

En suma, al desvelar las invariantes transhistóricas de la relación entre los «géneros», la historia se obliga a tomar como objeto el trabajo histórico de deshistoricización que las ha producido y reproducido continuamente, es decir, el trabajo constante de *diferenciación* al que los hombres y las mujeres no dejan de estar sometidos y que les lleva a distinguirse masculinizándose o feminizándose. Debería

dedicarse sobre todo a describir y a analizar la (re)construcción social siempre recomenzada de los principios de visión y de división generadores de los «géneros» y, más ampliamente, de las diferentes categorías de prácticas sexuales (heterosexuales y homosexuales en particular), al ser la heterosexualidad construida socialmente y socialmente constituida en patrón universal de cualquier práctica sexual «normal», es decir, desgajada de la ignominia de lo «contra natura». [133] Una auténtica comprensión de los cambios sobrevenidos tanto en la condición de las mujeres como en las relaciones entre los sexos sólo puede alcanzarse, paradójicamente, a partir de un análisis de las transformaciones de los mecanismos y de las instituciones encargadas de garantizar la perpetuación del orden de los sexos.

El trabajo de reproducción quedó asegurado, hasta una época reciente, por tres instancias principales, la Familia, la Iglesia y la Escuela, que, objetivamente orquestadas, tenían que actuar conjuntamente sobre las estructuras inconscientes. La Familia es la que asume sin duda el papel principal en la reproducción de la dominación y de la visión masculinas; [134] en la Familia se impone la experiencia precoz de la división sexual del trabajo y de la representación legítima de esa división, asegurada por el derecho e inscrita en el lenguaje. La Iglesia, por su parte, habitada por el profundo antifeminismo de un clero dispuesto a condenar todas las faltas femeninas a la decencia, especialmente en materia de indumentaria, y notoria reproductora de una visión pesimista de las mujeres y de la feminidad, [135] inculca (o inculcaba) explícitamente una moral profamiliar, enteramente dominada por los valores patriarcales, especialmente por el dogma de la inferioridad natural de las mujeres. Actúa además, de manera más indirecta, sobre la estructura histórica del inconsciente, a través especialmente del simbolismo de los textos sagrados, [136] de la liturgia e

incluso del espacio y del tiempo religioso (señalado por la correspondencia entre la estructura del año litúrgico y la del año agrario). En determinadas épocas, ha podido apoyarse en un sistema de oposiciones éticas correspondiente a un modelo cosmológico para justificar la jerarquía en el seno de la familia, monarquía de derecho divino basada en la autoridad del padre, y para imponer una visión del mundo y del lugar que en él corresponde a la mujer a través de una auténtica «propaganda iconográfica». [137]

La Escuela, finalmente, incluso cuando está liberada del poder de la Iglesia, sigue transmitiendo los presupuestos de la representación patriarcal (basada en la homología entre la relación hombre/mujer y la relación adulto/niño), y sobre todo, quizás, los inscritos en sus propias estructuras jerárquicas, todas ellas con connotaciones sexuales, entre las diferentes escuelas o las distintas facultades, entre las disciplinas («blandas» o «duras» o, más cerca de la intuición mítica originaria, «desencantadas»), entre los especialistas, o sea, entre unas maneras de ser y unas maneras de ver, de *verse,* de representarse sus aptitudes y sus inclinaciones, en suma, todo lo que contribuye a hacer no únicamente los destinos sociales sino también la intimidad de las imágenes de uno mismo. [138] En realidad, se trata de la totalidad de la cultura «docta», vehiculada por la institución escolar, que, tanto en sus variantes literarias o filosóficas como en aquellas médicas o jurídicas, no ha cesado de transmitir, hasta una época reciente, unos modos de pensamiento y unos modelos arcaicos (con, por ejemplo, el peso de la tradición aristotélica que hace del hombre el principio activo y de la mujer el elemento pasivo) y un discurso oficial sobre el segundo sexo en el que colaboran teólogos, legisladores, médicos y moralistas, y que tiende a restringir la autonomía de la esposa, especialmente en materia de trabajo, en nombre de su naturaleza «pueril» y necia, haciendo que cada época rebusque en los «tesoros» de la época anterior (por

ejemplo, en el siglo XVI, los romances en lengua vulgar o las disertaciones teológicas en latín). [139] Pero al mismo tiempo, como se verá, es uno de los principios más decisivos del cambio de las relaciones entre los sexos gracias a las contradicciones que la atraviesan y a las que introduce.

Para completar el censo de los factores institucionales de la reproducción de la división de los sexos, convendría tomar en consideración el papel del *Estado,* que ha acudido a ratificar e incrementar las prescripciones y las proscripciones del patriarcado privado con las de *un patriarcado público,* inscrito en todas las instituciones encargadas de gestionar y de regular la existencia cotidiana de la unidad doméstica. Sin alcanzar el grado de los Estados paternalistas y autoritarios (como la Francia de Pétain o la España de Franco), realizaciones perfectas de la división ultraconservadora que convierte a la familia patriarcal en el principio y en el modelo del orden social como *orden moral,* basado en la preeminencia absoluta de los hombres respecto a las mujeres, de los adultos respecto a los niños, y de la identificación de la moralidad con la fuerza, con la valentía y con el dominio del cuerpo, sede de las tentaciones y de los deseos, [140] los Estados modernos han inscrito en el derecho de la familia, y muy especialmente en las reglas que regulan el estado civil de los ciudadanos, todos los principios fundamentales de la visión androcéntrica. [141] Y la ambigüedad esencial del Estado reside en una parte en el hecho de que reproduce en su propia estructura, con el enfrentamiento entre los ministerios financieros y los ministerios destinados al gasto, entre su mano derecha, paternal, familiar y protectora, y su mano izquierda, abierta a lo social, la división arquetípica entre lo masculino y lo femenino, siendo el caso que a las mujeres se las relaciona con el Estado social, en cuanto que responsables y en cuanto que destinatarias privilegiadas de sus atenciones y de sus servicios. [142]

Esta relación del conjunto de las instancias que contribuye a la reproducción de la jerarquía de los sexos debería permitir dibujar el programa de un análisis histórico de las constantes y de las transformaciones de esas instancias, el único capaz de ofrecer los instrumentos indispensables para entender tanto las permanencias, a menudo sorprendentes, que pueden verificarse en la condición de las mujeres (y eso sin limitarse a invocar la resistencia y la mala voluntad masculinas [143] o la responsabilidad de las propias mujeres) como los cambios visibles o invisibles que ha conocido en los últimos tiempos.

LOS FACTORES DE CAMBIO

Es indudable que el cambio principal consiste en que la dominación masculina no se haya impuesto con la evidencia de la obviedad. Esto se debe sobre todo al inmenso trabajo crítico del movimiento feminista que, por lo menos en algunas regiones del espacio social, ha conseguido romper el círculo del refuerzo generalizado; tal dominio aparece a partir de ahora, en muchas ocasiones, como algo que hay que defender o justificar, algo de lo que hay que defenderse o justificarse. El cuestionamiento de las evidencias va acompañado de las profundas transformaciones que ha conocido la condición femenina, sobre todo en las categorías sociales más favorecidas: por ejemplo, el mayor acceso a la enseñanza secundaria y superior, al trabajo asalariado y, a partir de ahí, a la esfera pública; o, también, el distanciamiento respecto a las labores domésticas [144] y las funciones de reproducción (relacionada con el progreso y con la utilización generalizada de las técnicas contraceptivas y con la reducción de la dimensión de las familias), especialmente con el retraso en la edad de contraer el matrimonio y de procrear, la disminución de la interrupción de la actividad profesional con motivo del nacimiento de un niño, así como el aumento de las tasas de divorcio y la disminución de las tasas de nupcialidad. [145]

De todos los factores de cambio, los más importantes son los que están vinculados a la transformación decisiva de la función de la institución escolar en la reproducción de la diferencia entre los sexos, como el aumento del acceso de las mujeres a la instrucción y, correlativamente, a la independencia económica, y la transformación de las estructuras familiares (consecuencia en especial del aumento de las tasas de divorcio). Así, aunque la inercia de los

hábitos, y *del derecho,* tiende a perpetuar, más allá de las transformaciones de la familia real, el modelo dominante de la estructura familiar y, con ello, de la sexualidad legítima, heterosexual y orientada a la reproducción, respecto a la cual se organizaban tácitamente la socialización y, al mismo tiempo, la transmisión de los principios de la división tradicionales, la aparición de nuevos tipos de familia, como las familias compuestas, y el acceso a la visibilidad pública de nuevos modelos de sexualidad (homosexuales especialmente) contribuyen a romper la *doxa y* a ampliar el espacio de las posibilidades en materia de sexualidad. De la misma manera, y más trivialmente, el incremento del número de mujeres que trabajan no ha podido dejar de afectar a la división de las tareas domésticas y, con ello, a los modelos tradicionales masculinos y femeninos, con, sin duda, unas consecuencias en la adquisición de las disposiciones sexualmente diferenciadas en el seno de la familia. De ese modo, hemos podido observar que las hijas de madres que trabajan tienen unas aspiraciones profesionales más elevadas y sienten menor adhesión al modelo tradicional de la condición femenina. [146]

Pero uno de los caminos más importantes en la condición de las mujeres y uno de los factores más decisivos de la transformación de esa condición es sin duda alguna el aumento del acceso de las muchachas a la enseñanza secundaria y superior, que, en relación con las transformaciones de las estructuras productivas (especialmente el desarrollo de las grandes administraciones públicas o privadas y de las nuevas tecnologías sociales de encuadramiento), ha provocado una modificación muy importante de la posición de las mujeres en la división del trabajo. Se observa, pues, un fuerte incremento de la representación de las mujeres en las profesiones intelectuales o la administración y en las diferentes formas de venta de servicios simbólicos -periodismo, televisión, cine,

radio, relaciones públicas, publicidad, decoración-, así como una intensificación de su participación en las profesiones próximas a la definición tradicional de las actividades femeninas (enseñanza, asistencia social, actividades relacionadas con la medicina). Una vez dicho esto, las diplomadas han encontrado su principal salida en las profesiones de nivel medio, con su función intermediaria (cuadros administrativos medios, técnicos, miembros del personal médico y social, etc.), pero permanecen prácticamente excluidas de los puestos de mando y de responsabilidad, sobre todo en la economía, las finanzas y la política.

Los cambios visibles de las *condiciones* ocultan unas permanencias en las *posiciones relativas.* La igualación de las posibilidades de acceso y de las tasas de representacion no debe enmascarar las desigualdades que subsisten en el reparto entre los diferentes currículos escolares y, por la misma razón, entre las posibles carreras. Más numerosas que los muchachos en alcanzar el bachillerato y en realizar unos estudios universitarios, las chicas están mucho menos representadas en las secciones más cotizadas, su representación sigue siendo muy inferior en las secciones científicas mientras que se incrementa en las secciones literarias. De la misma manera, en las escuelas medias profesionales, suelen quedar confinadas a las especialidades consideradas tradicionalmente «femeninas» y poco cualificadas (administrativas, comerciales, secretariado y asistencia sanitaria), de modo que determinadas especialidades (mecánica, electricidad, electrónica) quedan prácticamente reservadas para los chicos. Y se aprecia idéntica permanencia de las desigualdades en las clases preparatorias de las grandes escuelas científicas así como en esas mismas escuelas. En las facultades de medicina, la cuota de las mujeres disminuye a medida que ascendemos en la jerarquía de las especialidades, alguna de las cuales,

como la cirugía, les están prácticamente prohibidas, mientras que hay otras, como la pediatría o la ginecología, que les quedan prácticamente reservadas. Como vemos, la estructura se perpetúa en unas parejas de oposición homologas a las divisiones tradicionales, como la oposición entre las grandes escuelas y las facultades o, en el interior de estas últimas, entre la filosofía o la sociología y la psicología y la historia del arte. Y ya sabemos que el mismo principio de división se sigue aplicando, en el seno de cada disciplina, al asignar a los hombres lo más noble, lo más sintético, lo más teórico, y a las mujeres lo más analítico, lo más práctico,

lo menos prestigioso. [147]

La misma lógica determina el acceso a las diferentes profesiones y a las posiciones en el seno de cada una de ellas. Tanto en el trabajo como en la educación, los progresos de las mujeres no tienen que disimular los adelantos correspondientes de los hombres, que hacen que, al igual que en una carrera de obstáculos, la estructura de las *separaciones* se mantenga. [148] El ejemplo más sorprendente de *esta permanencia en y por el cambio* es el hecho de que las posiciones que se feminizan o bien ya están desvalorizadas (los operarios son mayoritariamente mujeres o inmigrantes), o bien son declinantes, con lo que su devaluación se ve redoblada, en un efecto «bola de nieve», por la deserción de los hombres que ha contribuido a suscitar. Además, si bien es cierto que encontramos mujeres en todos los niveles del espacio social, sus posibilidades de acceso (y su tasa de representación) disminuyen a medida que se avanza hacia las posiciones más excepcionales y más buscadas (de manera que la tasa de feminización actual y potencial es sin duda el mejor índice de la posición y del valor relativos de la diferentes profesiones.) [149]

Así pues, pese a los efectos de la superselección, a cada nivel la igualdad formal entre los hombres y las mujeres

tiende a disimular que, a igualdad de circunstancias, las mujeres ocupan siempre unas posiciones menos favorecidas. Por ejemplo, si bien es cierto que las mujeres están cada vez más ampliamente representadas en la función publica, siempre son las posiciones más bajas y más precarias las que se les reservan (las mujeres abundan especialmente entre los no titulares y los agentes a tiempo parcial, y en la administración local, por ejemplo, se les atribuyen las posiciones subalternas, de asistencia y servicio: mujeres de la limpieza, camareras, cuidadoras infantiles, etc.).[150] La mejor demostración de las incertidumbres del estatuto que se concede a las mujeres en el mercado del trabajo es, sin duda, el hecho de que siempre están peor pagadas que los hombres, en igualdad de circunstancias, y que consiguen unos puestos menos elevados con títulos idénticos, y, sobre todo, que están más afectadas, proporcionalmente, por el paro y la precariedad del empleo, además de frecuentemente relegadas a unos empleos a tiempo parcial, lo que tiene el efecto, entre otras cosas, de excluirlas casi infaliblemente de los juegos de poder y de las perspectivas de ascenso. [151] Dado que las mujeres siempre están relacionadas con el Estado social y con las posiciones «sociales» en el interior del ámbito burocrático así como con los sectores de las empresas privadas más vulnerables a las políticas de precarización, todo permite prever que serán las víctimas principales de la política neoliberal que tiende a reducir la dimensión social del Estado y a hacer hincapié en la «desregulación» del mercado de trabajo.

Las posiciones dominantes, que ocupan cada vez en mayor medida, se sitúan en su parte esencial en unas regiones dominadas por el campo del poder, es decir, en el terreno de la producción y de la circulación de tos bienes simbólicos (como la edición, el periodismo, los medios de comunicación, la enseñanza, etc.). «Élites discriminadas», según la expresión de María Antonia García de León, están

obligadas a pagar su elección con un esfuerzo constante para satisfacer las exigencias suplementarias que les son casi siempre impuestas y para expulsar toda connotación sexual de su *hexeis* corporal y de su indumentaria. [152]

Para entender adecuadamente la distribución estadística de los poderes y de los privilegios entre los hombres y las mujeres, y su evolución a lo largo del tiempo, hay que verificar, simultáneamente, dos propiedades que, a primera vista, pueden parecer contradictorias. Por una parte, sea cual sea su posición en el espacio social, las mujeres tienen en común su separación de los hombres por un coeficiente simbólico negativo que, al igual que el color de la piel para los negros o cualquier otro signo de pertenencia a un grupo estigmatizado, afecta de manera negativa a todo lo que son y a todo lo que hacen, y está en el principio de un conjunto sistemático de diferencias homólogas. Existe algo común, pese a la inmensidad de la diferencia, entre la mujer «cuadro superior», que, para tener la fuerza de afrontar la tensión vinculada al ejercicio del poder sobre los hombres -o en un medio masculino-, tiene que hacer que!e den un masaje cada mañana, y la mujer «peón» de la metalurgia, que tiene que buscar en la solidaridad con las «colegas» un apoyo contra las vejaciones que acompañan el trabajo en un medio masculino, como el acoso sexual o, pura y simplemente, las degradaciones infligidas a la imagen y a la autoestima por la fealdad y la suciedad impuestas por las condiciones laborales. Por otra parte, pese a la experiencias específicas que las aproximan (como esa parte infinitamente pequeña de la dominación representada por las innumerables heridas, a menudo subliminales, infligidas por el orden masculino), las mujeres siguen *distanciadas entre sí* por unas diferencias económicas y culturales que afectan, además de otras cosas, a su manera objetiva y subjetiva de sufrir y de experimentar la dominación masculina, sin que eso anule todo lo vinculado a la desvalorización del capital simbólico provocada por la

feminidad.

Respecto al resto, los mismos cambios de la condición femenina obedecen siempre a la lógica del modelo tradicional de la división entre lo masculino y lo femenino. Los hombres siguen dominando el espacio público y el campo del poder (especialmente económico, sobre la producción) mientras que las mujeres permanecen entregadas (de manera predominante) al espacio privado (doméstico, espacio de la reproducción), donde se perpetúa la lógica de la economía de los bienes simbólicos, o en aquellos tipos de extensiones de ese espacio llamados servicios sociales (hospitalarios especialmente) y educativos o también en los universos de producción simbólica (espacio literario, artístico o periodístico, etc.).

