

Maternidad: del arquetipo imaginado a la subjetividad nómade

Maternity: the archetype imagined the nomadic subjectivity
from archetype imagined to nomadic subjectivity

Henry Daniel Vera-Ramírez*

Fecha de recibido: marzo de 2014 - Fecha de aprobación: mayo de 2014

Resumen

Es común encontrar diferentes conceptos y estudios que abordan la relación de la mujer con el bebé en su vientre. Existen además, diversos acercamientos desde, -por ejemplo- la semiología clínica y los aspectos nutricionales en la etapa del puerperio. Los estudios de los primeros momentos posteriores al parto, son abundantes en términos de la nutrición y del cuidado del bebé. Desde la semiología clínica generalmente, el concepto que se utiliza es el de *materna*, que designa ya de hecho, una relación simbiótica entre madre e hijo(a). Socialmente, al referirse a la *embarazada*, se confiere una connotación facultativa, atributiva y se adjudica una *cualidad, característica* que hay que cuidar, defender y garantizar. El objetivo del presente artículo es profundizar en la relación madre-hijo, y la maternidad desde una epistemología del sujeto nómade, que no soslaye su condición de mujer, reconociendo la existencia de un arquetipo materno que en el terreno inconsciente y social genera una particular representación de la mujer en la relación con el bebé.

Palabras clave: maternidad, subjetividad nómade, género, potencia, arquetipos.

Abstract

It is common to find different concepts and studies that address the relationship of the woman with the baby in her womb. There are also different approaches from, for example, clinical semiology and nutritional aspects in the postpartum stage. Studies of the first moments after birth are abundant in terms of nutrition and baby care. From clinical semiology usually the concept used is that of the mother, which designates and in fact, a symbiotic relationship between mother and child-a. Socially, referring to the pregnant woman is given a connotation optional, conferring and awarding a quality, a characteristic that we must take care to defend and guarantee. The aim of this article is to deepen

* Docente catedrático de la Corporación Universitaria Minuto de Dios y de la Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Correo electrónico: davera01@yahoo.com, hveraramire@uniminuto.edu.co, hdverar@unicolmayor.edu.co

the mother-child relationship and motherhood from a nomadic subject epistemology, which circumvented their gender, recognizing the existence of a maternal archetype in the unconscious and social field, has generated particular representation of women in relation to the baby.

Keywords: motherhood, subjective nomad, gender, potency, archetypes.

Introducción

En una revisión primaria de fuentes que indiquen el sentido actual de la maternidad y su relación con el concepto de feminidad, o más bien, de la deconstrucción paralela de ambos conceptos, podemos encontrar básicamente posturas que defienden posiciones naturalistas, es decir, aquellas que consideran que la maternidad es un asunto enraizado en fundamentos puramente biológicos en la mujer, y que determina, por lo tanto, una forma de ser propia de que se dirige hacia la protección de las *crías de la especie*. Un campo de estudios se concentra principalmente en una psicopatología del embarazo y del puerperio, en la antropometría gestacional y en aspectos nutricionales que desde lo fisiológico, no ponen su acento en la subjetividad de la mujer gestante o en la subjetividad femenina en dicho período. En nuestro país, aún es evidente la necesidad de reflexionar sobre la subjetividad de las mujeres que se encuentran en condición de gestación, no solo desde posturas médicas, de cambio emocional, sino desde el mismo concepto mismo de subjetividad.

Algunas concepciones, como se verá más adelante, se enfocan principalmente en el tema de la maternidad con una postura culturalista, donde predominan los contextos y las relaciones sociales que se establecen en las estructuras existentes, como la sociedad, la familia y el Estado. Estas, podemos decir, son las posturas que tradicionalmente han propuesto planteamientos que han enriquecido el debate en torno a la crítica de la entronización del patriarcado, del falocentrismo y de la exaltación de lo masculino sobre lo femenino. Sin embargo, al revisar algunos autores más recientes, se encuentran posturas diferentes que

permiten fundamentar el debate, ya no en términos de la tradicional oposición naturalismo-culturalismo, sino en el análisis de la maternidad, en términos del que hacer subjetivo de la mujer y de los cambios que en su subjetividad produce este estado.

Puede argumentarse, por ejemplo, que la postura de Braidotti (2000), —la cual se profundizará posteriormente—, permite acercarse a una posibilidad de análisis de la subjetividad de la mujer gestante, como mujer que deviene, entendiendo esa subjetividad como subjetividad en potencia. La palabra potencia, puede ser entendida como un *deseo* o *afecto* que es capaz de generar fuerzas que permiten un cambio o continuos cambios en el sujeto que la produce y que por ende, lo transforma de manera significativa. Debido a ello, se plantea la necesidad de realizar un ejercicio de recolección y de revisión de las diferentes posturas frente al tema de la maternidad y de sus intersecciones con los llamados *sujetos nómades* y el concepto de potencia, planteada por la autora ya mencionada.

El presente artículo surge precisamente de un intento de realizar un análisis de la maternidad, desde una arista diferente. Hablar de maternidad, implica hablar de madre gestante o de madre lactante e introduce la importancia de reflexionar sobre la relación y los vínculos que establece la mujer con todo el entorno social, la familia y su ubicación en un contexto cultural. En los enfoques tradicionales de atención y en el acercamiento a la gestación y la lactancia como estado, se tiende a invisibilizar la importancia de los cambios subjetivos que se presentan en la mujer. Por ello, se resalta la necesidad de incluir, el reconocimiento del *status* de mujer, que atraviesa un estado temporal que no implica la pérdida de su propio *ser* en pro del bebé, sino en ver a la gestación y a la lactancia como una oportunidad de vida. Esto, sin desconocer que el contexto social y cultural sigue siendo primordial, mucho más cuando se analizan problemas de salud pública como el embarazo precoz. Comúnmente se asocia a la maternidad precoz con el contexto socioeconómico y cultural en el que la mujer se desenvuelve y participa.

Para algunas mujeres de ingresos altos y niveles educativos superiores, la maternidad es una opción que tiende a posponerse en el tiempo. En nuestros días la maternidad parece ser un asunto que tiende a concernir más a la *madurez* de la mujer, lo que se ve reflejado en los descensos en la tasa de fecundidad en nuestro país en las últimas décadas. En este orden de ideas, es necesario reflexionar sobre la forma como entendemos y vivimos la diferencia sexual, para entender si existen cambios importantes en la forma de asumir la maternidad. De tal manera, que en el presente artículo, se busca proponer una apertura a nuevas formas de entender y reflexionar la maternidad en relación con los *sujetos nómades*. Se trabajarán los siguientes enfoques: la perspectiva de género y sus concepciones más actuales, la epistemología de los sujetos nómades con relación a los estudios de género, el poder y la sexualidad, el concepto de *Arquetipo*, principalmente desde los planteamientos de Jung (1985, 1995, 1997), de la escuela imaginal y finalmente las representaciones sociales de lo materno.

Los enfoques sobre el género: naturaleza y cultura

Teniendo en cuenta el conjunto de teorías existentes sobre género y la importancia de la construcción de este concepto dentro de la cultura y la sociedad, se presentan a continuación un conjunto de ideas que se orientan principalmente a contribuir en la discusión de la perspectiva de género, en su relación con la subjetividad, partiendo de la consideración de que el género, es siempre y en todo momento, una construcción social y que escapa al determinismo biológico, al naturalismo y al esencialismo. En estos términos, se parte de aspectos fundamentales que involucran a la cultura como eje fundamental de la construcción del género, de lo masculino, lo femenino y de los atributos y valoraciones sociales atribuidos a cada uno de estos conceptos.

Existen gran variedad de formas por las cuales, las culturas intentan definir las categorías de hombre y mujer. Estos intentos de definición comportan diferentes significados a partir de

tiempos y lugares específicos. Al tratar de definir estas categorías, surge la perspectiva de género, entendiendo *género*, como la construcción histórica, simbólica y social de la diferencia sexual. Según Lamas (1997), la perspectiva de género intenta estudiar el orden social en relación con los sexos. Explica y trata de descifrar cómo esta relación se anuda con otras lógicas u órdenes sociales.

A partir de los años sesenta y más acentuadamente en la década de los años setenta, los estudios de *género* se han centrado en dos análisis básicos: primero, debatiendo las características hegemónicas atribuidas a los dos sexos y segundo, tratando de dilucidar el por qué de la subordinación femenina. Los estudios de género han puesto en el escenario académico gran cantidad de material que pone de manifiesto los diversos modos de construcción de la subjetividad femenina y masculina profundizando en las marcas o huellas que dejan en la constitución de las subjetividades femeninas y masculinas, los continuos procesos de exclusión y de relación entre ellos a nivel social, económico y afectivo. Al mismo tiempo, la introducción del concepto de género, ha repercutido sobre el propio análisis de la identidad femenina.

En palabras de Arango, León, y Viveros, M (1995):

En primer lugar, la categoría de género permite diferenciar por lo menos dos aproximaciones a la identidad femenina; en tanto identidad de género, implica los conceptos de identidad femenina que representan una construcción social, variable, histórica y transformable que se distingue de la identidad sexual entendida como estructuración psíquica. Otra de las repercusiones del concepto género es la problematización de la identidad masculina y de las interrelaciones entre identidad femenina y masculina. (Arango, León, y Viveros, 1995, p. 23)

Dicha orientación, parece provenir precisamente de reevaluar las tradicionales estructuras patriarcales y androcéntricas.

En un principio, se recurrió a un reduccionismo biológico que paulatinamente se fue superando

hasta llegar a una discusión cultural inicialmente apoyada por las feministas quienes querían reivindicar los derechos femeninos arrebatados a través de los sistemas simbólicos instituidos. Una de las primeras autoras que se refirió al género fue Simone de Beauvoir (1980), quien afirmaba que las características atribuidas o categorizadas como *femeninas*, se integraban a las mujeres mediante un proceso individual y social, que, por lo tanto, no eran dadas por el sexo biológico. Según esta autora: “Una no nace, sino que se hace mujer”. (Beauvoir, 1980, p. 13).

Actualmente, la palabra género, tiene varios significados para referirse a la especie humana. Gramaticalmente, es la forma que reciben las palabras para indicar si son masculinas o femeninas. Género, como categoría de análisis en las ciencias sociales, es una tradición del término *gender*, que el idioma inglés usa como referencia a la diferencia entre los sexos. Para Ortner (1981), en el análisis sobre la categoría de género, es manifiesto el hecho de que las diferencias biológicas entre el hombre y la mujer solo tienen sentido dentro de sistemas de valores definidos culturalmente.

El término género data de 1955, cuando el investigador John Money propuso el término *papel de género* (*gender role*), para describir el conjunto de conductas que se atribuían a los varones y a las mujeres. En este orden de ideas, podemos definir *rol de género sexual*, como el conjunto de expectativas sociales que incluyen las conductas esperables, según la pertenencia al sexo femenino o masculino. Los roles de género sexual, por lo tanto, normativizan las conductas de las personas, tipificándolas como *apropiadas* para lo femenino y lo masculino, y a partir de esta tipificación se conforman los estereotipos sexuales.

Pero sexo no es lo mismo que género. Para Lamas (1997), la idea general, mediante la cual se distingue sexo de género, consiste en que el primero se refiere al hecho biológico de que la especie humana es una de las que se reproducen a través de la diferenciación sexual, mientras que el segundo guarda relación con los significados (construcción simbólica), que cada sociedad le atribuye a los múltiples hechos sociales en cuanto al ser hombre y ser mujer.

Se puede conceptualizar acerca de los estudios de género como el conjunto de los sentidos que son atribuidos al hecho de ser varón o ser mujer en cada cultura; la categoría género, involucra, a su vez, la forma en que la sociedad occidental, al ver la diferencia (biológica) establece, además, jerarquías entre hombres y mujeres. Lo que diferencia a los humanos de los animales, es quizás la construcción que hacen los primeros, de significados para explicar el mundo. Estos significados son expresados mediante símbolos y estos símbolos se inscriben y se multiplican en la cultura. Si el género es una construcción simbólica, ¿qué papel juegan lo biológico y lo social en dicha construcción?