Si las estructuras antiguas de la división sexual todavía parecen determinar la dirección y la forma de los cambios, se debe a que, aparte de que están objetivadas en unas ramificaciones, unas carreras, unos puestos más o menos considerablemente sexuados, actúan a través de *tres principios prácticos* que las mujeres, y también su entorno, ponen en práctica en sus decisiones. El primero de esos principios es que las funciones adecuadas para las mujeres son una prolongación de las funciones domésticas: enseñanza, cuidado, servicio; el segundo pretende que una mujer no puede tener autoridad sobre unos hombres, y tiene, por tanto, todas las posibilidades, en igualdad, como es natural, de las restantes circunstancias, de verse postergada por un hombre en una posición de autoridad y de verse arrinconada a unas funciones subordinadas de asistencia; el tercero confiere al hombre el monopolio de la manipulación de los objetos técnicos y de las máquinas. [153]

Cuando preguntamos a unas adolescentes por sus experiencias sexuales, es imposible dejar de observar, con sorpresa, el peso de las incitaciones y las conminaciones,

positivas o negativas, de los padres, de los profesores (y sobre todo de los asesores pedagógicos) o de los condiscípulos, siempre dispuestos a recordarles de manera tácita o expresa el destino que les ha atribuido el principio de división tradicional. Por ejemplo, son muchas las que observan que los profesores de las disciplinas científicas solicitan y estimulan menos a las chicas que a los chicos, y que los padres, al igual que los profesores o los asesores pedagógicos, las desvían, «por su propio interés», de determinadas carreras consideradas masculinas («Cuando tu padre te dice: "Jamás podrás hacer ese oficio", es algo que fastidia de veras») mientras estimulan a sus hermanos a elegirlas. Pero estas llamadas al orden deben una gran parte de su eficacia al hecho de que toda una serie de experiencias anteriores, en el deporte especialmente, que es muchas veces la ocasión de la discriminación, les han preparado a aceptar tales sugerencias en forma de anticipación *y* les han hecho interiorizar la visión dominante: «se ven incómodas dando órdenes a unos hombres» o, pura y simplemente, trabajando en un oficio típicamente masculino. La división sexual de las tareas, inscrita en la objetividad de las categorías sociales directamente visibles, y la estadística espontánea, a través de la cual se forma la representación que cada uno de nosotros tiene de lo *normal,* les ha enseñado que, como dice una de ellas en una de esas magníficas tautologías donde se enuncian las evidencias sociales, «en nuestros días no se ven muchas mujeres trabajando en oficios de hombres».

En suma, a través de la experiencia de un orden social «sexualmente» ordenado *y* los llamamientos explícitos al orden que les dirigen sus padres, sus profesores y sus condiscípulos, dotados a su vez de principios de visión adquiridos en unas experiencias semejantes del mundo, las chicas asimilan, bajo forma de esquemas de percepción y de estimación difícilmente accesibles a la conciencia, los

principios de la división dominante que les llevan a considerar normal, o incluso natural, el orden social tal cual es y a anticipar de algún modo su destino, rechazando las ramas o las carreras de las que están en cualquier caso excluidas, precipitándose hacia aquellas a las que, en cualquier caso, están destinadas. La constancia de los hábitos que de ahí resulta es, por tanto, uno de los factores más importantes de la constancia relativa de la estructura de la división sexual del trabajo. Debido a que estos principios se transmiten, en lo esencial, de cuerpo a cuerpo, sin necesidad de la conciencia y del discurso, escapan en buena parte a la presión del control consciente y a través de ahí a las transformaciones o a las correcciones (como demuestran las discrepancias, tantas veces observadas, entre las declaraciones y las prácticas: los hombres más favorables a la igualdad entre los sexos, por ejemplo, no participan en el trabajo doméstico en mayor medida que los restantes); más aún, al estar objetivamente programados, se confirman y se refuerzan mutuamente.

Por otra parte, sin caer en la tentación de atribuir a los hombres unas estrategias organizadas de resistencia, podemos suponer que la lógica espontánea de las operaciones de cooptación, que siempre tiende a conservar las propiedades más excepcionales de los cuerpos sociales, en cuya primera fila está su *sex ratio,* [154] hunde sus raíces en una aprehensión confusa y muy emotiva del peligro que la feminización acarrea para la singularidad, y por consiguiente al valor de una posición social, así como, en cierta manera, a la identidad sexual de quienes disfrutan de dicha singularidad. La violencia de algunas reacciones emocionales contra la entrada de las mujeres en tal o cual profesión se entiende si sabemos que las propias posiciones sociales están sexuadas, y son sexuantes, y que, al defender sus puestos contra la feminización, lo que los hombres pretenden proteger es su idea más profunda de sí mismos en cuanto

que hombres, sobre todo en el caso de categorías sociales como los trabajadores manuales o de profesiones como las militares que deben una gran parte, por no decir la totalidad, de su valor, incluso ante sus propios ojos, a su imagen de virilidad. [155]

ECONOMÍA DE LOS BIENES SIMBÓLICOS Y ESTRATEGIAS DE REPRODUCCIÓN

Pero otro factor determinante de la perpetuación de las diferencias es la permanencia que la economía de los bienes simbólicos (de los que el matrimonio es una pieza central) debe a su autonomía relativa, que permite que la dominación masculina se perpetúe más allá de las transformaciones de los modos de producción económicos; y todo ello con el apoyo constante y explícito que la familia, guardiana principal del capital simbólico, recibe de las iglesias y del derecho. La práctica legítima de la sexualidad, aunque pueda parecer cada vez más liberada de la obligación matrimonial, permanece ordenada y subordinada a la transmisión del patrimonio, a través del matrimonio, que sigue siendo uno de los caminos legítimos de la transferencia de la riqueza. Como Robert A. Nye se esfuerza en demostrar, las familias burguesas no han cesado de invertir en las estrategias de reproducción, matrimoniales especialmente, que tienden a conservar o aumentar su capital simbólico. Y en mucha mayor medida que las familias aristocráticas del Antiguo Régimen, porque el mantenimiento de su posición depende estrechamente de la reproducción de su capital simbólico a través de la producción de herederos aptos para perpetuar la herencia del grupo y la adquisición de aliados prestigiosos; [156] y si, en la Francia moderna, las disposiciones del pundonor masculino han seguido regulando las actividades públicas de los hombres, desde el duelo hasta los buenos modales o el deporte, se debe a que, al igual que en la sociedad cabileña, no hacían mas que manifestar y realizar la tendencia de la familia (burguesa) a perpetuarse a través de las estrategias de reproducción impuestas por la lógica de la

economía de los bienes simbólicos, que, especialmente en el universo de la economía doméstica, ha mantenido sus exigencias específicas, distintas de las que rigen la economía abiertamente económica del mundo de los negocios.

Al quedar excluidas del universo de las cosas serias, de los asuntos políticos, y sobre todo económicos, las mujeres han permanecido durante mucho tiempo encerradas en el universo doméstico y en las actividades asociadas a la reproducción biológica y social del linaje; actividades (maternales ante todo) que, aunque sean aparentemente reconocidas y a veces ritualmente celebradas, sólo lo son en la medida en que permanecen subordinadas a las actividades de producción, las únicas en recibir una auténtica sanción económica y social, y ordenadas de acuerdo con los intereses maternales y simbólicos del linaje, es decir, de los hombres. Así es como una parte muy importante del *trabajo doméstico* que incumbe a las mujeres sigue teniendo actualmente como fin, en muchos medios, mantener la solidaridad y la integridad de la familia conservando las relaciones de parentesco y todo el capital social para la organización de toda una serie de actividades sociales, corrientes, como las comidas en las que se reencuentra toda la familia, [157] o extraordinarias, como las ceremonias y las fiestas (aniversarios, etc.) destinadas a celebrar ritualmente los vínculos de parentesco y a asegurar el mantenimiento de las relaciones sociales y del resplandor de la familia, o los intercambios de regalos, de visitas, de correspondencia o de tarjetas postales y de llamadas telefónicas. [158]

Este trabajo doméstico pasa esencialmente desapercibido, está mal visto (con, por ejemplo, la denuncia ritual del gusto femenino por hablar, al teléfono especialmente…) y, cuando se impone a la mirada, es desrealizado por la transferencia sobre el terreno de la espiritualidad, de la moral o del sentimiento, que facilita su carácter no lucrativo y «desinteresado». El hecho de que el

trabajo doméstico de la mujer no tenga una equivalencia monetaria contribuye a devaluarlo, incluso ante sus propios ojos, como si ese tiempo sin valor mercantil careciera de importancia y pudiera ser dado sin contrapartida, y sin límites, en primer lugar a los miembros de la familia, y sobre todo a los niños (se ha observado, en consecuencia, que el tiempo maternal puede ser interrumpido con mayor facilidad), pero también en el exterior, por unas tareas benéficas, en la Iglesia, en unas instituciones caritativas o, cada vez más, en unas asociaciones o unos partidos. Encerradas a menudo en unas actividades no remuneradas y poco propensas por ello a pensar en términos de equivalencia del trabajo remunerado, las mujeres, con mucha mayor frecuencia que los hombres, están dispuestas a la *beneficencia,* religiosa o caritativa sobre todo.

De la misma manera que, en las sociedades menos diferenciadas, eran tratadas como medios de intercambio que permitían acumular a los hombres el capital social y el capital simbólico a través de los matrimonios, auténticas inversiones que permitían establecer alianzas más o menos amplias y prestigiosas, igualmente, en la actualidad, aportan una *contribución* decisiva a la producción y a la reproducción del capital simbólico de la familia, y en primer lugar al manifestar, por todo lo que concurre a su apariencia -cosmética, ropa, mantenimiento, etc.-, el capital simbólico del grupo doméstico. Por ello, se colocan del lado del aparentar, del gustar. [159] El mundo social funciona (según unos grados diferentes de acuerdo con los ámbitos) como un mercado de los bienes simbólicos dominado por la visión masculina. Ser, cuando se trata de las mujeres, es, como ya se ha visto, ser percibido, y percibido por la mirada masculina o por una mirada habitada por las categorías masculinas, aquellas que se ponen en práctica, sin necesidad de enunciarlas explícitamente, cuando se elogia una obra de mujer porque es «femenina» o, al contrario, «en absoluto

femenina». Ser «femenina» equivale esencialmente a evitar todas las propiedades y las prácticas que pueden funcionar como unos signos de virilidad, y decir de una mujer poderosa que es muy «femenina» sólo es una manera sutil de negarle el derecho a ese atributo claramente masculino que es el poder.

La situación especial de las mujeres en el mercado de los bienes simbólicos explica la parte esencial de las disposiciones femeninas: si cualquier relación social es, desde un determinado punto de vista, el espacio de un intercambio en el que cada cual da a evaluar su apariencia sensible, la parte que, en ese ser-percibido, corresponde al cuerpo reducido a lo que se llama a veces el «físico» (potencialmente sexualizado), respecto a unas propiedades menos directamente sensibles, como el lenguaje, es mayor para la mujer que para el hombre. Mientras que, para los hombres, la cosmética y la ropa tienden a eliminar el cuerpo en favor de signos sociales de la posición social (indumentaria, condecoraciones, uniforme, etc.), en el caso de las mujeres tienden a exaltarla y a convertirla en un signo de seducción, cosa que explica que la inversión (en tiempo, en dinero, en energía, etc.) en el trabajo cosmético sea mucho mayor en el caso de la mujer.

Al estar así socialmente inclinadas a tratarse a sí mismas como objetos estéticos y, en consecuencia, a dirigir una atención constante a todo lo que se relaciona con la belleza y con la elegancia del cuerpo, de la ropa y del porte, ellas se encargan con absoluta naturalidad, en la división del trabajo doméstico, de todo lo que se refiere a la estética y, más ampliamente, a la gestión de la imagen pública y de las apariencias sociales de los miembros de la unidad doméstica: de los niños, evidentemente, pero también del esposo, que les delega muchas veces sus opciones indumentarias; también son ellas las que asumen el cuidado y la preocupación por el decorado de la vida cotidiana, de la casa

y de la decoración interior, de la parte de gratuidad y de finalidad sin fin que siempre encuentra allí un espacio, incluso en el caso de las familias más pobres (de la misma manera que en los huertos campesinos de antaño había un rincón reservado a las flores de adorno, los apartamentos más pobres de las ciudades obreras tienen sus macetas de flores, sus objetos de adorno y sus cuadros).

Encargadas de la gestión del capital simbólico de las familias, las mujeres están lógicamente llamadas a trasladar ese papel al seno de la empresa, que les pide casi siempre que desempeñen las actividades de presentación y de representación, de recepción y de acogida («azafata de vuelo», «azafata de recepción», «azafata modelo», «azafata marítima», «azafata de autobús», «azafata de congresos», «acompañante», etc.), así como la gestión de los grandes rituales burocráticos, que, al igual que los rituales domésticos, contribuyen al mantenimiento y al incremento del capital social de relaciones y del capital simbólico de la empresa.

Límite extremo de todos los tipos de servicios simbólicos que el universo burocrático pide a las mujeres, los lujosos clubs de geishas japonesas donde las grandes empresas suelen invitar a sus ejecutivos no ofrecen unos servicios sexuales, como los prostíbulos normales, sino unos servicios simbólicos altamente personalizados, como las alusiones a determinados detalles de la vida personal de los clientes, las deferencias admirativas a su profesión o a su carácter. Cuanto más elevada es la posición de un club en la jerarquía del prestigio y del coste, más especiales son sus servicios, no sólo desexualizados sino que tienden a adoptar las apariencias de un don absolutamente gratuito, realizado por amor y no por dinero, y todo ello a costa de un trabajo cultural de eufemización (el mismo que impone la prostitución de hotel y que las prostitutas tachan de infinitamente más pesado y más gravoso que los

intercambios sexuales explícitos de la prostitución callejera). [160] El despliegue de atenciones especiales y de artificios seductores, entre los cuales no es el menor una conversación refinada que puede incluir una parte de provocación erótica, tiende a proporcionar a unos clientes que no tienen que parecerlo la sensación de ser apreciados, admirados, prácticamente casi deseados o amados por sí mismos, por la singularidad de su persona y no por su dinero, además de ser muy importantes o, más simplemente, de «sentirse hombres». [161]

Es evidente que estas actividades de comercio simbólico, que representan para las empresas lo que las estrategias de autopresentación para los individuos, exigen, para ser realizadas convenientemente, una atención extrema a la apariencia física y unas capacidades para la seducción que resultan adecuadas para el rol más tradicionalmente desarrollado por la mujer. Y se entiende que, de modo general, se pueda confiar a las mujeres, a través de una mera extensión de su rol tradicional, funciones (casi siempre subordinadas, aunque el sector cultural sea uno de los pocos donde pueden ocupar posiciones dirigentes) en la producción o el consumo de los bienes y de los servicios simbólicos, o, con mayor precisión, unos *signos de distinción,* desde los productos o los servicios cosméticos (peluqueras, esteticistas, manicuras, etc.), hasta la alta costura o la gran cultura. Responsables en el seno de la unidad doméstica de la conversión del capital económico en capital simbólico, están predispuestas a entrar en la dialéctica permanente de la pretensión y de la distinción, dialéctica donde la moda tiene uno de sus terrenos predilectos, y es, al mismo tiempo, motor de la vida cultural y movimiento perpetuo de superación y de progreso simbólicos. Las mujeres de la pequeña burguesía, de las que sabemos que llevan al extremo la atención a los cuidados corporales o a la cosmética [162] y, en un sentido más amplio, la preocupación

por la respetabilidad ética y estética, son las víctimas privilegiadas de la dominación simbólica, pero también los instrumentos más idóneos para transmitir sus efectos hacia las categorías dominadas. Al estar como obsesionadas por la aspiración a identificarse con los modelos dominantes -como lo demuestra su tendencia a la hipercorrección estética y lingüística-, son especialmente propensas a apropiarse a cualquier precio, es decir, casi siempre a crédito, de las propiedades distinguidas por ser distintivas de los dominadores, y contribuyen a su dominación imperativa, a favor especialmente del poder simbólico circunstancial que puede garantizar a su proselitismo de recién conversas una posición en el aparato de producción o de circulación de los bienes culturales (por ejemplo, en una revista femenina). [163]
Así pues, todo ocurre como si el mercado de los bienes simbólicos, al que las mujeres deben las mejores demostraciones de su emancipación profesional, sólo concediera a esos «trabajadores libres» de la producción simbólica las apariencias de la libertad para arrancarles con mayor facilidad su sumisión complaciente y su contribución a la dominación simbólica, que se ejerce a través de los mecanismos de la economía de los bienes simbólicos y de los que ellas también son las víctimas por excelencia. La intuición de estos mecanismos, que está sin duda en el principio de alguna de las estrategias de subversión propuestas por el movimiento feminista, como la defensa del *natural look,* debería extenderse a todas las situaciones en las que las mujeres pueden creer y hacer creer que ejercen las responsabilidades de un agente actuante cuando en realidad están reducidas al estado de instrumentos de exhibición o de manipulación simbólicos.

LA FUERZA DE LA ESTRUCTURA

Así pues, una aprehensión realmente *relacional* de la relación de dominación entre los hombres y las mujeres tal como se estableció *en el conjunto de los espacios y subespacios sociales,* es decir, no únicamente en la familia sino también en el universo escolar y en el mundo del trabajo, en el universo burocrático y en el ámbito mediático, conduce a derribar la imagen fantasmal de un «eterno femenino», para resaltar con mayor claridad la persistencia de la estructura de la relación de dominación entre los hombres *y* las mujeres, que se mantiene más allá de las diferencias *sustanciales* de condición relacionadas con los momentos de la historia y con las posiciones en el espacio social, Y esta verificación de la *constancia transhistórica de la relación de dominación masculina-,* lejos de producir, como a veces se finge creer, un efecto de deshistoricización, y por tanto de naturalización, obliga a darle la vuelta a la problemática habitual, basada en la verificación de los cambios más visibles en la *condición,* de las mujeres. Obliga, en efecto, a plantear la pregunta, siempre ignorada, del trabajo histórico siempre recomenzado que hace falta para sustraer la dominación masculina a la historia de los mecanismos y las acciones históricas que son responsables de su aparente deshistoricización y que cualquier política de transformación histórica tiene que conocer si no quiere condenarse a la impotencia,

Obliga finalmente y sobre todo a descubrir la vanidad de los estentóreos llamamientos de los filósofos «posmodernos» a la «superación de los dualismos»; estos dualismos, profundamente arraigados en las cosas (las estructuras) y en los cuerpos, no han nacido de un mero efecto de dominación verbal *y* no pueden ser abolidos por un acto de magia *performativa;* los sexos no son meros «roles» que pueden

interpretarse a capricho (a la manera de las *drag queens),* pues están inscritos en los cuerpos y en un universo de donde sacan su fuerza. [164] El orden de los sexos es lo que sustenta la eficacia *performativa* de las palabras -y muy especialmente de los insultos-, así como lo que se *resiste* a las redefiniciones falsamente revolucionarias del voluntarismo subversivo.

Al igual que Michel Foucault, que pretendió rehistoricizar la sexualidad en contra de la naturalización psicoanalítica al describir, en una *Histoire de la sexualité* concebida como «una arqueología del psicoanálisis», una genealogía del hombre occidental en cuanto que «sujeto de deseo», nos hemos esforzado aquí en referir el inconsciente que gobierna las relaciones sexuales, y, más generalmente, las relaciones entre los sexos, no sólo en su ontogénesis individual sino también en su filogénesis colectiva, es decir, en la larga historia parcialmente inmóvil del inconsciente androcéntrico. Pero para llevar a término el proyecto de comprender lo que caracteriza en sentido literal la experiencia moderna de la sexualidad, no podemos limitarnos, como él hace, a insistir en lo que la diferencia especialmente de la antigüedad griega o romana en la que «costaría mucho trabajo encontrar un concepto semejante al de "sexualidad" o de "carne"», es decir, «un concepto que se refiera a una entidad única y que permita reagrupar como elementos de la misma naturaleza […] fenómenos diversos y aparentemente alejados entre sí, comportamientos pero también sensaciones, imágenes, deseos, instintos, pasiones». [165]

La sexualidad tal como la entendemos es un invento histórico, pero que se ha formado progresivamente a medida que se realizaba el proceso de diferenciación de los diferentes campos, y de sus lógicas específicas. Así es como ha hecho falta, en primer lugar, que el principio de división sexuado (y no sexual) que constituía la oposición fundamental de la razón mítica deje de aplicarse a todo el orden del mundo,

tanto físico como político, y por tanto de definir, por ejemplo, los fundamentos de la cosmología, como en el caso de los pensadores presocráticos. La constitución en ámbitos separados de las prácticas y de los discursos relacionados con el sexo es inseparable de la disociación progresiva de la razón mítica, con sus analogías polisémicas y desvaídas, y de la razón lógica que, derivada de la discusión en un universo escolástico, acaba poco a poco por tomar la analogía misma como objeto (en el caso de Aristóteles sobre todo). Y la eclosión de la sexualidad como tal es indisociable asimismo de la aparición de un conjunto de ámbitos y de agentes en concurrencia por el monopolio de la definición legítima de las prácticas y de los discursos sexuales, ámbito religioso, ámbito jurídico, ámbito burocrático, y capaces de imponer esa definición en las prácticas, especialmente a través de las familias y la visión familiarista.

Los esquemas del inconsciente sexual no son unas «alternativas estructurantes fundamentales» *(fundamental structuring alternative),* como pretende Goffman, sino unas estructuras históricas, y muy diferenciadas, originadas en un espacio social también altamente diferenciado, que se reproducen a través de los aprendizajes vinculados a la experiencia que los agentes efectúan de las estructuras de esos espacios. Así, la inserción en diferentes campos organizados de acuerdo con las oposiciones (entre fuerte y débil, grande y pequeño, pesado y liviano, gordo y flaco, tenso y relajado, *hard* y *soft,* etc.) que mantienen siempre una relación de homología con la distinción fundamental entre lo masculino y lo femenino y las alternativas secundarias en las cuales se expresa (dominador/dominado, encima/debajo, activo-penetrar/pasivoser penetrado), [166] se acompaña de la inscripción en los cuerpos de una serie de oposiciones sexuadas homologas entre sí y también con la oposición fundamental.

Las oposiciones inscritas en la estructura social de los

ámbitos sirven de soporte a unas estructuras cognitivas, unas taxonomías prácticas, a menudo registradas en unos sistemas de adjetivos, que permiten producir unas valoraciones éticas, estéticas y cognitivas. Se trata, por ejemplo, en el ámbito universitario, de la oposición entre las disciplinas temporalmente dominantes, derecho y medicina, y las disciplinas temporalmente dominadas, ciencias y tetras, y en el seno de estas últimas entre las ciencias, con todo lo que está del lado del *hard, y* las letras, es decir, el *soft,* e incluso, en el seno de éstas entre la sociología, situada del lado del ágora y de la política, y de la psicología, consagrada a la interioridad, al igual que la literatura. [167] O también, en el campo del poder, la oposición, profundamente marcada en la objetividad de las prácticas y de las propiedades, entre dirigentes de la industria o del comercio e intelectuales, e inscrita también en las mentes, bajo forma de taxonomías explícitas o implícitas, que hacen que el intelectual resulte, a los ojos del «burgués», un ser dotado de propiedades situadas en su conjunto del lado de lo femenino, falto de realismo, de la ingenuidad, de la irresponsabilidad (como vemos de manera evidente en aquellas situaciones en que los dominadores seculares se permiten dar lecciones al intelectual o al artista, y, con tanta frecuencia, los hombres con las mujeres, «explicarles la vida»).

Equivale a decir que la sociología genética del inconsciente sexual encuentra su prolongación lógica en el análisis de las estructuras de los universos sociales donde ese inconsciente se arraiga y se reproduce, trátese de las divisiones incorporadas bajo formas de principios de división o de las divisiones objetivas que se establecen entre las posiciones sociales (y sus ocupantes, preferiblemente masculinos o femeninos: médicos/enfermeras, patronos/intelectuales, etc.) y de las cuales la más importante, desde el punto de vista de la perpetuación de esas divisiones, es sin duda la que diferencia los ámbitos

entregados a la producción simbólica. La oposición fundamental, de la que la sociedad cabileña ofrece la forma canónica, se encuentra desmultiplicada, y como «difractada», en una serie de oposiciones homologas, que la reproducen, aunque bajo unas formas dispersas y a menudo difícilmente reconocibles (como ciencias y letras o cirugía y dermatología). Estas oposiciones específicas constriñen la mente, de manera más o menos insidiosa, sin dejarse jamás aprehender en su unidad y su verdad, es decir, como diferentes facetas de una misma estructura de las relaciones de dominación sexual.

Por eso, sin embargo, siempre que se mantenga unida la totalidad de los lugares y de las formas en las que se ejerce esta especie de dominación -que tiene la particularidad de poder realizarse en unas escalas muy diferentes, en todas las especies sociales, desde las más restringidas, como las familias, hasta las más amplias pueden entenderse las constantes de su estructura *y* los mecanismos de su reproducción. Los cambios visibles que han afectado la condición familiar ocultan la permanencia de las estructuras invisibles que sólo pueden llevar a la luz un pensamiento relacional *capaz de poner en relación la economía dominante, y por tanto la división del trabajo y de los poderes que la caracteriza, y los diferentes sectores del mercado del trabajo* (los ámbitos) en los que los hombres y las mujeres están insertos. Por eso, aceptar *el estado separado,* como se hace habitualmente, impide comprender en su totalidad la distribución de las tareas entre los sexos, y sobre todo de unos rangos, en el trabajo doméstico y en el trabajo no doméstico.

La realidad de las relaciones estructurales de dominación sexual se deja vislumbrar a partir del momento en que se observa, por ejemplo, que las mujeres que han alcanzado puestos muy elevados (ejecutivas, directoras generales de ministerio, etc.) tienen que «pagar» de algún modo ese éxito

profesional con un «éxito» menor en el orden doméstico (divorcio, matrimonio tardío, soltería, dificultades o fracasos con los niños, etc.) y en la economía de los bienes simbólicos, o, al contrario, que el éxito de la empresa doméstica tiene a menudo como contrapartida una renuncia parcial o total al gran éxito profesional (a través, especialmente, de la aceptación de «beneficios» que sólo son fácilmente concedidos a las mujeres porque las dejan al margen de la carrera por el poder; media jornada o similares). En efecto, sólo a condición de tomar en cuenta las presiones de la estructura del espacio doméstico (actual o potencial) que se ejercen en la estructura del espacio profesional (a través, por ejemplo, de la representación de una distancia necesaria, inevitable, o aceptable, entre la posición del marido y la posición de la esposa) puede captarse la homología entre las estructuras de las posiciones masculinas y las posiciones femeninas en los diferentes espacios sociales, homología que tiende a manifestarse a pesar de que los términos no cesan de cambiar de contenido sustancial, en una especie de carrera de persecución donde las mujeres jamás recuperan su desventaja. [168]

Y esta interrelación permite asimismo entender que la misma relación de dominación puede observarse, bajo formas diferentes, en las condiciones femeninas más distintas, desde la entrega de las mujeres de la gran burguesía financiera a su hogar o a sus obras benéficas, hasta la entrega ancillar y «mercenaria» de las empleadas de hogar, pasando, cuando nos referimos a la pequeña burguesía, por la ocupación de un empleo asalariado complementario del que tiene el marido, y compatible con él, y casi siempre ejercido de forma reducida. La estructura de la dominación masculina es el principio último de estas innumerables relaciones de dominación/sumisión singulares, que, diferentes formalmente de acuerdo con la posición en el espacio social de los agentes implicados -a veces inmensos y

visibles, otras microscópicos y casi invisibles, pero homologados y unidos gracias a eso, por un aire de familia-, separan y unen, en cada uno de los universos sociales, a hombres y mujeres, manteniendo de ese modo entre unos y otras la «línea de demarcación mágica» que mencionaba Virginia Woolf.

POST-SCRIPTUM SOBRE LA DOMINACIÓN Y EL AMOR

Detenerse en este punto sería abandonarse al «placer de la decepción» que evocaba Virginia Woolf (y que forma parte sin duda de las satisfacciones a veces subrepticias perseguidas por la sociología), y mantener alejado de la investigación todo el universo encantado de las relaciones amorosas. [169] Tentación tanto más fuerte en la medida en que a veces no es fácil hablar del amor en la lengua del análisis y, más exactamente, escapar a la alternativa del lirismo y del cinismo, del cuento fabuloso *y* de la fábula o del *fabliau,* sin exponerse a caer en la «comicidad pedante». ¿El amor es una excepción, la única, pero de primera magnitud, a la ley de la dominación masculina, una suspensión de la violencia simbólica, o la forma suprema, por ser la más sutil, la más invisible, de esa violencia? Cuando adopta la forma del amor del destino, *amor fati,* en alguna de sus variantes -trátese, por ejemplo, de la adhesión a lo inevitable que conducía a tantas mujeres, por lo menos en la Cabilia antigua o en el Béarn de antaño, *y* sin duda mucho más allá (tal como lo demuestran las estadísticas de la homogamia), a encontrar amable y a amar al que el destino social les atribuía-, el amor es dominación aceptada, desconocida como tal y prácticamente reconocida, en la pasión, feliz o desdichada. ¿Y qué decir de la inversión psíquica, impuesta por la necesidad y la costumbre, en las condiciones de existencia más odiosas o en las profesiones más peligrosas?

Pero allí está la nariz de Cleopatra para recordar, con toda la mitología del poder maléfico, terrorífico y fascinante, de la mujer de todas las mitologías -Eva tentadora, embaucadora Onfalia, Circe hechicera o bruja pródiga en sortilegios-, que el poder misterioso del amor también puede

ejercerse sobre los hombres. Las fuerzas que se sospecha que actúan en la oscuridad y el secreto de las relaciones íntimas («encima de la almohada») y que retienen a los hombres por la magia de las ataduras de la pasión puede hacer olvidar las obligaciones derivadas de su dignidad social, que determinan una inversión de la relación de dominación que, ruptura fatal del orden corriente, normal y natural, está condenado como un folio *contra natura,* idóneo para reforzar la cultura androcéntrica.

Esto significa permanecer en la perspectiva de la lucha, o de la guerra. Y excluir incluso la posibilidad de la suspensión de la fuerza y de las relaciones de fuerza que parece constitutiva de la experiencia del amor o de la amistad. Ahora bien, en esta especie de tregua milagrosa en la que la dominación parece dominada o, mejor aún, anulada, y apaciguada la violencia viril (como se ha establecido muchas veces, las mujeres civilizan al despojar las relaciones sociales de su grosería y brutalidad), se ha terminado la visión masculina, siempre cinegética o guerrera, de las relaciones entre los sexos; terminadas también las estrategias de dominación que tienden a vincular, a encadenar, a someter, a rebajar o a sujetar suscitando unas inquietudes, unas incertidumbres, unas expectativas, unas frustraciones, unas heridas, unas humillaciones, con lo que se reintroduce de ese modo la asimetría de un intercambio desigual.

Pero, como dice muy bien Sasha Weitman, el corte con el orden habitual no se realizó de golpe y de una sola vez para siempre. Se debió a un trabajo ininterrumpido, incesantemente recomenzado, que puede ser arrancado de las aguas gélidas del cálculo, de la violencia y del interés, «la isla encantada» del amor, ese mundo cerrado y perfectamente autárquico que es el espacio de una serie continuada de milagros: el de la no-violencia, que hace posible la instauración de relaciones *basadas* en la plena *reciprocidad* y que autoriza el abandono y la entrega de uno

mismo; el del reconocimiento mutuo, que permite, como dice Sartre, sentirse «justificado por existir», asumido, incluso en sus particularidades más contingentes o más negativas, en y por una especie de totalismo arbitrario de la arbitrariedad de un encuentro («porque era él, porque era yo»); el del *desinterés,* que permite unas relaciones desinstrumentalizadas, basadas en la felicidad de dar felicidad, [170] de encontrar en el deslumbramiento del otro, especialmente en el deslumbramiento que suscita, razones inagotables para maravillarse. Características todas ellas llevadas a su fuerza mayor, de *la economía de los intercambios simbólicos,* cuya forma suprema es el don de uno mismo, y del propio cuerpo, objeto sagrado, excluido de la circulación mercantil, y que, debido a que suponen y producen unas relaciones duraderas y no instrumentales, se oponen diametralmente, como ha demostrado David Schneider, a los intercambios del mercado laboral, transacciones temporales, y estrictamente instrumental entre unos agentes no específicos, es decir, indiferentes e intercambiables, de los que el amor venal o mercenario, auténtica contradicción conceptual, representa el límite universalmente reconocido como sacrílego. [171]

El «amor puro», ese arte por el arte del amor, es una invención histórica relativamente reciente, como el arte por el arte, amor puro del arte con el que está relacionado, histórica y estructuralmente. [172] Es indudable que sólo aparece rara vez en su forma más acabada y, límite casi nunca alcanzado -se habla entonces de «amor loco»-, es intrínsecamente frágil, porque siempre está asociado con unas exigencias excesivas, unas «locuras» (¿no será porque se invierte tanto en él que el «matrimonio por amor» aparece tan expuesto al divorcio?) e incesantemente amenazado por la crisis que suscita el retorno del cálculo egoísta o el simple efecto de la rutina. Pero es lo bastante común, pese a todo, especialmente entre las mujeres, como para ser instituido en

norma, o en ideal práctico, digno de ser perseguido por sí mismo y por las experiencias excepcionales que procura. El aura de misterio de que está rodeado, especialmente por la tradición literaria, puede entenderse *fácilmente desde un punto de vista estrictamente antropológico:* basado en la suspensión de la lucha por el poder simbólico que suscitan la búsqueda del reconocimiento y la tentación correlativa de dominar, el reconocimiento mutuo por el que cada cual se reconoce a sí mismo como tal, puede llevar, en su absoluta reflexividad, más allá de la alternativa del egoísmo y del altruismo, e incluso de la distinción del sujeto y del objeto, hasta el estado de fusión y de comunión, a menudo evocado en unas metáforas próximas a las de la mística, en la que dos seres pueden «entregarse uno en el otro» sin perderse. Alejándose de la inestabilidad y de la inseguridad características de la dialéctica de la felicidad que, aunque basada en una postulación de igualdad, está expuesta siempre a la aceleración dominadora de la supervaloración, el sujeto amoroso no puede conseguir el reconocimiento amoroso de otro sujeto, sino que abdica, como él mismo, de la intención de dominar. Entrega libremente su libertad a un dueño que le entrega también la suya propia, coincidiendo con él en un acto de libre alienación indefinidamente afirmado (a través de la repetición sin redundancia del «te quiero»). Se siente como un creador casi divino que crea, *ex nihilo,* la persona amada a través del poder que ésta le concede (especialmente el poder de *dominación,* manifestado en todos los hombres únicos *y* conocidos exclusivamente por ellos que se dan mutuamente los enamorados y que, al igual que en un ritual iniciático, marcan un nuevo nacimiento, un primer comienzo absoluto, un cambio de estatuto ontológico); pero un creador que, a cambio y simultáneamente, se vive a sí mismo, a diferencia de un Pigmalión egocéntrico y dominador, como la criatura de su criatura.