Lo biológico era interpretado como inmutable, mientras que lo cultural se interpretaba como lo que podría ser transformable, en un claro ejemplo del pensamiento dual oposicional. Por ello, los discursos que trataban de explicar la subordinación de la mujer, lo hacían desde lo social-cultural, ya que el estado de subordinación podría ser transformado. Sin embargo, algunos autores como Sullerot (citado en Lamas, 1997), afirman que en la sociedad actual en muchos casos es más fácil cambiar un hecho biológico que un hecho cultural. No debe existir, por lo tanto, un reduccionismo ni biológico, ni social, para explicar la construcción del concepto de género. Según Lamas (1997): “El género es por lo tanto una construcción simbólica, que se establece sobre los datos biológicos de la diferencia sexual” (p. 12). Según Bonder (1992), el género contiene la pregunta por la diferencia sexual, la cual va más allá del simple ordenamiento biológico entendido como el *ser-hombre* y el *ser-mujer*, como totalidades diferentes; y por el universo cultural en donde se crean y se recrean lo femenino y lo masculino.

Las sociedades humanas suelen pensar binariamente, elaboran y nombran de esta manera sus representaciones, de allí la importancia de la diferencia sexual, sobre la cual se construyen ideas de oposición y/o complementariedad. A través de diferentes dualismos y oposiciones se han explicado las dimensiones genéricas de los dos sexos. La definición de los roles a través de una especificidad y una complementariedad se-

xual y económica, ha dado origen a los dualismos público-privado y naturaleza-cultura, entre otros; estos dualismos muchas veces trascienden la experiencia individual de clases y culturas. El principal dualismo que se ha estudiado, es analizado por Ortner (1981) y tiene que ver con la relación entre cultura y naturaleza. La mujer es asignada simbólicamente como más cercana a la naturaleza que a la cultura, debido a diferentes fenómenos biológicos como la menstruación y el parto, y el hombre, a través de sus contratos sociales, instaurados a partir del intercambio de mujeres, se asoció más a la cultura.

Como se ha asociado a la mujer de manera simbólica con la naturaleza, la idea de dominio se ha extendido sobre ella. Al hacer equiparables cultura/masculino y naturaleza/femenino, se ha garantizado la subordinación y dominación de lo masculino sobre lo femenino. Para Gayle Rubin (1986), la subordinación se presenta por lo que ella llamó el sistema sexo/género. El sistema sexo/género se refiere: “al conjunto de arreglos por los cuales una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana y en los que estas necesidades humanas son satisfechas”. (Rubin, 1986: 14). La autora plantea que aunque existen diversas culturas, cada cultura asigna a las diferencias biológicas explicaciones y las organiza de acuerdo a criterios funcionales en su interior. Las relaciones construidas socialmente determinan subordinación de las mujeres y ellas al mismo tiempo construyen y organizan el género.

Lo femenino y lo masculino se sitúan en el registro de lo simbólico y a partir del género, se construyen diversas instituciones, como el parentesco, el matrimonio, la familia, etc. Para Burin (1996), el género es entonces, una nueva forma de llamar al proceso histórico de segregación de los sexos. Bourdieu (2000) trata de demostrar que el género es una especie de filtro con el que se interpreta el mundo. Las ideas de género al institucionalizarse, se convierten en estados dados *per-se*, garantizando muchas veces la dominación de lo masculino sobre lo femenino. El problema de la no correspondencia de la vida social de las

mujeres con su representación social se sostiene precisamente por la fuerza simbólica del género.

Como sostiene Lamas (1997), la producción de formas culturalmente aceptables de comportarse como hombre y mujer, son consideradas como una función de la autoridad social que se encuentra intrínseca en las diferentes autoridades institucionales, que a su vez interactúan sobre sí. Aunque las normas de género no son directamente enunciados, sobreviven en las personas y se transmiten a través del lenguaje y otros símbolos. En términos generales, los estudios de género se han centrado en la predominancia del ejercicio del poder y en las ideas de complementariedad entre los sexos. Algunos otros, en los afectos en el género femenino, y otros en el dominio racional y económico del género masculino y en las implicaciones que tales ideas tienen sobre la construcción de las subjetividades, tanto femenina como masculina. Para Ortner (1981), es necesario identificar el significado de lo femenino y lo masculino en una cultura específica, y no lanzar juicios *per-se*, en los que se presupone que es lo que significan lo uno y lo otro.

La propuesta de Ortner, es realizar un análisis simbólico al interior de cada cultura, para así determinar lo que significa el género para cada una de ellas y comparar símbolos y estructuras para encontrar sus diferencias. Esta autora, distingue entre dos enfoques de observación de lo simbólico, en relación con la construcción del género; el enfoque *culturalista*, que estudia un símbolo, y la ubicación de este dentro de un conjunto de símbolos más amplio, y donde las atribuciones de género son el resultado de la participación de todos los símbolos y el enfoque *sociológico* en donde el hecho cultural es analizado en función de su inserción en el conjunto de otros significantes y de la relevancia dentro de una estructura social determinada. Al mismo tiempo se pregunta: ¿por qué la subordinación de la mujer y la dominación masculina siguen perpetuándose? A lo que responde, que el sistema de género es en sí una *estructura de prestigio*, entendiéndose por *estructura de prestigio*, el sistema de valoración que los individuos crean para identificar posiciones y niveles diferentes

dentro de una sociedad y las condiciones de reproducción dentro del sistema de *status*.

El género en términos de Ortner (1981), sería el estudio de relaciones asimétricas de poder y oportunidad. Estas estructuras de poder llegan a instaurarse gracias a las personas que perpetúan el estado de cosas a través de instituciones que son reconocidas como legítimas y que permiten la reproducción de las relaciones sociales. Por ello se explica que estas ideas dominantes sean legitimadas y obligatorias dentro de la sociedad, donde terminan convirtiéndose en *naturales*. En la sociedad se pone de manifiesto, como los hombres son valorados respecto a su posición social y de poder, a través del papel que desempeñan en la sociedad, mientras que las mujeres se definen en muchos casos, en función de sus relaciones con los hombres.

Sin embargo, el valor que adquiere lo femenino varía de acuerdo a cada cultura, según la estructura de prestigio y la relación que dentro de la cultura tenga la figura femenina. Prestigio implica poder. Para Scott: “*el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género, es una forma primaria de relaciones de poder*.” (Scott, 1986: 17). Esta autora realiza una dura crítica al historicismo y esencialismo que impregnan los estudios sobre género. Define el género como un elemento constitutivo de las relaciones sociales, basado en las diferencias percibidas entre ambos sexos.

Para Judith Butler (1990), es a través de nuestros cuerpos como nos relacionamos con el mundo, pero cuando el cuerpo se relaciona con el mundo no lo hace *libremente*, sino mediado por la forma en que debería comportarse un cuerpo de hombre o un cuerpo de mujer. Existir con el cuerpo implica aceptar las normas de género ya establecidas. Judith Butler parte del estudio de tres autores: Beauvoir, Wittig y Foucault. Butler toma la idea de Beauvoir de que no se hace mujer, sino que se llega a serlo. Lo que quiere decir que no existe una coincidencia entre la identidad natural y la de género. Lo que Butler analiza de la posición de Beauvoir es la posibilidad de *llegar a ser* pues esto implicaría que además de que es-

tamos contruidos culturalmente, también nos construimos a nosotros mismos.

Lo que intenta Beauvoir es tratar de dar una posibilidad de existencia a la capacidad de elección. Para Butler: “la elección pasa a significar un proceso corpóreo de interpretación dentro de una red de normas culturales profundamente establecida”. (1990, p. 304). La adopción de un género es superflua, si se desconoce que ese cuerpo es construido culturalmente. Sin embargo, retoma la idea de Beauvoir del género como proyecto que involucra a su vez la recepción de ciertas normas establecidas, que permitan, sin embargo, que el ser humano ejerza sobre estas una transformación y apropiación consciente, por lo cual el género sería una elección. Su propuesta se resume en multiplicar los géneros para que el modelo vigente deje de ser hegemónico. De igual manera, la subjetividad puede ser construida sin ese orden sexual ya preestablecido, que determina las formas de pensar, recrear y analizar el mundo.

La mujer y el hombre, la feminidad y la masculinidad, nada tienen que ver con esencias, sino con la articulación de unas diferencias que delimitan posibles lugares de elección. La elección del sujeto de su posición en uno de esos lugares, mezcla en la polaridad masculino-femenino, no está determinada por un destino anatómico, sino que depende del juego de identificaciones sexuales. La estructuración de la feminidad y la masculinidad, resultan de una operación simbólica de división, que crea lugares que cada quien va a ocupar, y a los que se adscriben caracteres o rasgos contingentes e históricos. Se parte de una premisa fundamental: la sexualidad es siempre un proceso. Sin embargo, las formas de analizar esta diferenciación sexual, se han realizado desde el marco del androcentrismo en el que, indudablemente, se encuadran las estructuras creadas por el orden social y que son producto de la dominación masculina.

Dualismos género y discurso

Como se dijo, al analizar el mundo se tiende a crear dualismos. Estos dualismos son habitualmente conceptualizados en forma de oposiciones; es así como los dos sexos predominantes en la na-

turalidad, macho y hembra, son ubicados de igual manera en el marco de esos dualismos oposicionales; debido a estos dualismos, los actos están cargados de determinaciones explicativas de su funcionamiento, lo que influye indudablemente en la definición de la diferencia sexual.

Los dualismos comúnmente utilizados para designar los cuerpos han sido: alto-bajo, externo-interno, cálido-frio, seco-húmedo, duro-blando, etc. Estos dualismos son opuestos pero a la vez complementarios y homólogos; y a su vez designan una posición en la cultura. Debido a esto, muchas veces los hombres son designados por las cualidades socialmente reconocidas y las mujeres por las más desvalorizadas. Estas cualidades se introducen en las ideologías humanas, vivenciándose como legítimas. Su significación se naturaliza inscribiéndose en la objetividad cultural y las ideas preconcebidas que engendran son constantemente confirmadas por en el mundo real. Pero, ¿cómo llega a conformarse este orden de ideas? y, ¿cómo llegan a tener tanta fuerza, hasta el punto de que incluso no necesitan validación? Es allí donde el sistema mítico revalida y fortalece algunas ideas acerca del estado de cosas ya existente, pues el sistema mítico utiliza simbolismos inscritos en divisiones preexistentes. Debido a que la visión androcéntrica se expone como neutra, el sexo femenino aparece como lo otro, lo desviado.

Para Bourdieu (2000). “la diferencia entre los cuerpos biológicos y principalmente la diferencia anatómica entre los órganos sexuales, aparece como la justificación natural de la diferencia socialmente establecida entre los sexos y en especial de la división sexual del trabajo” (p. 24). Este orden de ideas se integra en la objetividad, es decir, en la realidad observable, a través de las divisiones objetivas (dualismos) y de manera subjetiva a través de esquemas objetivos en las personas. Al pensar la diferencia sexual como una construcción social, surgida de una estructura dominante, lo que se pone en evidencia es el reconocimiento de una posición de subordinación, pues no se vislumbra otra forma de explicación que no esté referida a la forma de explicación dominante. Un ejemplo de dicha subordinación tiene que ver con que his-

tóricamente no fue sino hasta el Renacimiento cuando el órgano sexual de la mujer fue nombrado en su particularidad, es decir, diferenciado de los órganos sexuales masculinos, pues inicialmente se conceptualizaba a la vagina como un órgano compuesto por las mismas partes que el órgano masculino, pero más imperfecto biológicamente.

A través de estas observaciones, el órgano femenino quedó inscrito en los dualismos anteriormente nombrados y en posición de subordinación. Según Bourdieu (2000): “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” (p. 28). Pero la inscripción de los órganos sexuales a los dualismos ya nombrados, no solo se inscribe en el órgano en sí, sino que se transmite en una conceptualización sobre el cuerpo del hombre y de la mujer, con diferentes características y diferentes potencialidades.

Cuando se instituyen esas potencialidades y características diferentes para cada cuerpo y se pone en evidencia el *horror* masculino a la diferencia, el cuerpo de la mujer queda referido a lo privado e interno, por lo cual la vagina, como el órgano sexual femenino, es sometido a reglas estrictas de evitación o de acceso, que determinan rigurosamente las condiciones del contacto aceptado. Al sacralizar este órgano, es convertido en secreto y tabú, en una especie de fetiche y esta es una de las razones para que el sexo de la mujer quede estigmatizado. El acto sexual es observado como una relación de dominación, si se enmarca dentro de los dualismos pasivo-activo, encima-abajo, etc., y es percibido, en el lenguaje común, como un acto de posesión; es dominar en el sentido de someter, de *tener*, por lo cual la virilidad masculina en el acto sexual se percibe como una proeza o hazaña. Según Bourdieu (2000), el valor de la definición social de la diferencia sexual es que legitima una relación de dominación, inscribiéndola en una naturaleza biológica, que es en sí misma una construcción social naturalizada.

Otro de los dualismos en que se ha inscrito la diferencia sexual, es el introducido por Fromm (1978), que considera el *ser*, como esencialmente propio de la mujer y al *tener*, como propio del hombre. La relación sexual aparece significada a través de lo social y el deseo del hombre es percibido como un deseo de posesión y el deseo de la mujer, como un deseo de ser poseída o dominada. El atribuir *ser* a la mujer y *tener* al hombre, resulta bastante problemático, ya que, como se verá más adelante, en la lógica de la diferenciación sexual, tanto *ser* como *tener* juegan un importante papel en la diferenciación. Se debe tener en cuenta que en el campo subjetivo, el tener y el ser son rasgos que se juegan tanto en el hombre como en la mujer, desde la fase pre-edípica y mucho más durante el Complejo de Edipo. El tener y el ser implican la búsqueda, para ambos sexos de una postura inicial del complejo de Edipo, que es precisamente la de ser el *falo*¹.

Los principios opuestos de la identidad femenina y de la identidad masculina, se evidencian a través de las formas de mantener el cuerpo y comportarse, naturalizando las diferencias entre estos dos principios. Diversos signos culturales posicionan a la mujer en una situación de inmovilidad simbólica manifestada, por ejemplo, a través de sus ropas o sus posiciones corporales, que tienen la característica de disimular el cuerpo y tienden a recordar el orden prescrito, pues condicionan de diferentes maneras sus movimientos.

Ha correspondido a los hombres, según Bourdieu (2000), situados en el campo de lo exterior, de lo oficial, de lo público, del derecho, de lo seco, de lo alto, realizar todos los actos a la vez breves, peligrosos y espectaculares en el curso normal de la vida; a las mujeres, el estar situadas en el campo de lo interno, de lo privado, de lo húmedo, del debajo de la curva y de lo continuo, se les adjudica todos los trabajos en el ámbito doméstico, es decir, privados y ocultos, muchas veces considerados invisibles. Para este autor: “las mujeres

sólo pueden llegar a ser lo que son, pues el orden social llega a confirmar a sus propios ojos que están destinadas efectivamente a lo húmedo, lo frío, etc” (Bourdieu, 2000, p. 45). La lógica de la dominación logra su objetivo cuando las mujeres a su vez, reproducen esta visión dominante sobre sí mismas y los demás.

Las mujeres no tienen más salida que confirmar constantemente estos prejuicios. Es allí donde se inscribe lo que Bourdieu (2000) ha denominado *violencia simbólica*, definida como una violencia puramente espiritual y sin efectos reales. Según este autor: “la violencia simbólica sólo se realiza a través del acto de conocimiento y reconocimiento práctico que se produce sin llegar al conocimiento y a la voluntad, y que confiere su poder hipnótico a todas sus manifestaciones, sugerencias, seducciones, amenazas, reproches, ordenes o llamamientos al orden”. (2000, p. 59). Su acto de conocimiento es un acto de reconocimiento de su subordinación social.

La violencia simbólica se instituye a través de la adhesión que el dominado se siente obligado a conceder al dominador. Esto se hace a través del producto de un trabajo continuo, —es decir histórico—, de reproducción, al que contribuyen unos agentes singulares, entre los que se encuentran hombres y mujeres e instituciones como la Familia, Iglesia, Escuela y Estado. Para Bourdieu (2000), la división sexual parece determinar los comportamientos de los seres humanos y actúa a través de tres principios básicos: el primero de esos principios es que las funciones adecuadas para las mujeres son una prolongación de las funciones domésticas. El segundo, pretende que una mujer no puede tener más autoridad sobre los hombres, y el tercero confiere al hombre el monopolio de las máquinas y de los objetos técnicos.

Otro de los puntos cruciales es la forma en que mediante el lenguaje, ese orden sexual se reitera y se extiende en el campo social. En el análisis crítico del discurso, por ejemplo, se establece

1 El *falo*, es el símbolo de la libido para los dos sexos; signifiante que designa el conjunto de los efectos del signifiante sobre el sujeto y, en particular, la pérdida ligada a la captura de la sexualidad en el Lenguaje. La noción de *falo*, central en la teoría psicoanalítica, marca que el punto de impacto eficaz de la interpretación, es sexual. (Chemama, 1998, pág. 152).

una relación entre los estudios de *género* y el lenguaje, es decir, entre los estudios que se apoyan en la revisión hermenéutica de los roles atribuidos socialmente a los hombres y las mujeres y la lingüística². Si bien, estos análisis, conducen de manera lógica a acercarse a las perspectiva de género, debemos primero que todo, analizar el sentido histórico en que estos estudios se ubicaron como fundamento básico para la comprensión de los análisis lingüísticos y de discurso, que por el hecho de hacer énfasis en la conciencia social de la opresión de la mujer, pueden incluirse dentro de las corrientes de compromiso de las que hace parte el análisis crítico del discurso, tal y como lo analizan Cortes y Camacho, en algunas corrientes de análisis (Cortes y Camacho, 2003, p. 123).

Si seguimos la definición de discurso a partir de los planteamientos de Ramírez (2004), como el conjunto de procesos necesarios en la producción de sentidos en un acto de comunicación con una totalidad significativa (Ramírez, 2004, p. 103), podríamos preguntarnos el sentido que adquiere este discurso como *totalidad significativa* en contextos culturales que intentan ser hegemónicos y en los que dicha realidad se construye a partir de la *diferenciación sexual*.

Gerard Pommier (1995) ha propuesto que esta construcción *total de sentido* desde lo sexual se realiza a través de dos conceptos fundamentales: *el falo* y *el nombre*. El *falo*, entendido como ese significativo sobre el que se ha construido lo femenino/masculino y a su vez el orden simbólico, constituido en diadas, —más o menos constantes—, de oposiciones que permiten ese juego de dominación y que se acopia desde los mismos

objetos existentes³. El segundo concepto que aborda Pommier, el *nombre*, nos remite entonces a la enunciación de los objetos, a través de la cual, ellos se constituyen en una realidad compartida por hombres y mujeres y que define en últimas, sus valores y creencias en función de su sexualidad⁴. Pero esa diferencia solo puede existir si este orden simbólico se encuentra atravesado por los elementos culturales que delimitan los discursos de género y que lo hacen posible en la esfera de un *análisis crítico del discurso*⁵.

Los estudios de género se constituyen entonces en la posibilidad discursiva de romper con esta tradición de la *razón androcéntrica*, que en la relación entre discurso y sociedad en palabras de Van Dijk (2007):

[...] se manifiesta a veces sutilmente, adoptando los modos de hablar sexistas (cuando se dirigen a las mujeres o cuando hablan de ellas) que predominan en su grupo. Cuando lo hacen de manera activa, también contribuyen a la reproducción del sistema de desigualdad de los géneros. Por supuesto, también pueden modificar (en parte) esas restricciones sociales y desafiar el statu quo, por ejemplo, absteniéndose de ejercer el control sobre virtualmente todos los aspectos del texto, la conversación o el contexto, como pueden ser el género, el tópico, el estilo, la toma de turnos o la narración de historias, que se realizan a costa de las participantes de género femenino en los sucesos comunicativos. (2007, p. 46-47)

Esa manifestación sutil que promueve unas particulares formas de dominación y que determinan, como hemos visto el orden simbólico de lo que significa ser hombre o ser mujer, se cons-

2 En este punto, son interesantes los trabajos que aporta Cameron (1985), y Coates y Cameron (1988), sobre la conciencia crítica de la relación entre *sexo y lenguaje*, a partir de trabajos desde la sociolingüística, sin embargo, desde una perspectiva aún masculina y los trabajos de Apple (1979, 1986, 1982, 1988), muy centrada en el estudio de textos y en la relación comunicativa entre docente, alumno(a) y la clara discriminación sexual que aparece en ellos. Autores citados por Cortes y Camacho. En: "*El discurso y algunas corrientes de análisis*".

3 Para Pommier (1995), el orden simbólico se construye a partir de esa oposición persistente entre *falo* y *castración*, o en aquello que se ha construido en la presencia y ausencia de los objetos significativos del mundo y que de alguna manera van constituyendo nuestra realidad.

4 Este es un aspecto que parecería en principio inocuo, pero que adquiere en el uso práctico de la lengua un carácter específico, al reconocer que esa enunciación de los objetos en sus particularidades obedece a lógica genérica de el/la, los/las, es decir, la enunciación ya guardaría consigo misma la diferenciación sexual.

5 Bolívar (2007), propone un esquema que explica el papel del discurso en la constitución del mundo. En un extremo ubica al discurso como constituido y en el otro al discurso como constituyente. La posición de Pommier, se ubicaría en una coordenada central, en la relación dialéctica entre el discurso como constituido y el discurso como constitutivo, ya que el rol sexual es definido por estos dos elementos de la abscisa. Sin embargo, la pregunta que surge enseguida tendría que ver con los elementos de la esfera social y cultural que constituyen dicho discurso en su carácter de dominación y que introducen el tema del Análisis Crítico del Discurso.

tituye entre otras formas, a partir de lo narrativo, que puede ser entendido en su manifestación práctica, a través de estrategias conversacionales y orales, reclamando nuevos sentidos en la comunicación y adquiriendo importancia fundamental en el estudio del discurso en su concepción crítica, haciendo plausible la deconstrucción de las formas hegemónicas de dominación⁶. Dominación que ha subsumido a la mujer al espacio privado y específicamente a la crianza de los hijos, en su rol materno, como idea arquetipal de lo que es ser verdaderamente madre.

Epistemología de los sujetos nómades: poder y sexualidad

La pregunta básica que se plantea a partir de esta reflexión, es la forma en que se ha constituido una epistemología que nos permite abordar lo subjetivo, en relación con la mujer. La relación de lo subjetivo con el concepto de mujer y del concepto de mujer con la maternidad y de la esta entendida como una posibilidad de transformación de la propia subjetividad, puede explorarse a través del concepto de *sujeto nómade*. El concepto de subjetividad nómada, como se ha mencionado anteriormente, ha sido abordado en principio por Braidotti (2000). Para comprender el contexto histórico del concepto, en primer lugar se tendría que reconocer que la historia de la modernidad,

se ha caracterizado básicamente por la construcción de instituciones que se caracterizan por la capacidad de establecer un control social de unos pocos sobre otros muchos.

La crítica de Foucault⁷ que se realiza sobre la construcción de la cárcel, o en general de las instituciones de encierro, da cuenta de esa posición en la que las instituciones de *encierro*, garantizan un control social, que se va internalizando y que termina afectando la construcción de las subjetividades modernas⁸.

La pregunta básica que se plantea a partir de esta reflexión, es la forma en que se ha constituido una epistemología que nos permite abordar la subjetividad femenina, entendida esta como una subjetividad que se evidencia incardinada en lo nómade. El concepto de subjetividad nómade, es concebido por Braidotti (2000), como aquella subjetividad que se construye en la relación con el otro, en una relación cara a cara y que constituye, por tanto, el conjunto de *afectos*⁹ que establece el sujeto y que determina sus acciones y prácticas sociales¹⁰. Para iniciar con el sentido de la propuesta y su relación con la epistemología, se propone realizar un breve recuento acerca de cómo la epistemología, —surgida básicamente de los análisis de la filosofía postestructuralista—, cuestiona, potencia y hace visible la constitución de una nueva forma de relación de los sujetos, en el despliegue

6 En éste sentido, en los estudios de género, puede considerarse un aporte fundamental, el realizado por el Análisis Crítico del Discurso, tal y como lo expone Van Dijk (2007), al realizar una diferenciación entre ciencia no crítica y ciencia crítica, atribuyendo algunas características a esta última como el planteamiento de preguntas sobre la responsabilidad del analista, los intereses particulares de los actores en juego y el problema, -aún más profundo-, de la ideología, partiendo de problemáticas sociales predominantes (Bolívar, 2007, p. 30).

7 En Vigilar y Castigar, Foucault (1985), realiza una deconstrucción de las instituciones de encierro, básicamente de las cárceles, en donde reconoce la importancia de su construcción como un control de las actividades que: “la disciplina exige a veces la *clausura*, la especificación de un lugar heterogéneo a todos los demás y cerrado sobre si mismo”. (Foucault, 1985, p. 145). Cuestión que determinaría posteriormente el cambio de arquitectura para el advenimiento del panóptico, lugar donde unos pocos observa a muchos. Ver Foucault, M. “*Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*”. Ed. Siglo XXI. Argentina. 1985.