Desconocimiento mutuo, intercambios de justificaciones de existir y de razones de ser, testimonios mutuos de *confianza,* signos todos ellos de la reciprocidad perfecta que confiere al círculo en el que se encierra la díada amorosa, unidad social elemental, indisociable y dotada de una poderosa autarquía simbólica, el poder de rivalizar victoriosamente con todas las consagraciones que se piden habitualmente a las instituciones y a los ritos de la Sociedad, ese sustituto mundano de Dios. [173]

CONCLUSIÓN

La divulgación del análisis científico de una forma de dominación tiene necesariamente unos efectos sociales pero que pueden ser de sentidos opuestos. Puede reforzar simbólicamente la dominación cuando sus verificaciones parecen recuperar o retocar el discurso dominante (cuyos veredictos negativos adoptan a menudo las apariencias de un mero registro verificador), o bien contribuir a neutralizarlo, un poco a la manera de la divulgación de un secreto de Estado, al favorecer la reacción de las víctimas. Está expuesta, por tanto, a todo tipo de malentendidos, más fáciles de prever que de disipar de antemano.

Ante unas condiciones de recepción tan difíciles, el analista podría sentir la tentación de invocar simplemente su buena fe si no supiera que, en materias tan sensibles, la buena fe no basta; tampoco, por otra parte, la convicción militante que inspira tantos textos dedicados a la condición femenina (y que está en el principio del interés por unos objetos hasta entonces ignorados u olvidados). No sabríamos, en efecto, sobrevalorar los peligros a los que se expone cualquier proyecto científico que se deja imponer su objeto por unas consideraciones extremas, por nobles y generosas que sean. Las «buenas causas» no pueden servir de justificación epistemológica y dispensar del análisis reflexivo que obliga a veces a descubrir que el bienestar de los «buenos sentimientos» no excluye necesariamente el interés por los beneficios asociados a los «buenos combates» (lo que no significa del todo que, como se me ha hecho decir a veces, «todo proyecto militante es a-científico»).

Si bien no se trata de excluir de la ciencia, en nombre de no sé que *Werfreiheit* («abstención -de juicio-de valor») utópico, la motivación individual o colectiva que suscita la

existencia de una movilización política e intelectual, eso no impide que el mejor de los movimientos políticos esté obligado a hacer mala ciencia y, al final, mala política si no consigue convertir sus disposiciones subversivas en inspiración crítica, y en primer lugar de sí mismo.

No cabe duda de que es totalmente comprensible que, para no *ratificar* lo real bajo la apariencia de registrarlo científicamente, es posible sentirse empujado a no señalar los efectos negativos mas visibles de la dominación y de la explotación: bien porque en una pretensión de rehabilitación o por miedo a dar armas al racismo, que, precisamente, inscribe las diferencias culturales en la naturaleza de los dominados y que se permite «censurar a las víctimas» al poner entre paréntesis las condiciones de existencia de las que son producto, se toma el partido, de modo más o menos consciente, de hablar de «cultura popular», o, a propósito de los negros de Estados Unidos, de «cultura de la pobreza»; bien porque, como algunas feministas actuales, se prefiere «rehuir el análisis de la sumisión, por miedo a admitir que la participación de las mujeres en la relación de dominación equivalga a transferir de los hombres a las mujeres el peso de la responsabilidad». [174] En realidad, contra la tentación, aparentemente generosa, a la que han sacrificado tantas cosas los movimientos subversivos, de ofrecer una representación idealizada de los oprimidos y de los estigmatizados en nombre de la simpatía, de la solidaridad y de la indagación moral y de no señalar los propios efectos de la dominación, especialmente los más negativos, hay que asumir el riesgo de parecer que se justifica el orden establecido desvelando las propiedades por las cuales los dominados (mujeres, obreros, etc.), tal como la dominación los ha hecho, pueden contribuir a su propia dominación. [175] Las apariencias -¿hace falta recordarlo de nuevo?- están siempre a favor de la apariencia y la empresa de develamiento se expone a suscitar tanto las condenas

indignadas del conservadurismo como las denuncias farisaicas del revolucionarismo. Especialmente lúcida, y con motivo, sobre los probables efectos de la lucidez, Catharine MacKinnon deplora de ese modo que, cuando se esfuerza en describir la verdad de las relaciones entre los sexos, se le acusa inmediatamente de ser «condescendiente con las mujeres» *(condescending to women),* cuando no hace más que decir que «las mujeres son objeto de condescendencia» *(women are condescended to).* [176] Acusación aún más probable cuando se trata de un hombre, que evidentemente no puede oponer nada a las que se permiten la autoridad absoluta que constituye la «experiencia» de la feminidad para condenar sin apelación cualquier intento de pensar el objeto al que aseguran de ese modo un fácil monopolio. [177]

Una vez dicho eso, la suspicacia preventiva que pesa a menudo sobre los textos masculinos a propósito de la diferencia entre los sexos no carece por completo de fundamento. Y no sólo porque el analista, que está atrapado en lo que cree comprender, puede dar, obedeciendo sin saberlo a unas intenciones justificadoras, los presupuestos que él mismo ha puesto en marcha para unas revelaciones sobre los presupuestos de los agentes, sino que sobre todo porque al relacionarse con una institución que está inscrita desde hace miles de años en la objetividad de las estructuras sociales y en la subjetividad de las estructuras cognitivas, y al no tener, por tanto, para pensar la oposición entre lo masculino y lo femenino, únicamente una mente estructurada de acuerdo con esa oposición se expone a utilizar como instrumentos de conocimiento de los esquemas de percepción y de pensamiento que él debería tratar como unos objetos de conocimiento. Y el analista más sabio (un Kant o un Sartre, un Freud o incluso un Lacan…) corre por tanto el peligro de extraer, sin saberlo, de un inconsciente impensado, los instrumentos de pensamiento que utiliza para intentar pensar el inconsciente.

Si, por tanto, me he aventurado, después de muchos titubeos y con el mayor de los temores, por un terreno extremadamente difícil y casi enteramente monopolizado ahora por las mujeres, es por la sensación de que la relación de exterioridad en la simpatía en la que yo estaba situado podía permitirme producir, apoyándome en las adquisiciones del inmenso trabajo estimulado por el movimiento feminista, así como en los resultados de mi propia investigación a propósito de las causas y de los efectos sociales de la dominación simbólica, un análisis capaz de orientar de otra manera y la investigación sobre la condición femenina o, de manera más *relacional,* sobre las relaciones entre los sexos, y la acción destinada a transformarlos. Me parece, en efecto, que, si bien la unidad doméstica es uno de los lugares en los que la dominación masculina se manifiesta de manera más indiscutible y más visible (y no sólo a través del recurso a la violencia física), el principio de la perpetuación de las relaciones de fuerza materiales y simbólicas que allí se ejercen se sitúa en lo esencial fuera de esta unidad, en unas instancias como la Iglesia, la Escuela o el Estado y en sus acciones propiamente políticas, manifiestas u ocultas, oficiales u oficiosas (basta, para convencerse de ello, con observar en la actualidad inmediata las reacciones y las resistencias al proyecto de contrato de unión social).

Eso significa que si el movimiento feminista ha contribuido notablemente a una considerable ampliación del área de lo político o de lo politizable, haciendo entrar en la esfera de lo políticamente discutible o contestable unos objetos y unas preocupaciones descartados o ignorados por la tradición política porque parecen corresponder a la esfera de lo privado, no debe por ello dejarse arrastrar a excluir, so pretexto de que pertenecen en la lógica más tradicional de la política, las luchas a propósito de instancias que, por su acción negativa, y en buena parte invisible -porque están adecuadas a las estructuras de los inconscientes masculinos

y también femeninos-, contribuyen de manera muy considerable a la perpetuación de las relaciones sociales de dominación entre los sexos. Pero tampoco debe dejarse encerrar en unas formas de lucha política con la patente feminista, como la reivindicación de la paridad entre los hombres y las mujeres en las instancias políticas. Si bien tienen el mérito de recordar que el universalismo de principio que exhibe el derecho constitucional no es tan universal como parece -especialmente porque sólo reconoce a los individuos abstractos y desprovistos de cualidades sociales-, esas luchas corren el peligro de incrementar los efectos de una forma distinta de universalismo ficticio, al favorecer la prioridad de las mujeres salidas de las mismas regiones del espacio social que los hombres que ocupan actualmente las posiciones dominantes.

Sólo una acción política que tome realmente en consideración todos los efectos de dominación que se ejercen a través de la complicidad objetiva entre las estructuras asimiladas (tanto en el caso de las mujeres como en el de los hombres) y las estructuras de las grandes instituciones en las que se realiza y se reproduce no sólo el orden masculino, sino también todo el orden social (comenzando por el Estado, estructurado alrededor de la oposición entre su «mano derecha», masculina, y su «mano izquierda», femenina, y la Escuela, responsable de la reproducción efectiva de todos los principios de visión y de división fundamentales, y organizada a su vez alrededor de oposiciones homologas) podrá, sin duda a largo plazo, y amparándose en las contradicciones inherentes a los diferentes mecanismos o instituciones implicados, contribuir a la extinción progresiva de la dominación masculina.

APÉNDICE: ALGUNAS CUESTIONES SOBRE EL MOVIMIENTO DE GAYS Y LESBIANAS

El movimiento de gays y lesbianas plantea, tanto tácitamente, con su existencia y sus acciones simbólicas, como explícitamente, mediante los discursos y las teorías que produce u origina, cuestiones que están entre las más importantes de las ciencias sociales, y que, para algunas personas, son completamente nuevas. [178] Ese movimiento de revuelta contra una forma especial de violencia simbólica, además de crear unos nuevos objetos de análisis, pone en cuestión de manera muy profunda el orden simbólico vigente y plantea de manera completamente radical la cuestión de los fundamentos de dicho orden y de las condiciones de una completa movilización para lograr subvertirlo.

La forma especial de dominación simbólica que sufren los homosexuales, afectados por un estigma que, a diferencia del color de la piel o de la feminidad, puede estar oculto (o exhibido), se impone a través de los actos colectivos de categorización que hacen que existan unas diferencias significativas, negativamente marcadas, y a partir de ahí unos grupos, unas categorías sociales estigmatizadas. Al igual que en determinadas formas de racismo, adopta en este caso la forma de una negación de la existencia pública y visible. La opresión entendida como «invisibilización» se traduce en un rechazo de la existencia legítima y pública, es decir, conocida y reconocida, especialmente por el derecho, y en una estigmatización que sólo aparece tan claramente cuando el movimiento reivindica la visibilidad. Entonces se le recomienda explícitamente la «discreción» o el disimulo que

habitualmente se ve obligado a imponerse.

Hablar de dominación o de violencia simbólica equivale a decir que, si no se produce una revuelta subversiva que conduzca a la inversión de las categorías de percepción y de apreciación, el dominio tiende a adoptar sobre sí mismo el punto de vista de dominador. A través especialmente del *efecto de destino* que produce la categorización estigmatizante y en especial el insulto, real o potencial, puede verse así conducido a aplicarse y a aceptar, coaccionado y forzado, las categorías de percepción rectas *(straight,* en oposición a *crooked,* torcido, como en la visión mediterránea), y a vivir en la ignominia la experiencia sexual que, desde el punto de vista de las categorías dominantes, le define, oscilando entre el temor de ser descubierto, desenmascarado, y el deseo de ser reconocido por los otros homosexuales.

La particularidad de esta relación de dominación simbólica es que no va unida a los signos sexuales visibles sino a la práctica sexual. La definición dominante de la forma legítima de esa práctica como relación de dominación del principio masculino (activo, penetrante) sobre el principio femenino (pasivo, penetrado) implica el tabú de la feminización sacrílega de lo masculino, es decir, del principio dominante que se inscribe en la relación homosexual. Comprobación de la universalidad del reconocimiento concedido a la mitología androcéntrica, los propios homosexuales, aunque sean, junto con las mujeres, sus primeras víctimas, se aplican muchas veces a sí mismos los principios dominantes. Al igual que las lesbianas, se reproducen muchas veces en las parejas que constituyen una división de los roles masculinos y femeninos poco idónea para aproximarles a las feministas (siempre dispuestas a sospechar su complicidad con el sexo masculino al que pertenecen, aunque les oprima), y llevan a veces al extremo la afirmación de la virilidad en su forma más común, sin duda

como reacción contra el estilo «afeminado», anteriormente dominante.

Inscritas simultáneamente en la objetividad, bajo la forma de divisiones instituidas, y en los cuerpos, bajo la forma de una relación de dominación somatizada (que se traiciona en la vergüenza), las oposiciones paralelas que son constitutivas de esta mitología estructuran la percepción del propio cuerpo y de los usos, sexuales especialmente, que se hacen de él, es decir, a la vez la división sexual del trabajo y la división del trabajo sexual. Y puede que esto sea así porque recuerda de manera especialmente aguda el vínculo que une la sexualidad con el poder, y por tanto con la política (al evocar, por ejemplo, el carácter monstruoso, por ser doblemente «contra natura», que reviste, en numerosas sociedades, la homosexualidad pasiva con un dominado), vínculo que el análisis de la homosexualidad puede reconducir hacia una *política* (o una *utopía) de la sexualidad* que tiende a diferenciar radicalmente la relación sexual de una relación de poder.

Pero, a falta de querer o de poder atribuirse como objetivo una subversión radical de las estructuras sociales y de las estructuras cognitivas que deberían movilizar todas las víctimas de una discriminación de base sexual (y, en general, todos los estigmatizados), se condena a encerrarse en una de las antinomias más trágicas de la dominación simbólica: ¿cómo rebelarse contra una categorización socialmente impuesta si no es organizándose en una categoría construida de acuerdo con dicha categorización, y haciendo existir de ese modo las clasificaciones y restricciones a las que pretende resistirse (en lugar de, por ejemplo, combatir a favor de un nuevo orden sexual en el que la distinción entre los diferentes estatutos sexuales fuese indiferente)? El movimiento que ha contribuido a recordar que, al igual que la familia, la región, la nación o cualquier otra entidad colectiva, el estatuto de gay o de lesbiana no es más que una

construcción social basada en la creencia, ¿puede contentarse con la revolución simbólica capaz de hacer visible, conocida y reconocida, esta construcción, de conferirle la existencia plena y entera de *una categoría realizada* al invenir el signo del estigma para convertirlo en emblema, a la manera *de gay pride* como manifestación pública, puntual y extraordinaria de la existencia colectiva del grupo invisible? Y más teniendo en cuenta que, al hacer aparecer el estatuto de «gay» y de «lesbiana» como una construcción social, una función colectiva del orden «heteronormativo», *que, por otra parte, se ha construido parcialmente contra la homosexualidad*, y al recordar la diversidad extrema de todos los miembros de esa categoría construida, el movimiento tiende (ésta es otra antinomia) a disolver en cierto modo sus propias bases sociales, las mismas que debe construir para existir como fuerza social capaz de derribar el orden simbólico dominante y para dar fuerza a la reivindicación que lleva consigo.

¿Y debe llegar hasta el final de su acción reivindicativa (y de su contradicción) pidiendo al Estado que confiera al grupo estigmatizado el reconocimiento duradero y regular de un estatuto público y publicado, mediante un acto solemne de estado civil? Es cierto, en efecto, que la acción de subversión simbólica, si quiere ser realista, no puede limitarse a unas rupturas simbólicas, ni siquiera si, como algunas provocaciones estetizantes, son eficaces para dejar en suspenso las evidencias. Para cambiar de modo duradero las representaciones, tiene que operar e imponer una transformación duradera de las categorías incorporadas (unos esquemas de pensamiento) que, a través de la educación, confieren el estatuto de realidad evidente, necesaria, indiscutible y natural, dentro de los límites de su ámbito de validez, a las categorías sociales que producen, Tiene que pedir al derecho (que, como la misma palabra dice, está vinculado con lo *straight…)* un reconocimiento de la

particularidad que implica su anulación. En efecto, todo ocurre como si los homosexuales que han tenido que luchar para pasar de la invisibilidad a la visibilidad, para dejar de ser excluidos e invisibles, tendieran a volver a ser invisibles y de algún modo neutros y neutralizados por la sumisión a la forma dominante. [179] Y basta con pensar en todas las contradicciones que implica el concepto de «sostén de la familia» cuando se aplica a uno de los miembros de una pareja homosexual para entender que el realismo que lleva a ver en el contrato de unión civil el precio a pagar para «entrar en el orden» y conseguir el derecho a la *visibilidad invisible* del buen soldado, del buen ciudadano o del buen cónyuge, y, con ello, a una parte mínima de los derechos normalmente reconocidos a cualquier miembro con pleno derecho a la comunidad (como los derechos de sucesión), apenas justifique para muchos homosexuales las concesiones al orden simbólico que implica un contrato semejante, como el postulado del estatuto dependiente de uno de los miembros de la pareja. (Llama la atención que, como para minimizar la inconsecuencia que resulta del mantenimiento de la diferencia, por no decir de la jerarquía, en el interior de parejas salidas de la transgresión escandalosa de la frontera sagrada entre lo masculino y lo femenino, las asociaciones de homosexuales de los países nórdicos que han conseguido el reconocimiento de la unión civil de los homosexuales -masculinos y femeninos-hayan elegido, como lo hace notar Anninck Prieur, [180] situar en primer término las parejas de casi-gemelos que no presentan ninguno de los signos adecuados para recordar esta división, y la oposición activo/pasivo que la sostiene.)