8 Sin embargo, en la llamada época postmoderna, término que acuña Lyotard, para referirse a una época en la que la relativización de las *verdades*, el fin de las ideologías, el establecimiento o legitimidad de la sociedad de consumo y el triunfo del capitalismo como único sistema económico que permite el avance tecnológico y que produce la aparición de fenómenos como la globalización, determinan una *sociedad líquida*, (Bauman, 2000), que exige un nuevo sujeto, un nuevo concepto de subjetividad y una nueva forma de relaciones que se enmarquen en lo intersubjetivo sin contexto o descontextualizado y la revisión de los conceptos de la modernidad como el progreso y la intención *teleológica* que constituye su carácter más profundo.

9 Esta subjetividad, por lo tanto, se constituye mas en relación con los constructos emocionales que determinan los acercamientos de los sujetos. Se diferencia radicalmente de la concepción desarrollada por el psicoanálisis, sobretudo el Lacaniano, que considera la existencia de múltiples *yo(es)*, que se despliegan en un continuo de existencia del hombre.

10 Este concepto de subjetividad, se nutre principalmente de los planteamientos de Guattari y Deleuze (2002), en conceptos tan importantes como los de *sometimiento* y resistencia, que se evidencian en la *práctica social* y *sometimiento* y *línea de fuga*, que se abordarán posteriormente.

de las instituciones y de la evidente *tiranía de la razón*.

Foucault, en las palabras y las cosas afirma: “...de tal suerte que, se encuentra ante el hecho en bruto de que hay, por debajo de sus ordenes espontáneos, cosas que en si mismas son ordenables, que pertenecen a cierto orden mudo, en suma, que hay un orden” (1986, p. 6).

Este orden mudo, es el que desde el postestructuralismo adquiere carácter polifónico y constituye por tanto la forma en que se contrapesa, la actitud tiránica del logos¹¹ y su hegemonía en occidente. Para rebasar esta visión, se hace necesario, sin embargo, abordar algunos elementos de la modernidad, que en su revisión nos permiten encontrar huellas de dicha entronización. Podría afirmarse que la subjetividad actual se encuentra inmersa en determinaciones económicas y sociales; las subjetividades actuales se construyen en términos de potencia: como la mujer se ha ubicado en el punto común de construcciones de orden y como la revisión de su ubicación en el patriarcado ha determinado la construcción de su subjetividad, el concepto de *sujeto nómada*, permite una deconstrucción de las prácticas sociales de las mujeres en temas como la maternidad, su naturalización en las sociedades premodernas y su tecnificación en la modernidad¹².

En el proceso de constitución descrito anteriormente, es básico reconocer la existencia de

un nuevo campo epistemológico, que Foucault describe como:

[...] la episteme en la que los conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad; en este contexto lo que debe aparecer son, dentro del espacio del saber, las configuraciones que han dado lugar a las diversas formas del conocimiento empírico. (Foucault, 1986, p. 7)

Foucault afirma entonces, que la investigación arqueológica muestra dos discontinuidades en la formación de la *episteme* occidental: la de la época clásica y la del surgimiento de la modernidad hacia mediados del siglo XVIII. Lo que se debe deconstruir, por tanto es la forma en que la subjetividad se ha constituido en la modernidad y sus características básicas. En este sentido Berman (1991), nos aporta algunas reflexiones importantes: en primer lugar, la constitución del sujeto moderno en el marco de las grandes ciudades¹³, cuya característica es la de *consumir* a los hombres y a las mujeres.

Es interesante en este punto, como la ciudad moderna se constituye en personaje vital en la novela contemporánea y como la ciudad constituye las posibilidades de emergencia de sujetos que por medio de las *líneas de fuga*, intentan escapar de esas realidades¹⁴. Las ciudades modernas,

11 El término *Logocentrismo*, fue acuñado en principio por el filósofo alemán Ludwig Klages, en los años veinte. Pero su mayor exponente ha sido Derrida, en su libro “*De la Gramatología*”, propone una deconstrucción de lo que ha sido hasta ahora el pensamiento de occidente fundado en el *logos* (razón), que intensifica la búsqueda de la verdad y privilegia sobretudo el *discurso sobre la escritura*. Ver Ver Derrida (1998, pp. 57-85).

12 El cuerpo de la mujer es analizado por Foucault, en un triple proceso de análisis en el que incluye la calificación o descalificación, que es un cuerpo saturado sexualmente y que tendría unos campos de acción explícitos en lo que Foucault llama el Cuerpo Social. Ejemplo: *Fecundidad, espacio familiar y vida de los niños*. Este concepto es abordado por Foucault como “*histerización del cuerpo de la mujer*”. Ver Foucault (1988, p. 6).

13 En todo lo sólido se desvanece en el aire, -considerado como uno de los manifiestos de la modernidad-, Berman (1991), analiza la constitución de los ideales modernos, en relación con la constitución de las ciudades, tomando como ejemplos el París de Baudelaire, la construcción de San Petersburgo, como paradigma de la modernización a la fuerza y la modernidad en la ciudad de Nueva York. Estos ideales de la modernización constituyen para Berman una idea de ser moderno: “*como encontrarnos en un entorno que nos promete aventuras, poder, alegría, crecimiento, transformación, transformación de nosotros y del mundo y que al mismo tiempo amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos*”. (Berman, 1991, p. 1).

14 Un ejemplo de esta forma de ver a las ciudades modernas es la *Dublín del Ulises* de James Joyce, que además de constituirse en el marco de la acción, adquiere un carácter de personaje principal en una epopeya de la vida moderna en la que se exploran todas las posibilidades de la prosa y de la técnica literaria inglesa.

entonces, determinan la forma en que se constituyen las subjetividades y en concordancia con las condiciones sociales, obligan, en muchos casos una forma o esquema de ver el mundo.

Esta forma de ver el mundo que en lo intersubjetivo y en los espacios constituye la realidad del mismo, adquiere importancia en la forma de dar cuenta de estos cambios en la subjetividad y en la deconstrucción de lo que se entiende en la época postmoderna como lo *femenino*. En este sentido el feminismo de la diferencia puede aportarnos elementos importantes de abordaje del tema. Para Braidotti (citada por Binetti, 2007), el *feminismo de la diferencia* hace referencia a los siguientes aspectos:

[...] la tarea no es entonces la de eliminar los géneros, sino más bien la de multiplicarlos y resignificarlos, a través de una transformación cultural, lingüística, política y personal, superadora del esquema dualista y liberadora tanto de nuevas formas de identidad como de viejas identidades excluidas. (Binetti, 2007, p. 13)

Este feminismo, surge y reconoce la importancia de considerar a la mujer no solo en términos de la diferencia sexual y de la reestructuración de los roles sociales y de género, sino además en el reconocimiento de la importancia de todas las formas diferentes, distintas, alternativas en que las mujeres se ubican con respecto a sus prácticas sociales.

En la modernidad, los análisis se habían concentrado en la posición de la mujer en estructuras patriarcales, con especial énfasis en la dominación ejercida desde lo masculino y en la subordinación. Sin embargo, con la aparición de autoras como Braidotti, se están reconociendo los importantes aportes que desde la *diferencia*, se evidencian para generar una mayor inclusión de grupos sociales que tradicionalmente se encontraban al margen de las discusiones. Los avances en la aceptación de grupos sociales con tendencias se-

xuales distintas, dan cuenta de estos avances¹⁵. En esta línea, los avances tienen que ser reconocidos y la construcción de la sociedad que permita la diferencia, debe estar acompañada de la relectura de la forma en que la epistemología ha analizado los roles sexuales y principalmente los roles femenino y materno.

En Foucault, sobretudo en el periodo de su trabajo que Esther Díaz (1991), reconoce como su *etapa genealógica*, se evidencian puntos importantes que pueden establecer vasos comunicantes con la idea de la negación del *saber* femenino, o de su anulación en contextos de dominación patriarcal y androcéntrica. Esta etapa que describe Díaz (1991), —es decir, la *genealógica*—, principalmente dominada por el estudio del poder, —aunque se mencione constantemente que este es un *leif motiv*, en Foucault—, traza ya una diferencia fundamental en el abordaje conceptual de las relaciones entre poder y saber y constituye, por lo tanto, la necesidad de instituir *la arqueología del saber*, como fundamento del estudio de los fenómenos sociales. Pero este nudo entre *saber* y *poder*, solo puede darse en medio de un discurso, que para nuestro caso, tiene el carácter de forjador y que basado en reglas preexistentes y constitutivas, determina las relaciones sociales y las prácticas de lo materno.

En palabras del mismo Foucault (1970):

Yo quisiera demostrar que el discurso no es una delgada superficie de contacto, o de enfrentamiento entre una realidad y una lengua, la intrincación de un léxico y de una experiencia, quisiera demostrar con ejemplos precisos que analizando los propios discursos se ve como se afloja el lazo al parecer tan fuerte de las palabras y las cosas, y se desprende un conjunto de reglas adecuadas a la práctica discursiva. Estas reglas definen no la existencia muda de una realidad, no el uso canónico de un vocabulario, sino el régimen de los objetos. (Foucault, 1970, p. 66)

Para Foucault, ese discurso no está desligado del poder que es el que ofrece la posibilidad que ese

15 En este punto, es importante reconocer el impulso y la influencia que tuvo la deconstrucción histórica del concepto de la sexualidad realizado por Foucault en “*La Historia de la sexualidad*”. Reconociendo como la histerización de la sexualidad femenina se constituyó en un mecanismo de control social y enroló a la mujer en el espacio del hogar como espacio propio y natural de su quehacer.

discurso sea reconocido en el mundo y que sea legitimado. De esta concepción básica, se puede deducir, que el saber, entonces, no escapa a la constitución que ese discurso hace del *régimen de los objetos*, es decir: no hay poder sin saber. En este sentido, a partir de la lectura de la *Voluntad de saber*, primer libro de la *Historia de la sexualidad*, se pueden obtener algunas ideas, que orientarán la discusión sobre la relación entre Sexualidad y Discurso.

En la *Voluntad de saber*, en la segunda parte del libro, Foucault se propone analizar la sexualidad como un dispositivo¹⁶. La noción de dispositivo para Foucault va a permitir tres funciones básicas, que han posibilitado a la sociedad ejercer un control sobre las prácticas sexuales, sobre sus conceptos básicos y sobre la diferenciación sexual. Estas funciones son: el dominio (control), el método (la práctica) y la periodización (el ciclo vital). En términos generales, la propuesta de Foucault, es la de concebir la sexualidad, no en su aspecto puramente biológico sino en lo que reconoce como:

[...] formular al sexo, la pregunta de lo que somos. Y no tanto al sexo/naturaleza (elemento del sistema de lo viviente, objeto para la biología), sino al sexo/historia o sexo/significación; al sexo/discurso. Nos colocamos nosotros mismos bajo el signo del sexo, pero más bien de una lógica del Sexo que de una Física". (Foucault, 1998, p. 45)

Este dispositivo, se constituye por lo tanto en un aparato para la represión, que garantiza un control mucho más profundo —en la modernidad—, de la sexualidad y en particular de la sexualidad *femenina*. Foucault reconoce el papel del psicoanálisis en la modernidad, en el revelamiento de ese dominio,

cuya constitución social se da mediante cuatro mecanismos:

- a. *Histerización del cuerpo de la mujer*: entendido como un proceso triple, en el que el cuerpo de la mujer fue analizado, calificado y descalificado como saturado de sexualidad. Analizado en su función reproductora que garantiza la prolongación de la especie, calificado bajo la semiología médica y las prácticas médicas que ejercían una comunicación con el cuerpo social y finalmente descalificado, cuando esas prácticas sociales develaban saberes distintos que se asociaron por ejemplo a la brujería y hechicería¹⁷. De esta manera la mujer en la modernidad adquiere un espacio o territorio restringido, el *espacio familiar* adquiere su valor social como *madre* (mujer nerviosa por las afectaciones de la familia), que dan origen al estudio de las histerias.
- b. *Pedagogización del cuerpo del niño*: el niño es un ambiguo actor del sexo y en la modernidad la necesidad de que la familia, el educador, el médico y el psicólogo, asumen ese *germen sexual precioso y peligroso*, que se manifiesta en particular en lo que Foucault describe como una guerra contra el onanismo.
- c. *Socialización de las conductas procreadoras*: que en la modernidad se traduce básicamente en la tendencia al control de la natalidad y la *patologización* del sexo desbordado en la fecundidad. Este es tal vez, dentro de los planteados por Foucault, uno de los más importantes, ya que como mecanismo de control social y en tanto dispositivo de la *sexualidad* se sirve como instrumento para reconocer el sexo solo en vínculo estrecho con la procreación, que no ha garantizado en lo real el control deseado. Y por último:

16 Se puede definir Dispositivo como un aparato, artificio, mecanismo, artefacto, órgano o elemento de un sistema.

17 Luego de las famosas pestes que diezmaron la población de Europa en el siglo XIII y XIV, la visión escatológica del mundo post- peste, impregnó en el pensamiento popular la idea de que estas *desgracias*, se debían principalmente a las mujeres, los marginados sociales, los locos, etc. Principalmente se atribuyó a la mujer (bruja), la facultad de despertar la *ira de Dios*, quien en castigo enviaba estos males al mundo. De esta manera, se comenzó a atribuir a la mujer una mayor disposición a la *posesión demoníaca* y prácticas culturales propias de mujeres de algunas regiones fueron castigadas y reprimidas, como supuestas prácticas de la nascente brujería. Uno de los libros más paradigmáticos es el *malleus malleficarum*. Manual de la época, escrito por monjes dominicos que se constituyó en el libro base para la cacería de brujas. A este respecto ver: Kabusacki, L. (1993). "Brujas y Locas: Historia y Algunos Iconos en la Construcción de la brujería y la locura femenina como formas de discriminación, control y castigo de las conductas desviadas de las mujeres". (Columbia University, 1993, pp. 288-294).

d. *Psiquiatrización de la conducta perversa*: se normalizó y patologizó la conducta sexual, y de esta manera se dividió el sexo en contenidos aceptables e inaceptables socialmente, mediante la tecnologización correctiva de las anomalías.

El saber, entonces, entendido como el conjunto de prácticas tradicionales, milenarias que permiten la transformación de la naturaleza y el dominio sobre ella, debe ser analizado desde los dominios propios de una epistemología que de cuenta de los contextos en los que se ubican los sujetos (las mujeres) y que permitan, por lo tanto, desentrañar dentro del discurso de la ciencia o el conocimiento riguroso, el papel del *saber femenino*. Dentro de la filosofía, por ejemplo las bases del conocimiento humano no pueden abstraerse a ese saber, y deben reconocer que las condiciones en las que debe darse la verdad están atravesadas por la distinción de roles sexuales.

En Occidente, después de Descartes y de Kant, y su deseo de ubicar la epistemología en un puesto de honor, desde la *crítica* o la *criteriología*, estos aspectos marginales (lo femenino, la mujer, lo otro), del estudio del significado de la investigación sobre los límites y condiciones metodológicas del conocimiento o de las ciencias, habían sido desconocidas. Y con las crisis del pensamiento, acaecidas en el siglo XX, en razón de nuevos postulados teóricos¹⁸, que cuestionan y controvierten el carácter de ciencia y ofrecen a lo interdisciplinar un nuevo campo para su despliegue, reconociendo la marginalidad de algunos saberes, la hegemonía de otros y la anulación de voces que enunciaban soterradamente lecturas distintas sobre el mundo, así como un nuevo discurso sobre la relación entre poder y sexualidad. Veamos algunos apuntes sobre el poder.

El poder generalmente ha sido asociado a la política, casi que de manera inmediata. Cuando

se hace referencia y se utiliza la palabra en la cotidianidad, generalmente se relaciona directa o indirectamente con un poder político, que se sintetiza en los mecanismos de participación democráticos y principalmente en la noción de pueblo. Sin embargo, es necesario revisar el concepto de poder, no solo desde su formación en los discursos políticos, sino desde todas las esferas que implican una interrelación entre sujetos y que van a determinar, por tanto, devenires subjetivos. Uno de los elementos que más llaman la atención, tiene que ver con ese poder *sutil* que va adquiriendo connotaciones totalitarias y en el que terminan inscribiéndose *subjetividades*, registradas en un orden al que muy pocos hacen resistencia.

De esta manera, la explicación de los totalismos es el resultado de una estrategia de poder minúsculo, a menudo masculino, que termina constituyéndose en un poder *absoluto*, irrestricto y que determina incluso el funcionamiento de una colectividad, de una comunidad y de toda una institución. Así, los poderes ejercidos totalitariamente, también han tenido un origen minúsculo. Si bien, el concepto de lo político engloba por lo tanto una noción de poder, se debe profundizar en la significación de este y de su resolución en las transformaciones subjetivas. Una noción de poder, muy interesante es la de Antonio Negri (2006), quien se concentra aún, en conceptos totalizadores y propios del *logos* occidental.

Negri (2006) parte de una noción de poder que toma elementos instintuales y que tienen que ver con el *deseo* del hombre de ejercer un dominio sobre la naturaleza (lo femenino según la oposición dual de Bourdieu), que le permita, de alguna manera, garantizarse la supervivencia y la vida de la prole. De tal manera, que el poder en principio, es una cuestión que tiene que ver con la garantía de la vida y que el dominio sobre

18 En este sentido, los cuestionamientos que realiza la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica sobre la física clásica newtoniana, hacen parecer espuria la diferenciación entre ciencias duras o blandas. Por ejemplo, el principio de incertidumbre de Heisenberg y el axioma de incompletud de Gödel, cuestionan el carácter de objetividad y de la forma como metodológicamente se *hace la ciencia*, que termina suscribiéndose en lo autorreferencial como principio unívoco de un análisis de la forma en que el sujeto se acerca al objeto y la postura de ambos, como elementos separados. Si esto es así, es mucho más cuestionable, cuando al tratar de aparecer como separados el sujeto y el objeto, uno de esos sujetos es anulado en su apreciación y conocimiento del mundo. Ver Ibáñez (1994, pp. 1-29).

la naturaleza certifica. Hasta allí, con un sesgo profundamente etológico, la teoría expone que el poder es una cuestión de origen silvestre, que no implica hasta ese momento una noción de poder mas allá de la consecución de los recursos para la supervivencia.

De hecho, este *poder silvestre*, no sería más que un *dominio* y no tanto un ejercicio propiamente dicho del mismo. Lo que es interesante, es analizar ese tránsito en la constitución de las sociedades, del dominio sobre la naturaleza como modelo del ejercicio del poder y de esta manera, dar cuenta de otro concepto que Negri recogerá, que es el de *voluntad*. En segundo término, Negri identifica el ejercicio de poder con *la voluntad*. La conciencia de sí, los ejercicios y aprendizajes de metacognición que en el desarrollo filogenético el ser humano alcanza, inducen a la producción de una *conciencia*. Conciencia que se origina, precisamente en la hominización y que da cuerpo y estatuto a la *voluntad*. El ejercicio del poder como voluntad, implica ya, según Negri (2006), no solo la dominación sobre la naturaleza, sino la dominación del hombre sobre el hombre.

La separación del dominio de la naturaleza y el reconocimiento del otro, coinciden precisamente con el origen de las guerras, que no son más que la expresión del dominio del hombre sobre el hombre. Hay allí, una nueva ruptura en la forma en que se entiende el ejercicio del poder; el ser humano, puede entonces ejercer poder sobre la naturaleza y sobre el mismo hombre contenido en la naturaleza, ya que reduciéndolo o haciéndolo coextensivo a ella, permite la elevación de instituciones y sociedades jerarquizadas. Así, el poder resulta ser un elemento que transita desde el dominio sobre la naturaleza, el dominio del hombre sobre el hombre, el dominio del hombre sobre la mujer y de la formulación de estructuras sociales que se manifiestan en las instituciones particularmente.

La construcción de instituciones en las sociedades, puede verse como un ejemplo del ejercicio del poder que parte del dominio de la naturaleza y del hombre mismo. De hecho, la mayoría de las instituciones, tal y como las conocemos, son el

desarrollo de ejercicios de poder que dan cuenta de la civilización. La familia, el derecho, las instituciones socioeconómicas, la construcción social de la diferencia sexual, son precisamente estructuras en las que el poder circula, poder que se ejerce generalmente como garantía del control social y de la vida social, que no es posible sin el ejercicio del poder.

Lo que preocupa es la forma en que tradicionalmente, en sociedades estamentales, de estructuras rígidas, de ideales abstractos y absolutos, se ejerce el poder y de cómo este determina las subjetividades que reproducen los mecanismos del ejercicio. Lo más valioso del ejercicio de Negri, es precisamente aportar el elemento filogenético, que permite encontrar un vínculo entre dominio-poder-conciencia-voluntad, y que determina por lo tanto el poder como propio de la condición humana y descentrado, efectivamente de lo político.

A la subjetividad entonces, le es inherente el ejercicio del poder, que se articula con la construcción de las normas sociales interiorizadas en el proceso de la formación de las sociedades y en los procesos civilizatorios. Sin embargo, en esta visión, el ejercicio del poder exige unos límites que se generan más en el pensamiento mágico y que inducen un control del poder desde *afuera*, desde entidades que no están en el circuito mismo del ejercicio del poder, sino que lo determinan desde un orden diferente. Este orden diferente es el orden simbólico, el orden de lo *no real* y de lo *no imaginario*. Lacan habla de lo simbólico, para referirse a un registro psíquico propio de lo humano, ya que se funda gracias al lenguaje y a la instancia del *Gran Otro* (el otro de la Cultura), o bien, el *Nombre del Padre* (*La ley*).

Debido a que no basta con poseer una noción de la propia imagen corporal, que proviene del otro, el Sujeto propiamente dicho surge solo en la medida en que existe un registro o inscripción en el orden simbólico, orden que Lacan asocia con el orden del lenguaje verbal, el orden de la cultura y la ley. La paradoja en Lacan, es que solo el acceso a la ley es el que permite precisamente poder entrar al lenguaje. El lenguaje también es orden.

En términos del ciclo vital, el momento en el cual el infante adquiere la habilidad de utilizar el lenguaje, de materializar su *deseo* mediante el discurso. Dicho pensar solo es posible en término de símbolos.

¿Cómo se da esa interiorización del orden simbólico en la historia de la cultura? Freud, ya se había referido al origen de la conciencia de la culpa, en la horda primitiva, como el momento en el que se establece la *ley del incesto*, como precepto para la ordenación de la monogamia en el proceso de hominización. Los homínidos no dominantes de la horda no pueden acceder a las hembras de la misma, ya que estas pertenecen al macho dominante. Los machos no dominantes deciden matarlo, para poder acceder a las hembras. Pero luego de cometer el *parricidio*, aparece este padre resignificado en el campo simbólico que da lugar al *afuera* y que va a determinar el no acceso a todas las hembras del grupo, lo que implica la necesidad de acceder a hembras de otras hordas. La prohibición del incesto establece entonces una *ley* simbólica que opera en un campo constituido fuera del sujeto, pero que es producto del mismo.

Esta noción de la formación del sujeto, inscrita en un orden simbólico, es la que permite la resolución de las tensiones surgidas entre el dominio sobre la naturaleza y el ejercicio del poder en el plano social. La mayoría de las instituciones operan también en estos planos simbólicos y permiten de esta manera la función solapada de la subjetividad. Un ejemplo claro, es la religión. Los elementos simbólicos de las religiones, permiten la pacificación de la angustia propia de la existencia originada en la desaparición individual, es decir en la muerte, que se sustituye en el campo simbólico en una resolución de tensiones que podría decirse que son cercanas a lo instintual: el miedo a desaparecer. Así, la vida eterna es la resolución en el plano simbólico de esta tensión y es generalmente aceptada en la mayoría, —sino en todas las religiones—.

Sin el campo simbólico, el poder no tendría margen de ejercicio. El ejercicio del poder en campos imaginarios y reales, daría cabida, —como de hecho ha sucedido—, al dominio violento y al do-

mino de un mundo de imágenes sin trascendencia, que darían como resultado un desprecio por el poder y por las posibles formas de su ejercicio. Lo que generalmente ocurre es que el ejercicio del poder termina siendo una exaltación del dominio, una exaltación y supervaloración de la superioridad y sobretodo una exacerbación de la opulencia y de los lujos en el contexto del capitalismo maduro. Sin el campo simbólico, los poderes micro, serían simplemente una quimera en la conciencia individual y no trascenderían al plano de las realidades sociales. De esta manera, se deben tener en cuenta: el poder que se ejerce desde lo micro, lo individual, el enorme efecto de la pequeña acción y lo que se describe desde Briggs y Peat como el *poder de la impotencia* y el *poder de la influencia sutil*.

La sociedad construye las formas del *deseo* y este a su vez generaliza en lo social el deseo por las formas. La producción *deseante* es un producto de la psique, cada uno de nosotros desarrolla los contenidos de ella, pero lo hacemos refiriéndonos en patrones socialmente establecidos, patrones que son contruidos por la dimensión socio-histórica del ser humano. A lo largo de la experiencia histórica de la humanidad hemos asistido a sucesivos cambios de esos patrones, conforme a la hegemonía en cada momento socio-histórico de diferentes ideas sociales instituyentes.