¿Es posible convertir la antinomia en alternativa susceptible de ser dominada por una elección racional? La fuerza de la ortodoxia, es decir, la *doxa* derecha y de derechas que impone cualquier especie de dominación simbólica (blanca, masculina, burguesa), es que constituye

las particularidades derivadas de la discriminación histórica en disposiciones asimiladas revestidas de todos los signos de lo natural; esas disposiciones, casi siempre tan profundamente ajustadas a las coacciones objetivas de las que son el producto que implican una forma de aceptación tácita de dichas presiones (con, por ejemplo, la «guetización» como «amor del gueto»), están condenadas a aparecer o bien, cuando están conectadas con los dominadores, como unos atributos sin marcar, neutros, e invisibles, poco señalados, «naturales» (la «distinción natural»), o bien, cuando están relacionados con los dominados, como unas «diferencias», o sea como unas marcas negativas, unas carencias, por no decir unos estigmas, que piden justificación. Así pues, proporciona una base objetiva, y una eficacia temible, a todas las estrategias de la hipocresía universalista que, invirtiendo las responsabilidades, denuncia como ruptura particularista o «comunitarista» del contrato universalista cualquier reivindicación del acceso de los dominados al derecho y al destino común. En efecto, y de modo paradójico, cuando se movilizan para reivindicar los derechos universales que les son, de hecho, negados, es cuando se llama al orden de lo universal a los miembros de las minorías simbólicas; jamás se condenará tan violentamente el particularismo y el «comunitarismo» del movimiento gay y lesbiano como en el momento en que, especialmente respecto al contrato de unión social, dicho movimiento pide que la ley común se aplique a los gays y a las lesbianas (que son doblemente dominadas, incluso en el seno de un movimiento que abarca un 90% de gays y un 10% de lesbianas y está marcado por una fuerte tradición masculina).

Así pues, ¿cómo contrarrestar el universalismo hipócrita sin universalizar un particularismo? ¿Cómo, en términos más realistas, es decir, más políticos, evitar que las conquistas del movimiento no acaben en una forma de guetización? Como

está basado en una particularidad del comportamiento que no implica y no provoca necesariamente unas desventajas económicas y sociales, el movimiento gay y lesbiano agrupa unos individuos que, aunque estigmatizados, son relativamente privilegiados, especialmente desde el punto de vista del capital cultural, que constituye una baza considerable en las luchas simbólicas. Ahora bien, el objetivo de cualquier movimiento de subversión simbólica consiste en realizar un trabajo de construcción *y* de construcción simbólica que tienda a imponer nuevas categorías de percepción y de apreciación, para construir un grupo o, más radicalmente, destruir el principio de división que produce tanto los grupos estigmatizadores como los grupos estigmatizados. Los homosexuales están especialmente pertrechados para realizar ese trabajo y pueden poner al servicio del universalismo, especialmente en las luchas subversivas, las ventajas vinculadas al particularismo.

Una vez dicho esto, una última dificultad, el movimiento que tiene la particularidad, al igual que el movimiento feminista, de congregar unos agentes dotados de un fuerte capital cultural, está destinado a encontrar, bajo una forma especialmente aguda, el problema de la delegación de un portavoz, capaz de dar forma al grupo, encarnándolo y expresándolo, y, al igual que determinados movimientos de extrema izquierda, tiende a atomizarse en sectas comprometidas en unas luchas por el monopolio de la expresión pública del grupo. Hasta tal punto que podemos preguntarnos si la única manera, para un movimiento semejante, de escapar a una guetización y a un sectarismo que se refuerzan mutuamente no será poner las capacidades específicas que debe a la combinación relativamente improbable de una fuerte disposición subversiva, unida a un estatuto estigmatizado, y de un fuerte capital cultural al servicio del movimiento social en su conjunto; o, para sacrificar un instante al utopismo, situarse a la vanguardia,

por lo menos en el plano del trabajo teórico y de la acción simbólica (del que algunos grupos homosexuales se han apoderado), unos movimientos políticos y científicos subversivos, que ponen de ese modo al servicio de lo universal las ventajas concretas que distinguen ai homosexual de los otros grupos estigmatizados.

ÍNDICE Y NOTAS

Prólogo a la edición alemana

Preámbulo

1. UNA IMAGEN AUMENTADA

La construcción social de los cuerpos

La asimilación de la dominación

La violencia simbólica

Las mujeres en la economía de los bienes simbólicos

Virilidad y violencia

2. LA ANAMNESIA DE LAS CONSTANTES OCULTAS

La masculinidad como nobleza

El ser femenino como ser percibido

La visión femenina de la visión masculina

3. PERMANENCIAS Y CAMBIOS

El trabajo histórico de deshistoricización

Los factores de cambio

Economía de los bienes simbólicos y estrategias

de reproducción

La fuerza de la estructura

Post-scriptum sobre la dominación y el amor

Conclusión

Apéndice: Algunas cuestiones sobre el movimiento de gays y lesbianas

[1] No sabiendo si los agradecimientos nominales serían beneficiosos o nefastos para las personas a las que me gustaría dirigirme, me contentaré con expresar mi profunda gratitud hacia aquellos y sobre todo aquellas que me han aportado testimonios, documentos, referencias científicas, ideas, y mi esperanza de que este trabajo sea digno, particularmente en sus efectos, de la confianza *y* de las expectativas que en él se han puesto.

[2] V. Woolf, *Three Guineas,* en *A Room of One's Own and Three Guineas,* Penguin Books, Londres-Nueva York, pp. 230-231.

[3] Aunque sólo fuera para demostrar que mis consideraciones actuales no son el fruto de una conversión reciente, remito a las páginas de un libro ya antiguo en el que insistía en el hecho de que, cuando se aplica a la división sexual del mundo, la etnología puede «convertirse en una forma especialmente poderosa de socioanálisis» (P. Bourdieu, *Le Sens pratique.* París, Éditions de Minuit, 1980, pp. 246-247). (*El sentido práctico,* Taurus, Madrid, 1999.)

[4] No es excepcional, por consiguiente, que los psicólogos se reapropien de la visión común de los sexos como conjuntos radicalmente separados, sin intersecciones, y desconozcan el grado de recurrencia entre las distribuciones de los actos masculinos y femeninos y las diferencias (de magnitud) entre las diferencias verificadas en cada uno de

los ámbitos correspondientes (desde la anatomía sexual hasta la inteligencia). O, cosa más grave, se dejen guiar en numerosas ocasiones para la construcción y la descripción de su objeto por los principios de visión y de división inscritos en la lengua común, sea porque se esfuerzan en medir unas diferencias codificadas en la lengua -como el hecho de que los hombres son más «agresivos» y las mujeres más «asustadizas»-, sea porque utilicen unos términos vulgares, y por tanto cargados de valoraciones, para describir esas diferencias. Cf. por ejemplo, entre otros, J. *A,* Sherman, *Sex-Related Cognitive Differences: An Essay en Theory and Evidente,* Springfield (Illinois), Thomas, 1978; M. B. Parlee, «Psicology: review essay». *Signs: Journal of Women in Culture and Society,* I, 1975, pp. 119-138, a propósito especialmente del balance de las diferencias mentales y de comportamientos entre los sexos establecido por J. E. Garai y A, Scheinfeld en 1968; M.B. Parlee, «The Premenstrual Syndrome», *Psychological Bulletin,* 80, 1973, pp. 454-465.

[5] Es indudable que no habría podido retomar en *Al Faro* de Virginia Woolf el análisis de la mirada masculina que contiene (y que representaré a continuación) si no lo hubiera releído con una mirada conocedora de la visión de la Cabilia. (V. Woolf, *Al faro [To the Lightbouse],* trad. José Luis López Muñoz, Alianza Editorial, Madrid, 1993.)

[6] . Cf. J. Peristiany (ed.), *Honour and Shame: the Vauúes of Mediterranean Society,* Chicago, University of Chicago Press, 1974, y también J. Pitt-Rivers, *Mediterranean Countrymen. Essay in the Social Anthropology of the Mediterranean,* París-La Haya, Mouton, 1963.

[7] A. Van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain,* París, Picard, 3 vol., 1937-1958.

[8] Cf. P. Bourdieu, «Lecture, lecteurs, lettrés,

littérature», en *Choses dites,* París, Éditions de Minuit, 1987, pp. 132-143.

[9] Para un cuadro detallado de la distribución de las actividades entre los sexos, cf. P. Bourdieu, *Le Sens pratique, op. cit.,* p. 358.

[10] Se observa a menudo que, tanto en la percepción social como en la lengua, el sexo masculino aparece como no marcado, neutro, por decirlo de algún modo, en relación al femenino, que está explícitamente caracterizado. Dominique Merllié ha podido comprobarlo en el caso de la identificación del «sexo» de la escritura, donde los rasgos femeninos son los únicos percibidos como presentes o ausentes (cf. D. Merllié, «Le sexe de l'écriture. Note sur la perception sociale de la féminité», *Actes de la recherche en sciences sociales,* 83, junio de 1990, pp. 40-51).

[11] Es digno de atención, por ejemplo, que apenas se encuentren mitos justificadores de la jerarquía sexual (salvo quizás el mito del nacimiento de la cebada [cf. P. Bourdieu, *Le Sens pratique, op. cit,* p.128] *y* el mito que tiende a racionalizar la posición «normal» del hombre y de la mujer en el acto sexual, que refiero más adelante).

[12] Convendría recordar aquí todo el análisis del sistema mítico-ritual (por ejemplo, sobre la estructura del espacio interior de la casa: cf. P. Bourdieu, *Le Sens pratique, op. cit,* pp. 441-461; sobre la organización de la jornada: pp. 415-421; sobre la organización del año agrario: pp., 361-409). Viéndome obligado a recordar aquí sólo el mínimo estrictamente necesario para la construcción del modelo, tengo que invitar al lector deseoso de dar toda su fuerza al «analizador» etnográfico a leer atentamente *Le Sens pratique* o, por lo menos, el esquema sinóptico reproducido en la página siguiente [**].

[13] La tradición europea asocia el valor físico o moral con la virilidad («tenerlos…», etc.) y, al igual que la tradición bereber, establece explícitamente un vínculo entre el volumen de la nariz *(nif),* símbolo del pundonor, y el supuesto tamaño del falo.

[14] Sobre los alimentos que hinchan, como los *ufthyen,* y que hacen hinchar, cf. P, Bourdieu, *Le Sens pratique, op. cit.,* pp. 412-415, y sobre la función de los actos o de los objetos míticamente ambiguos, sobredeterminados o evanescentes, p. 426 y ss.

[15] El término más evocador es el *ambul,* literalmente vejiga, salchichón, pero también falo (cf. T. Yacine-Titouh: «Anthropologie de la peur, L'exemple des rapports hommes-femmes, Algérie», en T. Yacine-Titouh [ed.], *Amour, phantasmes et sociétés en Afrique du Nord et au Sahara,* París, L'Harmattan, 1992, pp. 3-27; y «La féminité ou la represéntation de la peur dans l'imaginaire social kabyle», *Cahiers de littérature orale,* 34, INALCO, 1993, pp. 19-43).

[16] Sobre los esquemas lleno/vacío y sobre la acción de llenar, cf. P. Bourdieu, *Le Sens pratique, op. cit.,* pp. 452-453. y también la p. 397 (a propósito de la serpiente).

[17] Las mujeres consideran que su sexo sólo es hermoso cuando está oculto («la piedra soldada»), recogido *(yejmaâ)* o colocado bajo la protección del *serr,* el encanto (a diferencia del sexo masculino, que no tiene *serr,* porque es imposible ocultarlo). Una de las palabras que lo designan, *takhna,* es utilizada, al igual que nuestro «coño», como interjección *(A takhna!),* para expresar la estupidez (una «cara de *takhna»* es una cara informe, inexpresiva, sin el modelo que proporciona una buena *nariz).* Otra de las palabras bereberes que designan la vagina, y por otra parte una de las más peyorativas, *achermid,* significa también

vicioso.

[18] Es evidente que todas estas palabras están afectadas por el tabú, así como algunos términos aparentemente anodinos como *duzan,* los negocios, los instrumentos, *iaqlul* la vajilla, *lah'wai,* los ingredientes, o *azaâkuk,* el pene, que les sirven muchas veces de sucedáneos eufemísticos. En el caso de las mujeres de la Cabilia, al igual que en nuestra propia tradición, los órganos sexuales masculinos son asimilados, por lo menos en las designaciones eufemísticas, a unos *enseres,* unos *instrumentos* («artefacto», «chisme», etc.), cosa que tal vez convenga relacionar con el hecho de que, incluso actualmente, la manipulación de los objetos técnicos sea sistemáticamente atribuida a los hombres.

[19] Cf. T. Yacine-Titouh, «Anthropologie de la peur», *loc. cit.*

[20] M.-C. Pouchelle, *Corps et Chirurgie a l'apogée du Moyen Age,* París, Flammarion, 1983.

[21] Cf. T. W. Laqueur, «Orgasm, Generation and the Politics of Reproductive Biology», en C. Gallagherand, T. W. Laqueur (eds.), *The Making of the Modem Body: Sexuality and Society in the Nineteenth Century,* Berkeley, University of California Press, 1987.

[22] Y Knibiehler, «Les médecins et la "nature fémenine" au temps du Code civil», *Annales,* 31 (4), 1976, pp. 824-845.

[23] T. W. Laqueur, «Amor Veneris, vel Dulcedo Appeletur», en M. Feher, con R. Naddaf y N. Tazi (eds.), *Zone,* Part III, Nueva York Zone 1989.

[24] Entre los innumerables estudios que demuestran la contribución de la historia natural y de los naturalistas a la

naturalización de las diferencias sexuales (y raciales, tienen la misma lógica), podemos citar el de Londa Schiebinger *(Nature's Body,* Boston, Beacon Press, 1993) que muestra cómo los naturalistas «atribuían a las hembras de los animales el pudor *(modesty)* que esperaban encontrar en sus esposas e hijas» (p. 78); al igual que, al término de su investigación del mito, deciden que«sólo las mujeres están providencialmente dotadas *(are blessed with)* de un himen», «guardián de su castidad», «vestíbulo de su santuario» (pp. 93-94), *y* que la barba, a menudo asociada al honor masculino, diferencia a los hombres de las mujeres, menos nobles (p. 115), y de las demás «razas».

[25] CF. por ejemplo N. M. Henley, *Body Politics, Power, Sex and Non-verbal Communication,* Englewood Cliffs (Nueva Jersey), Prentrice Hall, 1977, especialmente pp. 89 y ss.

[26] J. M. Henslin, M. A. Biggs, «The Sociology of the Vaginal Examination» en J. M, Henslin (ed.), *Down to Earth Sociology,* Nueva York-Oxford, The Free Press, 1991, pp. 235-247.

[27] La ley norteamericana prohíbe «vivir de ganancias inmorales», lo que significa que sólo la donación libre del sexo es legítima y que el amor venal es el sacrilegio por excelencia en la medida en que comercia con lo más sagrado que el cuerpo oculta (cf. G. Pheterson, «The Whore Stigma, Female Dishonor and Male Unworthiness», *Social Text,* 37, 1993, pp. 39-64).

[28] «El dinero forma parte integrante del modo representativo de la perversión. Porque el fantasma perverso es en sí mismo ininteligible e inmutable, el numerario por su carácter abstracto constituye su equivalente universalmente inteligible» (P. Klossowski, *Sade et Fourier,* París, Fata Morgana, 1974, pp. 59-60). «Por esta especie de desafío,

Sade demuestra precisamente que la noción de valor y de precio está inscrita en el fondo mismo de la emoción voluptuosa y que no hay nada tan contrario al placer como la gratitud» (P. Klossowski, *La Revocation de l'édit de Nantes,* París, Éditions de Minuit, 1959, p.102).

[29] No hay peor insulto que las palabras que llaman al hombre «poseído», «jodido» *(maniuk, qawad).*

[30] De acuerdo con la lógica habitual del prejuicio desfavorable, la representación masculina puede condenar las capacidades o las incapacidades femeninas que ella misma exige o contribuye a producir. De ese modo observamos que «el mercado de las mujeres no se termina» -son parlanchinas y sobre todo pueden pasarse siete días y siete noches discutiendo sin decidirse-o, para manifestar su acuerdo, las mujeres tienen que decir sí dos veces.