Lo nuevo en la sociedad actual es la capacidad que tienen los *medios de comunicación masiva*, el *consumo* y la *tecnología de las comunicaciones*, para construir en forma deliberada esos patrones, de acuerdo a sus intereses económicos y políticos. La belleza ha dejado de tener un contenido estético para asumirse como un producto de mercado, el capitalismo, apoyado en la ciencia y la tecnología, ha logrado los medios para establecer patrones de belleza, y tiene las herramientas para darle materialidad a los mismos en cada cuerpo particular. El deseo, entonces, estructura de una u otra manera el mundo, con sus límites, sin embargo, es posible pensar en otro tipo de deseo, el deseo-potencia, ya no como deseo del otro, sino de la manifestación subjetiva de lo realmente deseado.

Deseo—potencia vs. deseo—carencia

Las teorías que abordan al sujeto como un *sujeto deseante*, como la escuela francesa post-estructuralista, reconocen una influencia en Spinoza sobre todo en la idea del deseo como un *deseo potencia*. Por otro lado, el psicoanálisis y en general muchos freudianos reconocen la existencia de un *deseo* como *deseo—carencia*. Ante el *deseo—carencia*, lo que el sujeto debe garantizarse, es la satisfacción de ese deseo por algún medio. En el capitalismo maduro, podríamos decir que la satisfacción de ese deseo se circunscribe, generalmente a los objetos de la producción.

Los objetos de la producción, generalmente garantizan la satisfacción de unas necesidades básicas y no básicas, que son ahora metarepresentadas en el campo simbólico, por lo que en diferentes épocas del desarrollo de las sociedades se definió como prestigio y reconocimiento, que generalmente se atribuyen a lo masculino. Somos herederos de la idea *caballeresca* de las sociedades antiguas y medievales, en que el reconocimiento y el prestigio proporcionan satisfacción y placer y dan origen a una idealización que en el campo de las abstracciones permiten la formulación de formas subjetivas. De hecho, los grandes héroes de la sagas medievales e incluso de la antigüedad, emulan y proyectan en el registro ficcional los hechos que dan soporte a los reconocimientos individuales y de la autoexaltación.

Aquí, es importante recordar el famoso verso de Berthold Brecht: “Alejandro conquistó el Punjab, pero no estaba solo”. La exaltación de las hazañas épicas en la literatura y la narrativa antigua y medieval, no son más que la lucha por el prestigio y el autoreconocimiento del hombre. Así, las guerras justas o no, las conquistas de vastos territorios y el aniquilamiento del enemigo, daban cuenta de una historia social del prestigio. En la sociedad moderna, los sujetos *deseantes*, se movilizan, —al contrario—, en una autoreafirmación que precede sobretodo de la capacidad de acceder a los objetos de la producción. Sin embargo, en la sociedad postmoderna, podríamos sumar a estas características el dominio sobre la técnica, —sobre todo lo que se relaciona con la tercera revo-

lución científica, la de las comunicaciones—, ya que garantiza un prestigio y permite un reconocimiento social en la apropiación del conocimiento como un valor social.

La lógica que sigue a esta afirmación, es la de encontrar los medios que permitan igualar el acceso al conocimiento, para evitar en lo social sesgos con respecto a los que acceden frente a los que no pueden acceder. Es decir, el papel de la educación en la producción y reproducción de los mecanismos del ejercicio del poder que permiten definir quienes pueden desear, en términos de obtener los objetos de la producción más perfeccionados y que satisfacen necesidades más allá de las básicas y de quienes solo accederán a los objetos de la producción para la subsistencia. De esta manera, lo que implica el desear, es por el lado del *deseo—carencia*, la satisfacción de lo material, unido al manejo técnico y del conocimiento, de tal forma que el impacto actual se circunscribe a poder dominar los medios y la forma para traducir los signos por medio de los cuales el conocimiento se nos presenta.

El poder que proporcionan ambos elementos es en el sujeto *deseante* postmoderno, como la zanañoria y el garrote que dan sentido a su devenir subjetivo. Ahora bien, ¿cómo operar bajo ese esquema en la búsqueda de nuevos elementos que desde las operaciones minúsculas impacten la sociedad y que den cuenta de un camino social nuevo, inmerso en tecnologías, en consumos y en subjetividades transitadas por estos elementos? Una salida, los micropoderes. Otra salida, el análisis del poder de la impotencia y del poder de la influencia sutil. Ambas ideas, emparentadas con las teorías complejas y con la teoría del caos, han tenido gran impacto en las ciencias y en las ciencias sociales desde su aparición, sobre todo con los trabajos pioneros de Lorenz y Prigogin.

Existe una profunda controversia sobre los supuestos de la teoría científica del siglo XX, que se fundan por ejemplo en diferencias entre teóricos reconocidos como Ilia Prigogin y Rene Thóm, quienes defienden posturas distintas frente al desarrollo de las ciencias en el siglo XX. Si bien, Prigogin se ubica en el vértice en el que las pequeñas

circunstancias tienen implicaciones decisivas en todas las teorías científicas y en los grandes descubrimientos, Thóm, considera que el abuso de las teorías que dan gran preponderancia al azar, desestiman las explicaciones congruentes de los fenómenos y relativizan todo el saber científico.

Así, la teoría del caos, surgida principalmente de los trabajos de Lorenz, ha tenido un innegable impacto en la crítica que la postmodernidad realiza sobre la ciencia occidental anterior a las grandes revoluciones científicas de las primeras décadas del siglo XX, en especial la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica. Como reconocen Briggs y Peat (1999), es importante afirmar que si bien en el campo de la meteorología, pequeños cambios resultan en grandes consecuencias, no puede considerarse que todos los modelos explicativos de los fenómenos del mundo, puedan atribuirse solo a pequeñas variaciones en las *constantes* que explican dicho fenómeno. De hecho, hay que reconocer que muchos modelos lineales aún explican varios fenómenos.

Lo que se debe analizar en este punto, sin embargo, es el paso de ese pensamiento proveniente de las ciencias llamadas duras, al campo de las ciencias sociales y como la *teoría del caos* puede tener aplicaciones desde el estudio de la influencia de los agravios en la conducta de los reos, hasta el efecto de los rumores en la caída y en el descenso de las bolsas de valores.

Cuando se hace ese tránsito, se presentan elementos de análisis que permiten profundizar en el tema. Briggs y Peat (1999), reconocen la importancia de los estudios pioneros de Vaclav Havel (1978), sobre *el poder de los impotentes*, en donde se cuestiona el ejercicio del poder desde una estructura jerárquica y establecida funcionalmente, y de la forma en que ese poder solo puede ser

ejercido si los miembros menos poderosos de la sociedad actúan de una manera tal que sus acciones se vuelven automáticas, obedientes e incluso inconscientes. Este concepto de *poder de la impotencia*, es un concepto que se puede relacionar con el de *violencia simbólica* de Bourdieu, ya que es un poder que opera en el plano *simbólico* y que no necesita o implica el uso de la fuerza para su imposición.

De hecho, cuando todos pensamos que las cosas están mal y emitimos un concepto sobre cierto estado de cosas, terminamos legitimándolo y reconociendo su influencia, a pesar de sus consecuencias negativas. Lo paradójico en los planteamientos de Vaclav, es que la actuación en el *poder de los impotentes*, permite una reafirmación subjetiva o *punto de fuga*, que es la reafirmación de que se opina de esta manera y no de otra, para evitar ser cuestionado permitiendo un ejercicio de las acciones más libre. Es básicamente, hacer escuchar a los más poderosos, lo que quieren escuchar, que no es en el fondo más que una reafirmación de la propia conciencia y de la propia identidad¹⁹.

El caso que expone claramente Vaclav, es muy lúcido en términos de este poder. El vendedor de verduras checoslovaco que pega un aviso en el cristal donde reafirma la consigna comunista *Trabajadores del Mundo Unidos*, está dando cuenta de este cambio fundamental en la reafirmación subjetiva como resultado de su deseo de poder comerciar verduras. Es un escape, como si desde lo más profundo de su conciencia estuviera manifestando que su verdadero deseo es el de trabajar libremente.

En términos de la impotencia, ya se podría hablar de una ruptura significativa. Su acto, es un acto de resistencia *sutil*, poco evidente, pero que da cuenta de la necesidad de establecer un sistema creativo abierto, en oposición a un ciclo

19 En la dialéctica del amo y del esclavo, Hegel daba una explicación para la producción del conocimiento que es muy parecida a ese ejercicio de reafirmación que se plantea en el *poder del impotente*. El amo conserva su poder sobre sus esclavos, precisamente para que estos satisfagan sus necesidades, cualquiera que éstas sean. En ese proceso de garantizar la satisfacción del amo, el esclavo debe apropiarse de una técnica para poder crear los objetos, tanto materiales como inmateriales que cumplan con los deseos del amo, desde un fastuoso castillo, hasta una sublime poesía, desde una joya artesanal hasta una obra de teatro, lo que implica que el conocimiento se asienta, por así decirlo en la conciencia del esclavo y no en la del amo. Es el esclavo el que obtiene un beneficio particular, si se quiere *subjetivo* por medio de la apropiación de la técnica, que le permitirá posteriormente la emancipación como trabajador libre y luego como trabajador asalariado. Precisamente, la reafirmación del poder del impotente, se da en espacios privados y en esferas más íntimas.

límite, que no permite un juego más amplio de las subjetividades y que entroniza la connivencia por medio de un lenguaje vacío e incongruente con la realidad, como es el lenguaje de las ideologías. Los ciclos límites de la historia no permiten el desarrollo de las subjetividades y de hecho profundizan los errores de los individuos al no reconocer su propio micropoder. Lo sutil, de esta manera, se interioriza en lo personal, en lo individual, en lo psicológico si se quiere, y da cuenta de aquello que de nosotros mismos se evidencia en el afuera, en el grupo de las interacciones y que ejerce influencia en el otro y en la colectividad. Es esa misma potencia subjetiva que se despliega en el acontecimiento y que permite localizarse incardinado en posturas políticas que no recaen en lo ideológico, sino que constituyen un nuevo margen de acción para la mujer.

Ese deseo potencia, debe volverse entonces acto a través del discurso. Sin embargo, sobre el discurso de la mujer también existen estigmas e ideas preconcebidas. Según Cortes (2004) existen varios supuestos que ilustrarían, como la *narratividad femenina*, adquiere diferentes matices con respecto a la construcción de lo que Bourdieu (citado por Luque), llama *doxa*, es decir, la organización social, política y cosmológica de una sociedad como un orden natural y no arbitrario, el cual no necesita razón de ser, y que es aceptado sin una decisión consciente de hacerlo (Luque, 2005, p. 10). Los supuestos a los que se hace referencia son:

- a. Las mujeres tienen un discurso narrativo mayor y más emotivo que los hombres, cuyo discurso es más concreto y descriptivo.
- b. Las mujeres cuentan más acerca de ellas en relación con su entorno, que los hombres que hablan sobre sí mismos.

Estos supuestos cobran general importancia en la visión *androcéntrica* y *patriarcal*, pues constituyen en sí mismos, esquemas formados a partir de una construcción simbólica, mediada necesariamente por la cultura. Pueden constituirse, sin embargo en una línea de base para el análisis de las *narrativas*, sin caer en prejuicios que ahonden dichas diferencias, y que contribuyan más bien a la deconstrucción de los conceptos de mascu-

linidad y feminidad. El análisis del discurso, se constituye entonces en estrategia para el desenramado de las ideas culturalmente aceptadas, sobre los roles de género y de su difusión en todo el espectro social.

Estudiar el *saber*, en el marco de categorías como lo femenino, la mujer y la diferenciación sexual, implica reconocer las características de estos saberes y su *status* en los diferentes contextos históricos, no solo en Occidente, sino en culturas diversas que reconocen, ya sea a través de los símbolos, los mitos y las prácticas sociales, el papel de la mujer, de lo femenino o de la diferencia sexual en la constitución del mundo. Sin embargo, se reconoce que hablar desde categorías como el *saber femenino* o el *saber de la mujer*, tiene que ser atravesado por las condiciones culturales preexistentes que determinan esa visión y por los marcos o contextos que definen el tipo de relación, la definición de lo que significa *la mujer y lo femenino* y la construcción de la diferencia sexual.