[31] Cf. T. Yacine-Titouh, «Anthropologie de la peur», *loc. cit.*

[32] Según Charles Malamoud, el sánscrito utiliza para calificarla la palabra *Viparita,* invertido, que se utiliza también para designar el mundo al revés, patas arriba.

[33] Cf. T. Yacine-Titouh, «Anthropologie de la peur», *op.cit.*

[34] Cf. B. Ehrenreich, *The Hearts of Men, American Dreams and the Fiight from Commitment,* Doubleday Anchor, Garden City, Nueva York, 1983; E. Anderson, *Streetwise: Race, Class and Chame in an Urban Community,* Chicago University Press, Chicago, 1990.

[35] M. Baca-Zinn, S. Eitzen, *Diversity in American Families,* Nueva York, Harper and Row, 1990, pp. 249-254; L. Rubin, *Intimate Strangers,* Nueva York, Basic, 1983.

[36] D. Russell, *The Politics of Rape,* Nueva York, Stein and Day, 1975, p. 272; D. Russell, *Sexual Exploisation,* Beverly Hilís, Sage, 1984, p. 162.

[37] Aunque las necesidades de la demostración me hayan llevado a hablar de las mujeres o de los hombres sin hacer referencia a su posición social, soy consciente de que habría que tomar en consideración, en cada caso, y como haré varias veces a lo largo de este texto, los ejemplos en que el principio de diferenciación social modifica el principio de diferenciación sexual (o a la inversa).

[38] C. A. MacKinnon, *Feminism Unmodified, Discourses on Life and Law,* Cambridge (Massachusetrs) y Londres, Harvard Universiry Press, 1987, p. 58.

[39] Cf. R. Christin, «La possession», en P. Bourdieu *et al., La Misère du monde,* París, Éditions du Seuil, 1993, pp. 383-391.

[40] Cf., por ejemplo, K. J. Dover, *Homosexualité grecque,* París, La Perisée sauvage, 1982, p. 130 y ss.

[41] P. Veyne, «L'homosexualité à Rome», *Communications,* 35, 1982, pp. 26-32.

[42] J. Boswell, «Sexual and Ethical Categories in Premodern Europe», en P. McWhirter, S. Sanders, J. Reinisch, *Homosexuality/Heterosexuality: Concepto of Sexual Orientation,* Nueva York, Oxford University Press, 1990.

[43] Cf. J, Franco, «Gender, Death, and Resistance, Facing the Ethical Vacuum», en J, E. Corradi, P. Weiss Fagen, M. A. Gaireton, *Fear at the Edge, State Terror and Resistance in Latin America,* Berkeley, University of California Press, 1992.

[44] A la contribución que los ritos de institución aportan a la institución de la virilidad en los cuerpos masculinos, habría que añadir todos los juegos infantiles, y en especial los que tienen una connotación sexual más o menos evidente (como el que consiste en orinar más o lo más lejos posible o los juegos homosexuales de los pastorcillos) y que, en su insignificancia aparente, están saturados de connotaciones éticas, a menudo inscritas en el lenguaje (por ejemplo, *picheprim, pisse-menu,* significa, en bearnés, «avaro», «poco generoso»). Sobre los motivos que me han llevado a sustituir el *rito de institución* (palabra que hay que entender simultáneamente en el sentido de que está instituido -la institución del matrimonio-y del acto de institución del heredero) al concepto de rito de paso, que sin duda ha debido su éxito al hecho de que sólo es una prenoción de sentido común convenida en concepto de apariencia docta, ver P. Bourdieu, «Les rites d'institution» (en *Ce que parler veut dire,* París, Fayard, 1982, pp. 121-134).

[45] Cf., especialmente, N. J. Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender,* Berkeley, University of California Press, 1978.

[46] Por oposición a los que a veces son llamados en la Cabilia «los hijos de los hombres», cuya educación corresponde a varios hombres, los «hijos de la viuda» son sospechosos de haber escapado al trabajo continuado que es necesario para evitar que los muchachos no se conviertan en mujeres y queden abandonados a la acción feminizadora de su madre.

[47] Sobre la palabra *qabel,* ligada a las orientaciones más fundamentales del espacio y de toda la visión del mundo, cf. P. Bourdieu, *Le Sens pratique, op. cit.,* p. 151.

[48] F. Haug *et al, Female Sexualization. A Collective*

Work of Memory, Londres, Verso, 1987. Aunque los autores no parezcan conscientes de ello, este aprendizaje de la sumisión del cuerpo, que encuentra la complicidad de las mujeres pese a la opresión que les impone, está profundamente caracterizado socialmente, y la asimilación de la feminidad es inseparable de una *asimilación de la distinción,* o, si se prefiere, del desprecio a la vulgaridad de los escotes demasiado amplios, a las minifaldas demasiado cortas y a las coqueterías demasiado evidentes (pero entendidas muchas veces como muy «femeninas»…).

[49] Cf. N. M. Henley, *op. cit.,* pp. 38, 89-91, y también, pp. 142-144, la reproducción de un *cartoon,* titulado «Exercises for Men», que muestra «el absurdo de las posturas» que prefieren las mujeres.

[50] Todo lo que permanece en un estado implícito en el aprendizaje normal de la feminidad alcanza su explicitación en las «escuelas de azafatas» *y* sus cursos de comportamiento o de saber estar, en los que, como ha observado Yvette Delsaut, se aprende a caminar, a estar de pie (las manos detrás de la espalda, los pies paralelos), a sonreír, a subir o bajar una escalera (sin mirarse los pies), a comportarse en la mesa («la anfitriona tiene que procurar que todo salga bien, pero no tiene que verlo»), a tratar los invitados («mostrarse amable», «contestar con educación»), a saber «estar», en el doble sentido del porte y de la manera de vestirse (nada de colores llamativos, demasiado vivos, demasiado agresivos) y de maquillarse.

[51] Cf. W. N. Thompson, *Quantitative Research in Public Address and Comunication,* Nueva York, Random House, 1967, pp. 47-48.

[52] 48. CF. A. Van Stolk y C. Woucers, «Power Changes and Self-Respect: a Comparison of Two Cases of Established-

Outsiders Relations», *Theory, Culture and Society,* 4(2-3), 1987, pp. 477-488.

[53] L. Bianco, «Résistance paysanne», *Actuel Marx,* 22, 2° semestre 1997, pp.138-152.

[54] Las conversaciones y las observaciones que hemos realizado en el marco de las investigaciones sobre la economía de la producción de bienes inmobiliarios nos han dado muchas ocasiones de comprobar que esta lógica está actuando, en el momento actual y muy cerca de nosotros (cf. P. Bourdieu, «Un contrat sous contrainte», *Actes de la recherche en sciences sociales,* 81-82, marzo de 1990, pp. 34-51). Si bien los hombres ya no pueden adoptar siempre el mismo menosprecio altanero hacia las mezquinas preocupaciones de la economía (a excepción quizás de los universos culturales), no es raro que afirmen su altivez estatutaria, sobre todo cuando ocupan unas posiciones de autoridad, señalando su indiferencia respecto a unos problemas subalternos de intendencia, dejados a menudo a las mujeres.

[55] Las amenazas verbales o no verbales que caracterizan la posición simbólicamente dominante (la del hombre, del aristócrata, del jefe, etc.) sólo pueden entenderse (un poco como los galones militares que hay que aprender a leer) por unas personas que han aprendido el «código».

[56] Cf. P. Bourdieu, «Sur le pouvoir symbolique», *Annales,* 3, mayo-junio de 1977, pp. 405-411.

[57] Es muy frecuente que, a lo largo de conversaciones sostenidas en la Francia de 1996, las mujeres expresen la dificultad que tienen para aceptar su cuerpo.

[58] En la misma lógica, Myra Maix Ferree, que recuerda

que el principal obstáculo para la transformación de la división del trabajo doméstico reside en el hecho de que las tareas domésticas son percibidas como algo «inadecuado para los "verdaderos hombres"» *(unfit for «real men»),* observa que las mujeres ocultan la ayuda que reciben de sus maridos por miedo a rebajarlos (cf. M. Marx Ferree, «Sacrifice, Satisfaccion and Social Change: Employment and the Farnily», en K. Brooklin Sacks y D. Remy [eds.], *My Troubles are Going to Have Trouble with Me,* New Brunswick [Nueva Jersey], Rutgers Universiry Press, 1984, p, 73).

[59] M. Bozon, «Les femmes et l'ecart d'âge entre conjoints: une domination consentie», I: «Types d'unión et attentes en matière d'écart d'áge», *Popuiation,* 2, 1990, pp. 327-360; II: «Modes d'entrée dans la vie adulte et représentations du conjoint», *Population,* 3, 1990, pp. 565-602; «Apparence physique et choix du conjoint», INED, *Congres et colloques,* 7, 1991, pp. 91-110.

[60] Habría que recordar también los juegos muy sutiles con los cuales en la Cabilia, algunas mujeres (de posición) sabían, aunque en la práctica dominantes, adoptar una posición de sumisión permitiendo al hombre aparecer y presentarse como dominante.

[61] Cf. B. Bastard y L. Cardia-Vouèche, «L'activité professionnelle des femmes: une ressource mais pour qui? Une rèflexión sur l'acces au divorce», *Sociologie du travail,* 3. 1984, pp. 308-316.

[62] Entre tantos testimonios u observaciones sobre la experiencia de la violencia simbólica asociada a la dominación lingüística, citaré únicamente, por su carácter ejemplar, los que propone Abiodun Goke-Pariola a propósito de la Nigeria independiente: la perpetuación de una «denigración interiorizada de todo lo indígenas se manifiesta

de manera particularmente vistosa en la relación que los nigerianos mantienen con su propia lengua (que rechazan que se les enseñe en la escuela) y con la lengua de la antigua colonización, que hablan «al adoptar la *hexeis* corporal de los ingleses (…) para obtener lo que se considera el acento nasal del inglés» (cf. A. Goke-Pariola, *The Role of Language in the Struggle for Power and Legitimacy in Afrika,* African Studies, 31, Lewinston, Queenston, Lampeter, The Edwin Melles Press, 1993).

[63] Podemos pensar en esos términos la eficacia simbólica del mensaje religioso (bula del Papa, predicación, profecía, etc.), que está claro que reposa sobre un trabajo previo de socialización religiosa (catecismo, frecuentación del culto y sobre todo inmersión precoz en un universo empapado de religiosidad).

[64] J. Favret-Saada, «L'arraisonnement des femmes», *Les Temps modernes,* febrero, 1987, pp. 137-150.

[65] N.-C. Mathieu, *Catégorisation et idéologies de sexe,* París, Côté-femmes, 1991.

[66] *Ibid*.,p. 225

[67] *Ibid*., p. 226

[68] *Ibid*.,p. 216.

[69] *Ibid.,* p. 180. Conviene señalar de pasada que los adelantos más decisivos de la crítica de la visión masculina de las relaciones de reproducción (como la minimización, en el discurso y en el ritual, de la contribución propiamente feminista) han encontrado sus apoyos más seguros en el análisis etnológico de las prácticas, sobre todo rituales (cf. por ejemplo los textos reunidos por N.-C. Mathieu, en N. Echard, O. Journet, C. Michard-Marchal, C. Ribéry, N.-C.

Mathieu, P, Tabet, *L'Arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes,* París, École des hautes études en sciences sociales, 1985).

[70] Adelantándose a algunas intuiciones de filósofos modernos, como la de Peirce, Leibnitz habla de «costumbres», maneras de ser duraderas, estructuradas, fruto de la evolución, para designar lo que se formula en la expresión (G. W. Leibnitz, «Quid sit idea», en Gerhardt [ed.], *Philosophischen Schrifien,* VII, pp. 263-264).

[71] A.-M. Dardigna, *Les Chàteaux d'Eros ou les infortunes du sexe des femmes,* París, Maspero, 1980, p. 88.

[72] Sobre las consecuencias de la ruptura con la visión semiológica del intercambio en la comprensión del intercambio lingüístico, ver P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire, op. cit.,* pp. 13-21 y *passim.*

[73] Este análisis materialista de la economía de los bienes simbólicos permite sustraerse a la desastrosa alternativa entre lo «material» y lo «ideal» que se perpetúa a través de la oposición entre los estudios «materialistas» y los estudios «simbólicos» (a menudo muy notables, como los de Michele Rosaldo, Sherry Ortner, Gayle Rubin, pero, en mi opinión, parciales. Rosaldo y Ortner han visto el papel de las opciones simbólicas y la complicidad de los dominados; Rubin, el vínculo con los intercambios simbólicos *y* las estrategias matrimoniales).

[74] Habría podido (o debido), a propósito de cada una de la proposiciones antes mencionadas, señalar lo que la distingue, por una parte, de las tesis lévi-straussianas (lo he hecho en un único punto, que me parecía sobremanera importante) y, por otra, de tal o cual de los análisis próximos, y, en especial, el de Gayle Rubin («The Traffic in

Women. The Political Economy of Sex», en R. R. Reiter [ed], *Toward an Anthropologie of Women,* New York, Monthly Review Press, 1975), que, para explicar la opresión de las mujeres, recupera, con una perspectiva diferente de la mía, algunos rasgos del análisis fundador de Lévi-Strauss. Cosa que me habría permitido hacer justicia a esos autores haciendo valer al mismo tiempo mi «diferencia» y sobre todo dejar de arriesgarme a parecer que repetía o aceptaba unos análisis de los que discrepo.

[75] M. O'Brien, *The Politics of Reproduction,* Londres, Routledge and Kegan Paul, 1981.

[76] Este enfrentamiento entre lo continuo y lo discontinuo reaparece, en nuestro universo, en la oposición entre las rutinas del trabajo doméstico femenino y las «grandes decisiones» que se adjudican gustosamente los hombres (cf. M. Glaude, y F. de Singly, «L'organisation domestique; pouvoir et négociation», *Économie et Statistique,* 187, París, INSEE, 1986).

[77] P. Bourdieu, *Le Sens practique, op., cit.,* p. 358.

[78] Cf. P. Bourdieu, *Travail et Travailleurs en Algérie,* París-La Haya, Mouton, 1963, *y Algérie 60,* París, Editions de Minuit, 1977.

[79] Sobre el vínculo entre el honor y las estrategias matrimoniales y sucesoras, se puede leer: P. Bourdieu, «Célibat et condition paysanne» *Études rurales,* 5-6, abril-septiembre de 1962, pp. 32-136; «Les stratégies matrimoniales dans le système des stratégies de reproduction», *Annales,* 4-5, julio-octubre de 1972, pp. 1105-1127; Y. Castan, *Honnêteté et rélations sociales en Languedoc (1715-1780),* París, Plon, 1974, pp. 17-18; R. A. Nye, *Masculinity and Male Codes of Honor in Modern France,*

Nueva York, Oxford University Press, 1993.

[80] Y en primer lugar, en el caso por lo menos de las sociedades norteafricanas, en el plano sexual, como lo demuestra, según el testimonio recogido en los años sesenta por un farmacéutico de Argel, el recurso muy frecuente y común de los hombres a unos afrodisíacos, siempre presentes en la farmacopea de la boticarios tradicionales. En efecto, la virilidad se pone a prueba, de una forma más o menos oculta al juicio colectivo, con motivo de los ritos de desfloración de la esposa, pero también a través de las conversaciones femeninas, que conceden un gran espacio a los asuntos sexuales y a los desfallecimientos de la virilidad. El impacto que ha suscitado, tanto en Europa como en Estados Unidos, la aparición a comienzos de 1998 de la píldora Viagra demuestra, como atestiguan multitud de escritos de psicoterapeutas *y* de médicos, que la ansiedad respecto a las manifestaciones físicas de la virilidad no tiene nada de exótico.

[81] . Como ha podido verse en el mito originario, donde se descubre con estupor el sexo de la mujer y el placer (sin reciprocidad) que le revelaba, el hombre se sitúa en el sistema de las oposiciones que le unen a la mujer del lado de la buena fe *y* de la ingenuidad *(niya),* antítesis perfectas de la astucia diabólica *(thah'raymith).* Respecto a esta posición, consultar P. Bourdieu *y* A. Sayad, *Le Déracinement. La crise de l'agriculture tradicionnelle en Algérie,* París, Éditions de Minuit, 1964, pp. 90-92.

[82] Cf. S. W. Fussell, *Muscle: Confessions of en Unlikely Body Builder,* Nueva York, Poseidon, 1991, y L. Wacquant, «A Body too Big to Feel», en *Masculinités,* 2(I), primavera 1934, p. 78-86. Loïc Wacquant insiste, con razón, sobre la «paradoja de la masculinidad» tal como se revela en el *body-building,* «batalla apasionada», como dice B. Glassner, contra

el sentimiento de la vulnerabilidad», y sobre «el proceso complejo a través del cual la *illusio* masculina se instaura e inscribe en un individuo biológico concreto».

[83] La construcción del hábito judío tradicional en los países de Europa central, al final del siglo XIX, se presenta como una especie de *inversión completa* del proceso de destrucción del *habitas* masculino tal como se describe aquí. El rechazo explícito del culto de la violencia incluso bajo las formas más ritualizadas, como el duelo o el deporte, conduce a desvalorizar los ejercicios físicos, sobre todo los más violentos, en beneficio de los ejercicios intelectuales *y* espirituales, lo que favorece también el desarrollo de tendencias suaves y «pacíficas» (demostradas por la infrecuencia de las violaciones y de los crímenes de sangre) en la comunidad judía (cf. V. Karady, «Les juifs et la violence stalinenne», *Acta de la recherche en sciences sociales,* 120, diciembre de 1997, pp. 3-31).