Lo arquetipal – imaginal y su relación con la maternidad

Los planteamientos de James Hillman, reconocido miembro y fundador de la denominada Escuela Arquetipal reconoce la importancia que tiene la *imagen arquetípica*, en la forma en que se concibe y se comprende el mundo. La importancia de la imagen y su posición precedente frente a los demás sustratos inconscientes, permite entender los arquetipos junguianos desde la importancia de las *imágenes* que la sociedad ha construido sobre la mujer. En este sentido, la idea de lo que es ser mujer pasa o tiene que ver con la *imagen* que en el sentido de la psicología profunda propone Hillman. Esta imagen tiene que ver con lo que significa la psicología profunda, cuestión que se procederá a abordar.

La palabra psicología, generalmente se ha asociado a la palabra *psique*, que se relaciona con el concepto de alma. La psicología profunda se ha dedicado generalmente al estudio *racional* de esta identidad. De acuerdo a Moore (1992), el alma no es más que una dimensión de la experiencia. Es

un relato de lo profundo, de la substancia y de su relación con el mundo (Moore, 1992). Por su parte, Hillman (1975) atribuye cinco funciones al alma: hace posible el entendimiento, transforma eventos en experiencias, profundiza las experiencias, tiene una especial relación con el amor, así como una relación especial con la muerte.

Para Hillman, como resultado de estas cinco características, el alma representa la posibilidad de *imaginación* de nuestra naturaleza humana. Una posibilidad que tiene su reflejo en la especulación, en los sueños, en las imágenes y en la fantasía. Algunas culturas primitivas, consideran que el comienzo de sus males se relaciona con la pérdida del alma, con los mundos de ultratumba, para lo cual se hace necesaria la presencia de un chamán o cuidador espiritual de la comunidad. Ellenberger (1970), considera que los chamanes son doctores del alma. Asociado al alma, en la teoría junguiana, se encuentra el concepto de inconsciente colectivo. En la teoría junguiana, el concepto de inconsciente colectivo, incluye todo un material psíquico y de sistemas sociales inconscientes que suelen ser vastos e inexplorados: el inconsciente colectivo en este sentido es ilimitado, inentendible e indefinible.

El inconsciente está hecho de arquetipos, instintos autónomos, referentes patriarcales o conductas, los cuales son comunes en todas las etapas del desarrollo histórico, en todos los pueblos y en diferentes lugares. Los *arquetipos* organizan el contenido del inconsciente y lo conectan en los niveles más profundos de la naturaleza humana (Jung, 1964). Jung creía que el lenguaje de los arquetipos y por supuesto del inconsciente, se manifiesta en símbolos y en imágenes. Estos elementos tienen el poder de relacionarse con el *numinous*²⁰, permiten un balance entre el mundo y una relación entre lo que Jung llama el *self* y su ordenamiento, regulando su armonización y proporcionando un entendimiento del material psíquico. El *self*, de acuerdo a Jung es un factor que guía la psique.

El concepto de arquetipo, por lo tanto, es central en el entendimiento de la experiencia ganada instintivamente en el proceso de individuación y de creación de autonomía (Storr, 1983). Para Samuels (1999), el arquetipo es un esquema innato y hereditario de comportamiento psicológico, vinculado al instinto. Cuando es activado se manifiesta a través de la conducta y de la emoción (Samuels, 1999, p. 49). En la teoría junguiana adquiere también especial preponderancia el *símbolo*. Un símbolo puede ser un elemento desconocido, considerado como un misterio, sino se explica y se significa a partir de un contexto particular.

El analista junguiano Edward Whitmont (1969), considera que el símbolo contiene la emergencia de los temas que desde el inconsciente conectan y desconectan con la experiencia cotidiana. Nuestra experiencia solo es posible con relación a los objetos externos, los cuales pueden ser aprehendidos por medio de la experiencia y de los sentidos. Sin embargo, no todos los objetos pueden ser conocidos y significados. Muchos de ellos son representados por *imágenes* (*arquetipos*) y estas imágenes pueden representar, por sí mismas el lado del mundo que es consecuentemente usado por la psique para su comprensión (Whitmont, 1969, p. 29).

Al tratar de intuir el significado de los objetos, aparece el concepto de *pensamiento simbólico*. Ryan (2002) llama símbolo al objeto que guía forzosamente la apertura a lo arquetipal, como vehículo para poder navegar en la profundidad del inconsciente. Jung (1964), fuertemente influenciado por lo que él llama la vida simbólica afirma que el poder de los símbolos emana de la facultad de imaginar del alma, de la capacidad de conectarse con ellos y de recoger la herencia del inconsciente colectivo, conteniendo la experiencia y expresando por medio del *numinous* la manifestación que los arquetipos generan (Ryan, 2002, p. 80). Los objetos externos y los eventos internos reflejan la idea de Jung de integrar la experiencia externa del mundo y por otro lado trasladan la experien-

20 El término *numinous* describe para Jung, el encuentro con expresiones del inconsciente en la forma de poderosas imágenes y emociones.

cia visual de la realidad a nuestro mundo interno (Ryan, 2002, p. 156).

Si la visión del inconsciente es muy amplia, es posible observar como los elementos sobre los que la psique representa los objetos, pueden tener otros elementos paralelos definidos, que se encuentran significados en medio de ellos (arquetipos). El compendio de realizaciones de nuestro campo de observación pueden tener correlación con la estructura de la psique, transformándose simbólicamente en lo que Ryan (2002) denomina como *inner psychic landscape of the mind*. Para Jung, el estudio de los símbolos, eventos y el origen natural de los mismos, tienen preponderancia en lo que denomina como el arquetipo materno, desde la imagen de la mujer-madre.

Si bien, la figura mítica de la *Gran Madre* sigue permeando de manera general la visión tradicional de la maternidad, cabría preguntarse si existen en el sujeto contemporáneo, visiones que rebasen y deconstruyan esta visión tradicional de la *mujer*, como asociada a la maternidad y si es posible proponer nuevas visiones frente a ella. En el campo arquetipal, para Colegrave (1990), cuando comienza a aparecer la diferenciación entre lo masculino y lo femenino y comienzan a emerger los sesgos individuales fuera ya de su totalidad, el arquetipo de la madre *omniabarcante* se vuelve sofocante para el individuo. Existe por lo tanto, una *identificación colectiva* con el principio masculino, que generalmente se ha asociado al orden de la objetividad, la dualidad y la conminación. De esta manera, lo femenino es expulsado de los territorios social, psicológico y espiritual, asegurando así un terreno más íntimo y subterráneo.

Se podría afirmar que en el terreno de lo colectivo, *Gaia*, la gran Madre Tierra, se está volviendo consciente de sí misma²¹. Mientras que la conciencia colectiva e individual se siente alimentada, contenida e inseparable del seno de la

Gran Madre, la imagina como un ser esencialmente benévolo, omnipotente y *omniabarcante*. Se la concibe como el espíritu de la tierra, con la capacidad que tiene de dar a luz de manera virginal, puesto que los *arquetipos* o energías masculina y femenina, todavía no separadas entre sí, permanecen en un abrazo inconsciente. La Gran Madre, deja de sentirse como un *útero cálido* y comienza a sentirse, —desde la perspectiva de la naciente conciencia del “yo”—, como devoradora, claustrofóbica y amenazante. Este nacimiento de la conciencia del arquetipo masculino y su posterior victoria sobre el arquetipo de la Gran Madre inauguran la era del *patriarcado psicológico*, en el terreno histórico y en el plano individual. La *energía heroica masculina*, que se diferencia del abrazo oscuro e inconsciente de la Gran Madre, irrumpe en el mundo psíquico, permitiendo diferenciar entre el “yo” y el “tu”, la materia y el espíritu, entre macho y hembra.

En términos semánticos, mientras que lo masculino separa, discrimina, controla, conquista, aguanta, supera, lucha y crea, lo femenino recibe, permite, transige, absorbe, disuelve, une, conecta y gesta. Para Zweig (1994), “no habiendo pasado por los fuegos de la individuación, algunas (mujeres) continúan siendo niñas. Despreocupadas y quizás descuidadas, quedan ligadas a los ideales de la infancia, la promesa de perfección, el sueño del potencial humano sin límites” (p. 246). Esta búsqueda de la perfección parece ir en la misma vía con lo que se ha denominado “el yo ideal de la mujer contemporánea”, exitosa en el mundo público, capaz y responsable en el entorno privado.

La mujer actual aparece como *animus*. El *animus*, para Jung, puede concebirse, como el elemento interior masculino. Los arquetipos de *animus* y *ánima*, son modelos universales que se hallan en la psique humana*. Como los hombres que, básicamente identificados con lo masculino,

21 Según C. Zweig (1994): “...lo femenino ha aparecido en muchas formas: un respeto renovado por la tierra, por las relaciones, por los niños: una irrupción de interés en la sanación, la compasión y el altruismo. La propia ecología implica acción en el contexto de la relación, un tipo de acción esencialmente femenina”. Podría decirse de cuidado y de protección (p. 257).

22 Jung, empleo estos términos de origen latino, que significan *vivificar*, porque consideró que actúan como espíritus vivificadores de hombres y mujeres (Zweig, p. 251).

proyectan su feminidad sobre las mujeres, así las mujeres, identificadas únicamente con lo femenino, proyectan su lado masculino e inconsciente sobre los hombres. Para Zweig (1994) “una mujer con un *animus* muy desarrollado se vuelve abiertamente agresiva, intelectual y hambrienta de poder, en su esfuerzo por huir de los modelos de pasividad, dependencia y veleidad” (p. 253). La analista junguiana June Singer hace énfasis en las contradicciones que se presentan entre la mujer exitosa y la madre omniabarcante. Singer habla de la existencia del llamado *síndrome de la mujer de éxito*, que proviene de perder contacto con los instintos femeninos, al haber dado prioridad al desarrollo de la identidad individual a costa de los valores de relación.

Se enuncia lo que Deleuze y Guattari, han denominado *servidumbre*, no como sometimiento a otro, sino como referido a hacer parte del ensamblaje y a ocupar un lugar en la maquinaria capitalista. En palabras de Roy (1993), necesita mantener una relación sana con su ego femenino. Para la mujer el origen del desarrollo del *Animus* es su padre o la figura paternal que ejerce ese rol, mientras que el origen de sus egos está en su madre (Roy, 1993). La autora sugiere que el *animus* puede convertirse para una mujer en el guía interno que une su ego a fuentes más profundas de creatividad. Al moverse la mujer en un espacio laboral en el que se trabaja con muchos hombres, hace que esté más fuerte y con una mayor capacidad de afrontar las situaciones críticas.

Para Roy (1993), el descubrimiento de las píldoras anticonceptivas y el rápido progreso de la tecnología doméstica desde la Segunda Guerra Mundial tuvieron un impacto trascendental en las mujeres occidentales. Durante las dos décadas siguientes, la libertad de poder elegir el embarazo y de reducir el tiempo y la energía dedicadas a las tareas domésticas condujo a las mujeres al mundo de los hombres por varias vías. Algunas mujeres han adquirido capacidades profesionales valoradas en el mercado de trabajo, mientras que otras, atraídas por una publicidad seductora, se convirtieron en grandes consumidoras. Esta libertad recién encontrada respecto a la maternidad predes-

tinada y a las extenuantes labores domésticas, en palabras de Roy, han cobrado su precio.

Si ser una mujer exitosa implica una pérdida en el *ego* femenino, se observa una demanda sobre el apoyo de los hombres a la labor de crianza. Si bien esta demanda, no puede interpretarse simplemente como una consecuencia de la adopción del *animus* o de la vida entre hombres adoptando una actitud femenina masculinizada, si da cuenta de la necesidad de compartir los roles de la crianza, en la que la figura paterna debe ejercer una labor primordial. Si el conflicto interno que se establece entre *ego* femenino y *animus* se expresa en la tensión entre tener que responder por las labores domésticas, de crianza y las de una carrera profesional exitosa, en el caso de muchas mujeres, esto implica la multiplicación en diversos roles que involucran cambios subjetivos en la forma de asumirlos, sobre todo desde la creatividad y la potenciación de las emociones y los afectos.

Sin embargo, a partir de las décadas transcurridas entre 1950 y 1970, el desafío de construir un hogar y una familia ya no reposaba simplemente en la capacidad que tenía la mujer de crear y de organizar. Mantener una casa exigía además una habilidad mecánica y una organización más eficaz del tiempo más que una imaginación creativa. En este sentido, en muchos casos, esa situación que implica ser una mujer *más creativa*, sobretodo en el momento en que se asumía la maternidad, implicaba, por otro lado, que la habilidad adquirida por las mujeres para sostenerse adecuadamente en varios campos, terminaba mecanizando las acciones realizadas y reduciendo de nuevo el campo de acción a una programación sistemática del tiempo, restando por tanto, espacios reales de establecimiento del vínculo materno, que en muchas situaciones recae principalmente en figuras maternas paralelas y representativas como las abuelas.