[84] El vínculo entre la virilidad y la violencia está explícito en la tradición brasileña que describe e! pene como una *arma* (R. G. Parker, *Bodies, Pleasures and Passions: Sexual Culture in Contemporary Brazil,* Boston, Beacon Press, 1991, p. 37). También es explícita la correlación entre la penetración *(foder)* y la dominación (p. 42).

[85] Convendría citar todas las observaciones que demuestran que, desde la primera infancia, los niños son el objeto de *expectativas colectivas* muy diferentes según su sexo y que, en situación escolar, los chicos son objeto de un trato privilegiado (sabemos que los profesores les dedican más tiempo, que son interrogados con mayor frecuencia, e interrumpidos con menor frecuencia, y participan más en las discusiones generales).

[86] Convendría analizar en detalle todos los fracasos

sociales de lo que las estadísticas registran como «tasa de feminización». Sabemos, por ejemplo, que la perspectiva de una feminización de una profesión reduce su atracción y su prestigio (cf. J. C Tonhey, «Effects of Additional Women Professionals on Rating of Occupational Prestige and Desirability», *Journal of Personality and Social Psychology,* 1374 29(I), pp. 86-89). Pero es más desconocido que la *sex-ratio* ejerce por sí misma unos efectos, favoreciendo por ejemplo la adquisición de un conjunto de disposiciones que, sin estar inscritas explícitamente en los programas oficiales, son inculcadas de manera difusa (cf. M. Duru-Bellat, *L'École des filles. Quelle formation pour quels rôles sociaux,* París, L Harmattan, 1990, p. 27). Y se observa también que las muchachas tienden a triunfar menos en las especialidades de la enseñanza técnica, en la que son minoritarias (cf. M Duru-Bellat, *op. cit).*

[87] Muchos estudios han observado la asimetría entre los hombres y las mujeres en lo que Nancy Henley denomina «la política del tacto», es decir, la facilidad *y* la frecuencia de los contactos corporales (acariciar la mejilla, coger por los hombros o por la cintura, etc.)

[88] M. Maruani y C. Nicole, *Au Labeur des dames. Métiers masculins, emplois féminins,* París, Syros/Alternatives, 1989, p. 15.

[89] *Ibid.,* pp. 34-77.

[90] La perpetuación de diferencias arbitrarias puede apoyarse en las divisiones más arcaicas de la visión mítica, entre lo caliente y lo frío por ejemplo, como se ve en el caso de la industria del cristal, donde se observa una criba entre el sector caliente (horno *y* fabricación) masculino, considerado noble, y el sector frío (inspección, selección, embalaje), menos noble y confiado a las mujeres (H. Sumiko Hirata,

Paradigmes d'organisation industriels et rapports sociaux. Comparaison Brésil-France-Japon, París, IRESCO, 1992).

[91] P. Bourdieu, *Le Sens practique, op. cit.,* p, 450

[92] *«The more I was* treated *as a woman, the more woman l become. I adapted willy-nilly. If I was assumed to be incompetent at reversing cars, or opening bottles, oddly incompetent I found myself becoming. If a case was thougth too heavy for me, I found it so myself»* (J. Morris, *Conundrum,* Nueva York, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1974, pp. 165-166).

[93] Es un mecanismo semejante el que Dominique Merllié desvela al analizar la percepción diferenciada que los chicos y las chicas tienen de la literatura masculina y femenina (cf, D. Merllié, *art. cit.).*

[94] Así pues, los cuerpos tendrían las máximas posibilidades de recibir un precio estrictamente proporcional a la posición de sus poseedores en el espacio social si la autonomía de la lógica de la herencia biológica respecto a la lógica de la herencia social no concedía a veces, por excepción, a los mas desprovistos económica y socialmente las propiedades corporales más excepcionales, como la belleza (que se llama entonces «fatal», porque amenaza el orden establecido), y si, a la inversa, los accidentes de la genética privan a veces a los «mayores» de los atributos corporales de su posición como la belleza o la elevada estatura.

[95] Cf., sobre ese punto, S. Fisher *y* C. E. Cleveland, *Body Image and Personality,* Princeton, Nueva York, Van Nostrand, 1958.

[96] Sobre la relación de envoltorio protector tal como se expresa en la publicidad, cf. E. Goffman, "La ritualisation de

la feminité», *Actes de la recherche en sciences sociales,* 14, 1977, pp. 34-50.

[97] Si las mujeres son especialmente propensas al amor llamado romántico, se debe sin duda, por una parte, a que están especialmente interesadas en ello. Aparte de que les promete liberarlas de la dominación masculina, tanto en su forma miá corriente, el matrimonio, donde, en las sociedades masculinas, ellas circulan de abajo hacia arriba, como en sus formas extraordinarias, un camino, a menudo el único, para el ascenso social.

[98] Los tratamientos cosméticos que absorben gran parte del tiempo, del dinero y de la energía (diferentemente según las clases) encuentran su límite en la cirugía estética, que se ha convertido en una inmensa industria en Estados Unidos (millón y medio de personas recurren cada año a sus servicios; cf. S. Bordo, *Unbearable Weight, Feminism, Western Culture and the Body,* Berkeley, University of California Press, 1993, p. 25).

[99] Cf. C. A. MacKinnon, *op. cit.,* pp. 121 y ss.

[100] S. Lee Bartky, *Feminity and Domination, Studies in the Phenomenology of Oppression,* Nueva York-Londres, Routledge, 1990, p. 41.

[101] *Ibid. p.* 51.

[102] *Ibid. («For many women, dominance in men is exciting»)-,* así como p. 47.

[103] El dominador tiene, sobre todo, el poder de imponer su propia visión de sí mismo como objetiva y colectiva (estando el limite representado por las estatuas ecuestres o los retratos reales), y de obtener otras que, como en el amor o en la creencia, ceden su poder de

objetivación de los géneros; de ese modo se constituye en sujeto absoluto, sin exterioridad, plenamente justificado para existir como existe.

[104] Virginia Woolf tenía conciencia de la paradoja, que sólo sorprenderá a los que tienen de la literatura, y de sus caminos propios para la verdad, una visión simplista; *«I prefer, where truth is important, to write fiction»* (V. Woolf, *The Pargiters,* Nueva York, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1977, p. 9). O también: *«Fiction here is likely to contain more truth than fact»* (V. Woolf, *A Room of One's Own,* Londres, Leonard and Virginia Woolf, 1935, p. 7). (*Una habitación propia,* Seix Barral, Barcelona, 1997.)

[105] V. Woolf, *Al faro, op. cit.,* pp. 25-26. Aunque, en la lectura del libro, no se descubra y sólo se entienda paulatinamente, hay que saber que el señor Ramsay, un profesor rodeado de alumnos y de colegas, es sorprendido mientras está a punto de recitar en voz alta el famoso poema de Tennyson titulado «La carga de la brigada ligera».

[106] *Ibid.*,p.89.

[107] V. Woolf, *Al faro, op. cit,* p. 11 (subrayado por mí).

[108] V. Woolf, *Al faro, op. cit.,* pp. 10-11 (subrayado por mí).

[109] V. Woolf*, Al faro, op. cit.,p.* 11 (subrayado por mí).

[110] *Ibid.,* p. 28.

[111] V. Woolf, *Al faro, op, cit.,* pp. 47-48 (subrayado por mí). Convendría reintroducir esta evocación de la *libido académica* que puede expresarse bajo capa de la neutralización literaria, en la base de los análisis del campo universitario tal como se presentan en *Homo academicus* (P.

Bourdieu, París, Editions de Minuit, 1984).

[112] V. Woolf, *Al faro, op. cit.,* p. 47.

[113] Cf. Sobre este punto, P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes,* París, Éditions du Senil, 1997, pp. 199 y ss.

[114] V. Woolf, *Al faro, op. cit*., p. 44

[115] Eso se aprecia particularmente bien en la participación de las jóvenes de las clases populares en las pasiones deportivas de «sus hombres», y que, debido a su carácter decisivo y afectivo, sólo puede aparecer ante esos últimos como frívola, por no decir absurda, de la misma manera, por otra parte, que la actitud opuesta, más frecuente después de la boda, es decir, la hostilidad celosa frente a una pasión por unas cosas a las que ellas no tienen acceso.

[116] V. Woolf, *Al faro, op. cit.,* p. 10

[117] *Ibid.,p.42.*

[118] La condición de protectora de la señora Ramsay es señalada en varias ocasiones, especialmente a través de la metáfora de la gallina que bate las alas para proteger a sus polluelos (*ibid,* pp. 30, 31): «De hecho todo el sexo masculino estaba baio su protección; *por razones que era incapaz de explicar*» (p.13 subrayado por mí, así como p. 50).

[119] *Ibid.,* p. 44.

[120] V. Woolf, *Al faro, op. cit., p.* 131.

[121] Muchas veces se ha observado que las mujeres desempeñan una función catárquica y casi terapéutica de

regulación de la vida emocional de los hombres, apaciguando su cólera, ayudándoles a aceptar las injusticias o las dificultades de la vida (cf, por ejemplo, N. M. Henley, *op. cit.,* p. 85).

[122] *V. Woolf,Al faro, op. cit.,* p. 43 (subrayado por mí).

[123] *Ibid.,* p. 131.

[124] *Ibid.*,pp. 130-131.

[125] Gran número de investigadores han demostrado que las mujeres tienden a medir su éxito por el de su marido.

[126] V. Woolf, *Al faro, op. cit.,* p. 10.

[127] Vemos que Otto Weininger no se equivocaba del todo al apoyarse en la filosofía de Kant cuando, después de haber reprochado a las mujeres la facilidad con la que abandonan su apellido y adoptan el de su marido, concluía que «la mujer carece por esencia de apellido y eso porque carece, por naturaleza, de personalidad». En la continuación del texto, Kant, a través de una asociación del inconsciente social, pasa de las mujeres a las «masas» (tradicionalmente pensadas como femeninas), y de la renuncia inscrita en la necesidad de delegar a la «socialidad» que conduce a los pueblos a dimitir en favor de «padres de la patria» (E. Kant, *Anthropology du point de vue pragmatique,* trad. M. Foucault, París, Vrin, 1964. p. 77).

[128] Eso demuestra la tendencia a encerrar todos los universos sexuales del universo burocrático, entre jefes y secretarias especialmente (cf. R. Pringle, *Secretaries Talk, Sexuality, Power and Work,* Londres-Nueva York, Allen and Unwin, 1988 sobre todo pp. 84-103), en la alternativa del «*sexual harassment*» (sin duda todavía infravalorada por las denuncias más «radicales.) y de la utilización cínica e

instrumental del encanto femenino como instrumento de acceso al poder (cf J Pinto «Une relation enchantée: la secrétaire et son patrón», *Actes de la recherche en sciences sociales,* 84, 1990, pp. 32-48).

[129] Esta distinción, propuesta por Marx, entre los períodos de *trabajo* (es decir, para la actividad agrícola, el laboreo *y* la cosecha, impartidos por los hombres) y los períodos de *producción* (germinación, etc.), donde la semilla experimenta un proceso puramente natural de transformación, homólogo al que se realiza en el vientre materno durante la gestación, encuentra su equivalencia en el ciclo de la reproducción, con la oposición entre el tiempo de la procreación, en el que el hombre desempeña un papel activo y determinante, y el tiempo de la gestación (cf, P, Bourdieu, *Le Sens practique, op. cit.,* pp. 360-362).

[130] Para convencerse de que las cosas son así, basta con leer atentamente los cinco volúmenes de *L 'Histoire des femmes,* dirigida por Georges Duby y Michele Perrot (París, Plon, 1991, 1992). (*Historia de las mujeres,* Taurus, Madrid, 1993-94.)

[131] Desde mis primeros trabajos, me he dedicado a una pequeña parte de esta inmensa tarea, intentando mostrar cómo el sistema escolar contribuye a reproducir las diferencias, no sólo entre las categorías sociales sino también entre los sexos.

[132] V. L. Bullough, B. Shelton, S. Slavin, *The Subordinated Sex. A History of Attitudes toward Women,* Achens (Georgia) y Londres, The University of Georgia Press 1988(2º ed.).

[133] Sabemos, especialmente por el libro de George Chauncey, *Gay New York,* que la oposición entre

homosexuales *y* heterosexuales es algo muy reciente *y* que es indudable que sólo después de la Segunda Guerra Mundial la heterosexualidad o la homosexualidad se imponen como opción exclusiva. Hasta entonces, eran muchos los que pasaban de una pareja masculina a una pareja femenina, los hombres llamados «normales» podían acostarse con unos «maricas», siempre que se limitaran al aspecto llamado «masculino» de la relación. Los «invertidos», es decir, los hombres que deseaban a los hombres, adoptaban unas maneras y unas formas afeminadas, que comenzaron a disminuir cuando la distinción entre homosexual y heterosexual se afirmó con mayor claridad.

[134] Cf. N. J. Chodorow, *op. cit.*

[135] Sobre el papel de la Iglesia española en la perpetuación de la visión pesimista de las mujeres, consideradas responsables de la degradación moral, merecedoras, por tanto, de sufrir para la expiación de todos los pecados del hombre, cf. W. A. Christian, Jr., *Visionnaires: The Spanish Republic and the Reign of Christ,* Berkeley, University of California Press, 1997. La misma ética expiatoria se halla en el centro de la restauración que opera el gobierno de Vichy armándose con la representación más arcaica de la mujer, apoyándose al mismo tiempo en las mujeres, al igual que los curas españoles que, a la par que condenan la impureza femenina, explotan a las pequeñas «visionarias», que eran sobre todo mujeres, y sus visiones milagrosas (cf. F. Muel-Dreyfus, *Vichy et l'Éternel féminin,* París, Éditions du Seuil, 1996)

[136] Cf. J. Maitre, *Mystique et Féminité. Essai de psychanalyse sociohistorique,* París, Éditions du Cerf, 1997.

[137] Cf. S, K Marthews-Grieco, *Ange ou diablesse. La représentation de la femme au XVIº siecle,* París,

Flammarion, 1991, especialmente p. 387. «Los medios de comunicación siempre están en manos del sexo fuerte: libros, imágenes y sermones están compuestos, diseñados, declamados por hombres, mientras que la mayoría de las mujeres aparecen distanciadas, por mera insuficiencia de instrucción, de la cultura y del saber escrito» (p. 327).

[138] Podríamos quitar a esta evocación de las formas específicas que toma la dominación masculina en la institución escolar lo que puede tener de aparentemente abstracto, siguiendo a Toril Moi en su análisis de las representaciones y de las clasificaciones escolares a través de las cuales el poder de Sartre se ha impuesto a Simone de Beauvoir (cf. T. Moi, *Simone de Beauvoir, The Making of an Intellectual Woman,* Cambridge, Blackwell, 1994; y P. Bourdieu, «Apologie pour une femme rangée», prefacio a T. Moi, *Simone de Beauvoir. Conflits d'une intellectuelle,* París, Diderot Éditeur, 1991, pp. VI-X).

[139] Hasta el siglo XIX, la medicina ofrece unas justificaciones anatómicas y fisiológicas del estatuto de la mujer (especialmente de su función reproductora). Cf. P. Perrot, *Le Travail des apparences, ou les transformations du corps féminin, XVII-XIX siècle,* París, Éditions du Seuil, 1984.

[140] Cf. G. Lakoff, *Moral Politics, What Conservatives Know that Liberalis Don't,* Chicago, The University of Chicago Press, 1996.

[141] Convendría citar en detalle las políticas de gestión de los cuerpos propios en los diferentes regímenes políticos. En los regímenes autoritarios en primer lugar, con los grandes desfiles militares o las grandes exhibiciones gimnásticas en las que se expresa la filosofía ultramasculina de la revolución conservadora, basada en el culto del macho soldado, de la comunidad masculina y de la moral heroica de

las ascesis de la tensión (cf. G. Mosse, *L'lmage de l'homme: l'invention de la virilité moderne,* París, Abbeville, 1997) o el folclore paternalista y regresivo del gobierno de Vichy (cf. F. Muel-Dreyfus, *op. cit.).* Así como en los regímenes democráticos, concretamente con la política de la familia, y en especial lo que Rémi Lenoir llama el familiarismo (cf. R. Lenoir, «La famille, une affaire d'État», *Actes de ia recherche en sciences sociales,* 113, junio de 1996, pp. 16-30), así como toda la acción educativa.

[142] Recordar la función del Estado como instrumento de un ejercicio mediato del poder significa escapar a la tendencia a hacer del poder masculino sobre las mujeres (y los niños) en la familia el lugar primordial de la dominación masculina; recordar la diferenciación de esa función es alejar el falso debate que ha enfrentado a algunas feministas sobre la cuestión de saber si el Estado es opresor o liberador para las mujeres

[143] Factor que, evidentemente, es muy digno de tomarse en cuenta y que actúa a través de la agregación de las acciones individuales, tanto en el interior de las unidades domésticas como en el mundo del trabajo, y también a través de las acciones simbólicas semiconcertadas como las del «neomachismo» o alguna crítica de lo «políticamente correctos».

[144] Un factor no despreciable de cambio es, sin duda, la multiplicación de los instrumentos técnicos y de los bienes de consumo que han contribuido a aliviar (de manera diferente según la posición social) las tareas domésticas, cocina, lavado, limpieza, compras, *etc.* (como lo demuestra el hecho de que el tiempo dedicado al trabajo doméstico ha disminuido uniformemente tanto en Europa como en Estados Unidos), aunque el cuidado de los niños sigue siendo más difícilmente reducible (si bien más compartido), pese al

desarrollo de las guarderías infantiles.

[145] CF. L.W. Hoffman, «Changes in Family Roles, Socialization, and Sex Differences», *American Psychologist,* 1977, 32, pp. 644-657. No es posible explicar, ni siquiera en pocas palabras, el conjunto de los cambios que el acceso masivo de las mujeres a la educación secundaria *y* superior ha podido determinar, sobre todo en el terreno político y religioso, así como en el conjunto de las profesiones característicamente femeninas. Nombraré simplemente, a título de ejemplo, los movimientos de un tipo completamente nuevo que han recibido el nombre de «coordinaciones» (cf. D. Kergoat [ed.], *Les Infirmières et leur coordination, 1988-1989,* París, Lamarre, 1992).

[146] L. W. Hoffman, *op. cit.*

[147] Sobre la diferencia entre los sexos en las opciones filosóficas, cf. Charles Souilé, «Anatole du goût philosophique», *Artes de la recherche en sciences sociales,* 109, octubre, 1995, pp. 3-28.

[148] R.-M. Lagrave, «Une èmancipation sous-tutelle. Education et travail des femmes au XXe siécle», en G. Duby, M. Perrot (ed.), *Histoire des femmes,* t. 5: *Le XXº siècle,* París, Plon, 1992. (*Historia de las mujeres,* Taurus, Madrid, 1993-94.)

[149] H. Y. Meynaud, «L'acces au dernier cercle: la participation des femmes aux instances de pouvoir dans les enterprises», *Revue française des affaires sociales,* 42e année, I, enero-marzo de 1998, pp. 67-87; «Au cur de l'enterprise EDF, la lente montee des électríciens dans les postes de pouvoir», *Bulletin d'histoire de l'électricité,* 1993.

[150] Cf-M. Amirne, *Les Personnels territoriaux,* París,

Editions du CNFPT,1994.

[151] Cf. M. Maruani, «Féminisation et discrimination. Évolution de l'activite féminine en France», *L'Orientation scolaire et professionnelle,* 1991, 20, 3, pp. 243-256; «Le mi-temps ou la porte». *Le Monde des débats,* I, octubre de 1992, pp. 8-9; «Statut social et mode d'emploi», *Revue française de sociologie,* XXX, 1989, pp. 31-39", J. Laufer *y* A. Fouquet, «Effet de plafonnement de carriére des femmes cadres et accés des femmes à la décision dans la sphère économique», *Rapport du Centre d'études de l'emploi,* 97/90, 117 p.

[152] H. Y. Meynaud, *op. cit.*

[153] En una clasificación de 335 oficios de acuerdo con el porcentaje de sus miembros que son mujeres, vemos aparecer en los primeros lugares de los oficios femeninos las profesiones de cuidados a los niños *(child care,* enseñanza), a los enfermos (enfermeras, dietistas y «domesticidad burocrática») (cf. B.R. Bergman, *The Economic Emergence of Work,* Nueva York, Basic Books, 1986, p. 317 *y* ss.).

[154] A veces de manera bastante «milagrosa», como en el caso de los reclutamientos profesionales subalternos de la enseñanza superior que se han efectuado en Francia en los años setenta, para afrontar la afluencia de estudiantes (cf. P. Bourdieu, *Homo academicus, op. cit.,* pp. 171-205, especialmente pp. 182-183).

[155] Cf. C. L. Williams, *Gender Differences at Work: Women and Men in Non-traditional Occupations,* Berkeley, University of California Press, 1989, así como M. Maruani y C Nicole, *op. cit.*

[156] R. A. Nye, *op. cit.,* p.9.

[157] Hemos visto el eminente papel que desempeñan las comidas en la vida familiar tal como la organiza la señora Ramsay, encarnación del «espíritu de familia», cuya desaparición provoca el hundimiento de la vida colectiva y de la unidad de la familia.

[158] En el caso de la burguesía *y* de la pequeña burguesía de Estados Unidos, este trabajo de mantenimiento del capital social de la casa, y por tanto de su unidad, corresponde casi exclusivamente a la mujer, que asegura incluso el mantenimiento de las relaciones con la familia de su marido (cf. M. di Leonardo, «The Female World of Cards and Holidays: Women, Families and the World of Kindship», *Signs,* 12, primavera de 1987, pp. 410-453; y, sobre el papel determinante de las conversaciones telefónicas en ese trabajo: C. S. Fischer, «Gender and the Residential Telephone, 1890-1940, Technologies of Sociability», *Sociological Forum, 3[2],* primavera de 1988, pp. 211-233). (No puedo dejar de ver un efecto de la sumisión a los modelos dominantes en el hecho de que, tanto en Francia como en Estados Unidos, existan algunos teóricos capaces de brillar en los que uno de sus críticos ha denominado la «carrera hacia la teoría» *[race for theory],* que concentra toda la atención *y* la discusión, eclipsando magníficos trabajos, infinitamente más ricos *y* más fecundos, incluso desde el punto de vista teórico, pero menos conformes con la idea, típicamente masculina de la «gran teoría».)

[159] Presentamos un indicio, que podría parecer insignificante, de la posición diferencial de los hombres y de las mujeres en las relaciones de reproducción del capital simbólico: en la gran burguesía de Estados Unidos se tiende a dar unos nombres franceses a las jóvenes, vistas como objetos de moda y de seducción, mientras que los muchachos, custodios del linaje y sujetos de los actos destinados a su perpetuación, reciben preferentemente unos

nombres elegidos en el repertorio de nombres antiguos acumulados por la estirpe.

[160] Cf. C. Hoigard y L. Finstad, *Backstreets, Prostitution, Money and Love,* Cambridge, Poliry Press, 1992.

[161] Cf. A. Allison, *Nightwork, Pleasure and Corporate Masculinity in a Tokyo Hostess Club,* Chicago, University of Chicago Press, 1994.

[162] Cf. P. Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du judgement,* París, Editions de Minuit, 1979, pp. 226-229.

[163] Nicole Woolsey-Biggart ofrece una descripción ejemplar de una forma paradigmática de proselitismo cultural a base de la mano de obra femenina en su libro *Charismatic Capitalism* (Chicago, University of Chicago Press, 1988).

[164] La propia Judith Butler parece repetir la visión «voluntarista» del sexo que parecía proponer en *Gender Trouble* cuando escribe: *«The misapprehension about gender performativity is this: that gender is a choice, or that gender is a role, or that gender is a construction that one puts on, as one puts clothes in the morning»* (J. Butler, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits af «Sex»,* Nueva York, Routledge, 1993, p. 94).

[165] M. Foucault, *Histoire de la sexualité,* t. *2: L'Usage des plaisirs,* París, Gallimard, 1984, p. 43.

[166] Michel Foucault ha visto claramente el vínculo entre la sexualidad y el poder (masculino), especialmente en la ética griega que, hecha por los hombres para otros hombres, lleva a concebir «cualquier relación sexual de acuerdo con el esquema de la penetración y de la dominación masculina» (M. Foucault, *op. cit.* p. 242).

[167] Sabemos que la oposición entre *hard y soft* es la forma que toma en el terreno de la ciencia la división del trabajo entre los sexos; *y* eso tanto en la división del trabajo científico como en la representación, en la evaluación de los resultados, *etc.* En un orden diferente, los críticos literarios del siglo XVI oponían la épica, masculina *y* grave, a la lírica, femenina, dedicada al ornamento. La oposición material reaparece también en el campo de las relaciones internacionales, donde Francia ocupa, respecto a diferentes países como Estados Unidos, Inglaterra o Alemania, una posición que puede decirse «femenina», como lo demuestra el hecho de que, en países tan diferentes como Egipto, Grecia o Japón, los chicos se orienten preferentemente hacia esos países mientras que las chicas van más bien a Francia, o también el que se viaje preferiblemente a Estados Unidos o a Inglaterra para estudiar Economía, Tecnología o Derecho, y a Francia para estudiar Literatura, Filosofía o Ciencias Humanas (cf. N. Panayotopoulos, «Les "grandes écoles" d'un petit pays. Les études à l'étranger:le cas de la Grèce», *Actes de la recherche en sciences sociales,* pp. 121-122, marzo de 1998, pp. 77-91).

[168] La posesión de un fuerte capital cultural no basta por sí solo para dar acceso a las condiciones de una verdadera autonomía económica y cultural respecto de los hombres. Si creemos a los que comprueban que, en una pareja en la que el hombre gana mucho dinero, el trabajo de la mujer parece como un privilegio electivo que tiene que justificarse por un aumento de actividad o de éxito, o que el hombre que aporta más de la mitad de los ingresos espera de la mujer que haga más de la mitad del trabajo doméstico, la independencia económica, condición necesaria, no basta por sí misma para permitir a la mujer liberarse de las obligaciones del modelo dominante que puede continuar obsesionando los hábitos masculinos y femeninos.

[169] A menudo he señalado, especialmente al final de *La Distinction (op. cit.,* p. 566), la parte que la investigación de los placeres de la «visión lúcida» podía desempeñar en la *libido sciendi* específicamente sociológica sin ver que el «placer de desilusiona», que le es inseparable, podía explicar, y en parte justificar, algunas de las reacciones más violentamente negativas que suscita la sociología.

[170] Que se opone absolutamente al hecho de tratar al otro instrumentalmente, como mero medio de placer, y sin tomar en cuenta sus *fines propios.*

[171] Cf. P. Bourdieu, «Le corps et le sacré», *Actes de la recherche en sciences sociales,* 104, septiembre de 1994, p. 2.

[172] Cf. P. Bourdieu. Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire, París, Éditions du Seuil, 1992. (Las reglas del arte. Anagrama, Barcelona, 1995.)

[173] Sobre la función exactamente teórico-practica de la institución y de sus ritos, ver P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes (op. cit.,* pp. 279-288). *(Meditaciones pascalianas,* Barcelona, Anagrama, 1999.)

[174] J. Benjamín, *The Bonds of Love, Psychoanalysis, Feminism and the Problem af Domination,* Nueva. York, Pantheon Books, 1988, p. 9.

[175] De la misma manera, develar los efectos que la dominación masculina ejerce sobre los hábitos masculinos, no es, como algunos podrían creer, intentar disculpar a los hombres. Es explicar que el esfuerzo para liberar a las mujeres de la dominación, o sea, de las estructuras objetivas y asimiladas que se les imponen, no puede avanzar sin un esfuerzo por liberar a los hombres de esas mismas estructuras que hacen que ellos contribuyan a imponerlas.

[176] Cf. C. A. MacKinnon, *Feminism Unmodified Discourses on Life and Law,* Cambridge (Massachusetts) y Londres, Harvard Universiry Press, 1987.

[177] Reivindicar el monopolio de un objeto determinado (aunque sea mediante el mero uso del «nos» que aparece en ciertos textos feministas), en nombre del privilegio cognitivo que se supone que asegura el mero hecho de ser a la vez sujeto y objeto y, más exactamente, haber experimentado en primera persona la forma singular de la condición humana que se trata de analizar científicamente, significa importar al campo científico la defensa política de los particularismos que permite la sospecha a priori, y poner en cuestión el universalismo que, a través especialmente del derecho de acceso de todos a todos los objetos, es uno de los fundamentos de la República de las ciencias.

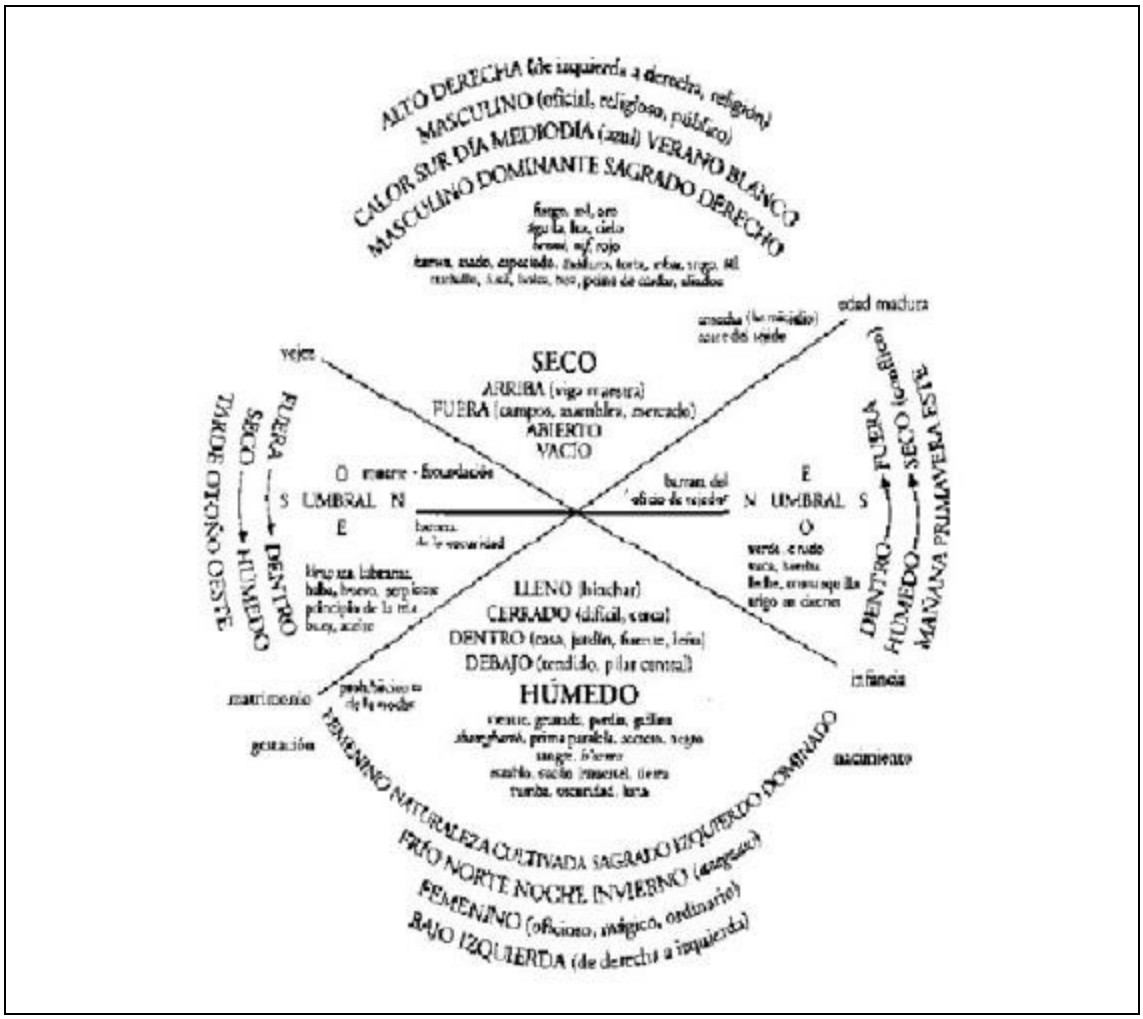
[178] En ese texto del que ya había presentado un primer esbozo en un encuentro dedicado a las investigaciones sobre los gays y las lesbianas, hablaré solamente del «movimiento», sin tomar partido sobre la relación, muy compleja, que los diferentes grupos, colectivos *y* asociaciones que lo animan mantienen con la (o las) «colectividad(es)» o «categoría(s)» -más que «comunidad(es)»- de los gays o de las lesbianas, ella(s) misma(s) muy difícil(es) de definir (;es preciso tomar como criterio las prácticas sexuales -pero manifiestas u ocultas, efectivas o potenciales-, la frecuencia de algunos lugares, un cierto estilo de vida?).

[179] La contradicción estructural que está en su principio condena los movimientos salidos de los grupos dominados y estigmatizados a oscilar entre la invisibilidad y la exhibición, entre la anulación y la celebración de la diferencia, que hace que, al igual que el movimiento por los

derechos civiles o el movimiento feminista, adopten según las circunstancias una u otra estrategia en función de la estructura de las organizaciones, del acceso a la política y de las formas de oposición aparecidas (M. Bernstein, «Celebration and Suppression: The Strategic Uses of Identity by the Lesbian and Gay Movement», *American Journal of Saciology,* 103, noviembre de 1997, pp. 531-565).

[180] A. Prieur, R. S. Halvorsen, «Le droit à l'indifférence: le mariage homosexuel», *Actes de la recherche en sciences sociales,* 513, 1996, pp. 6-15.

[*] [**] Esquema sinóptico de las oposiciones pertinentes: Podemos leer este esquema relacionándolo bien con las oposiciones verticales (seco/húmedo, alto/bajo, derecha/izquierda, masculino/femenino, etc.), bien con los procesos (por ejemplo los del ciclo de la vida: matrimonio, gestación, nacimiento, etc., o los del año agrario) y con los movimientos (abrir/cerrar, entrar/salir, etc.)



This file was created

with BookDesigner program

bookdesigner@the-ebook.org

11/09/2011