Según Roy (1993), muchas mujeres han comenzado poco a poco a desdeñar la maternidad, en contra de sus necesidades instintivas y de las advertencias de la generación anterior, que todavía hacían énfasis en el matrimonio y la maternidad como las metas ideales de la vida de la mujer. En la medida en que la cultura avanzaba desarrollando y

utilizando la tecnología para conseguir un mayor nivel de vida, la educación se convirtió en la forma de adquirir capacidades basadas en aptitudes racionales y científicas. Se ha reprimido y desvalorizado, no solo en la mujer sino en ambos sexos, la intuición, el sentimiento, la subjetividad, la capacidad de relacionarse con el otro, dentro de las sociedades denominadas maquínicas y las sociedades de control.

De esta manera, las reacciones emocionales, la resistencia y otros muchos rasgos asociados con la manera femenina se hacen cada vez más invisibles y recónditas, y la creatividad surgida para poder sostener la igualdad de los sexos se mimetiza en las necesidades de la sociedad del consumo. En tanto que imagen *numinosa* y afectiva, producida de manera espontánea por la llamada psique objetiva, el *anima* representa lo que se denomina *eterno femenino*. Como patrón de conducta, el arquetipo del *anima* representa aquellos elementos impulsivos que se relacionan con la vida en cuanto vida, en cuanto fenómeno no premeditado o si se quiere, lo espontáneo y lo natural. En cierto sentido es un *impulso* hacia la entrega al otro, a la conexión instintiva con otra gente, al grupo o a la comunidad a la que se pertenece.

Para Whitmont (1994), mientras que la individualidad separada se personifica como elemento masculino, la conexión o arraigo —*el inconsciente contenedor, el grupo y la comunidad*—, se experimenta y personifica como entidad femenina (Whitmont, 1994, p. 52). Como patrón emocional, el *anima* consistiría en los impulsos, disposiciones de ánimo, aspiraciones emocionales, ansiedades, miedos, depresiones, así como su potencial para la emoción y la relación.

Por el lado de los hombres, Hillman (1994) concibe un lado contrasexual del hombre dentro de una *fantasía de opuestos*. Los hombres y las mujeres son cultural y socialmente opuestos, lo consciente y lo inconsciente también, así como la masculinidad consciente y lo femenino inconsciente. Estas oposiciones, serán posteriormente modificadas por otras; por ejemplo, una conciencia juvenil tendrá una figura anciana del *anima*. Un adulto se identificará con una imagen de *soror* (hermana)

cercana a su propia edad. También puede añadirse un factor social en la definición contrasexual. En diversos pasajes de la obra de Jung, *anima* se refiere a la personalidad contrasocial e inferior. Existe, sin embargo una oposición entre el rol externo que cada quien desempeña en la vida social y la vida interior del alma, menos consciente.

El poco apoyo por parte de la pareja, que se constituye en una demanda general por parte de algunas mujeres, tiene que ver precisamente con la sensación de una personalidad contrasocial. Por esta razón, muchos compañeros, siguen considerando como propio de las mujeres el cuidado y la crianza. Cuando muchas mujeres afirman que la función del padre es la de proveedor, de alguna manera están dando cuenta de la visión tradicional del hombre masculino que debe mantenerse en los roles socialmente establecidos, dando soporte a la familia y al hogar. Sin embargo, la lógica que opera en muchas mujeres, consiste en legitimar el estatus masculino, para permitirse ellas mismas, para poder desarrollar su *animus*, a través del éxito profesional.

El reconocimiento y validación de la condición masculina en lo socialmente instituido permite dar cuenta de sus propias transformaciones subjetivas en *líneas de fuga* o en rupturas frente al sometimiento a las máquinas sociales. Lo que en últimas se pone en discusión, es la manera o la forma en que reconocer lo instituido, ofrece un margen para la ubicación y posibilidad de mutaciones de la propia subjetividad, que se relaciona en últimas con el deseo de muchas mujeres de no tener más hijos para poder desarrollarse profesionalmente. Pero esta afirmación tiene un doble matiz, pues para Roy (1993) “las mujeres han crecido deseosas de comer el fruto de la conciencia masculina basada en el racionalismo materialista” (p. 164).

Para Wheelwright (1993) estas realizaciones serán inhumanas si han sido hechas solo bajo la dirección del atributo interno masculino de la mujer, es decir, de su *animus*. Si el *ego* femenino y lo *eterno femenino* en el plano social no se dirigen tanto en la psique como en el contexto social hacia una transformación en su devenir subjetivo. Mediante acontecimientos que inauguren nuevas

trayectorias vitales, la mujer será acaparada siempre por el componente masculino interno y perderá su orientación *prohumana*, que le permita proporcionar afecto a la nueva criatura y a su entorno. Para Wheelwright (1993) son cuestionables los esfuerzos para borrar las diferencias entre mujeres y hombres mediante el concepto de androginia (Wheelwright, 1993). Para esta autora muchas mujeres exitosas en realidad presentan como atributo el hecho que otras personas triunfaron por ellas, es decir, triunfó su *componente* masculino. Estas mujeres no comprenden que se han dedicado ante todo a desarrollar sus éxitos y que algunas de ellas lo han hecho hasta tal punto que se han identificado con los mismos (Wheelwright, 1993).

De otro lado, si las energías de la mujer están muy enfocadas en las ambiciones profesionales, la *energía arquetípica reproductora descuidada* se acumulará como una fuerza abrumadora en el inconsciente y bloqueará su ego biológico, impidiendo que se realicen manifestaciones de protección y cariño maternos hacia la criatura por venir.

Mutaciones – metamorfosis y transformaciones

Para Guattari, no se trata de realizar grandes revoluciones en el mundo capitalista, sino de inventar acontecimientos o espacios-tiempos que desencadenen la *mutación* de los sistemas colectivos, estos procesos pueden llevarse a cabo por cualquier individuo. Sin embargo para ello, es necesario que se lleve cabo ese proceso de singularización subjetiva. En palabras de Guattari y Rolnik (2006) “un gran poeta, un gran músico, o un gran pintor, que con sus visiones singulares de la escritura, la música o la pintura, puedan desencadenar una mutación de los sistemas colectivos de escucha o visión” (Guattari y Rolnik, 2006, p.35). Este concepto de *mutación* se relaciona de manera especial, en palabras de Piedrahita (2010), con el de *metamorfosis*, adoptado por Braidotti (2005), y a su vez con el de *devenir animal*, que desacraliza la naturaleza y la vida humana. Es a su vez, una forma que da cuenta de la subjetividad nómada, en su expresión antimetafísica, encarnada y localizada. Se puede entonces hablar de *metamorfosis*

subjetivas, las cuales se encuentran ancladas en la afectividad y el deseo y en la desterritorialización de los significados e identidades.

En cierto sentido esa transformación generada por la maternidad, da cuenta de lo que es *inmanente* (devenir mujer). Es en cierta forma, la posibilidad de encuentro de su subjetividad con su potencia, potencia en términos de percibir el mundo de otra manera, bajo otros códigos afectivos y librando los códigos culturales, pero aún sin dejar de lado el marco de las representaciones sobre lo maternal. Como afirma Braidotti (2009), el poder se expresa en los cuerpos y estilos de vida que exhiben las marcas de lo deseado y que configuran lo que ella llama *subjetividades blancas*. Lo blanco, se constituye en lo arquetípicamente predominante en la dimensión social y como afirma Deleuze hace referencia a lo *sujeto mayoritario*.

En lo social, se traduce por ese culto al cuerpo, a lo exterior, a lo estéticamente apreciado, a las marcas, el dinero y al éxito. La maternidad, como elemento que desde lo biológico transforma el cuerpo, interroga precisamente esa visión estética de la mujer, sobretodo de aquellas mujeres que valoran más su cuerpo desde lo social, en tanto admiración por parte del otro. En este sentido la maternidad muchas veces es vista como un sacrificio en contra de la estética percibida socialmente. Esta contradicción estética-maternidad tiene que ver con el establecimiento de la simbiosis que opera un cambio fundamental en el esquema corporal y que se vive como una *metamorfosis*.

El centro de la personalidad, ya no está en términos de Bleger (1997) en el propio yo, sino concentrado en el otro que se espera. En este llamado nivel *regresivo simbiótico*, opera y se instala un cambio en la imagen corporal, mientras que la mente pueda operar lógicamente, adecuándose y adaptándose a este cambio. Muchas veces la *mujer embarazada*, asume la visión de una mujer observadora, que actúa muchas veces perpleja, sin comprender por qué su cuerpo no le obedece. Cuando se acepta de manera consciente esta simbiosis; en la metamorfosis ya no se lucha contra el cambio, sino que se entra en el terreno de una cierta paz o un alivio.

Para Bleger (1997), muchas mujeres establecen *fantasías* de parto e incluso de embarazo como el intento de controlar ansiedades, refiriendo este aspecto desconocido al establecimiento de algo concreto, que es la imagen del niño por venir, en términos de sus rasgos, particularidades, habilidades y semejanzas. Después de la metamorfosis experimentada en la relación simbiótica, la mujer ya es otra. El término metamorfosis, —proveniente del griego—, hace referencia a *cambio completo*. Podría afirmarse que muchas mujeres experimentan cambios, si no totales, por lo menos parciales y significativos desde su embarazo. Sin embargo, se plantea un problema que tiene que ver con la actualización de los vínculos (que siempre va involucrar un segmento del yo y un objeto o relación objetual), lo que ocasiona en varios casos un cambio —si no completo—, al menos parcial de la personalidad, y en otros casos ocurre dentro de la continuidad de la personalidad.

Esta metamorfosis que produce una armónica aceptación de la relación simbiótica y de los cambios generados en el esquema corporal puede relacionarse de manera directa con el concepto de *mutación*. Si bien esta *mutación* debe generar cambios fundamentales en las acciones del *sujeto*, también debe conservar elementos propios de una posible constitución personal. La transformación total que se genera en algunas mujeres con respecto a los afectos es palpable en el discurso en términos de vivir más el presente, como un campo de destemporalización y desterritorialización que aparece como forma de relación con el tiempo que se supone lineal, dejando al pasado como algo *coagulado*. En este caso, la percepción es de un tiempo con *discontinuidades subjetivas*, que emergen a partir de la conexión que existe con el acontecimiento mismo de la gestación.

La diferencia fundamental es que esta conexión supera la misma experiencia personal y abre un camino fructífero para la imaginación y la posibilidad de pensarse a sí misma en otros términos. Para Braidotti (2009), cuando la persona se piensa de manera nómada, configura lo que ella denomina un *futuro perfecto*, que va a definir sus posibilidades, dejando atrás el pasado. Al alejar-

se de estas subordinaciones y servidumbres, las mujeres, en términos de Piedrahita (2010), dejan de ubicarse en los regímenes de enunciación de la Mujer instituida, ancestral, significada desde estructuras simbólicas, generando desde estos nuevos lugares de enunciación, agenciamientos colectivos que subvierten la representación y la imagen de la *Mujer única* y que rompen con la *dicotomía* (mujer subordinada a un estatuto patriarcal masculino) y el *universalismo* —únicas formas de existir como mujer— (Piedrahita, 2010).

Los posibles agenciamientos, se dirigen hacia la elaboración de formas de vivir, o lo que se denomina subjetividades *trans*, estableciendo una discontinuidad en la experiencia de las personas. Los *agenciamientos nómadas*, tienen la intención de mostrar los movimientos de las subjetividades que avanzan hacia lo que no ha sido nombrado: *metamorfosis*, *mutaciones*, *transposiciones*, *territorializaciones*, que son maneras de atrapar flujos colectivos que enuncian, no un *movimiento en espiral* que transforma lo mismo, sino un *movimiento transversal* que atraviesa fronteras dicotómicas expresadas en las lógicas del pensar y los códigos sociales del actuar, en los esquemas de pensamiento y en las formas en las que se habita el mundo.

Se crea un espacio intermedio de “zigzag y cruce: no lineal, pero tampoco caótica; nómada y sin embargo, responsable y comprometido; creativo, pero también cognitivamente válido; discursivo y también materialmente corporizado en el conjunto: es coherente sin caer en la racionalidad instrumental” (Braidotti, 2009, p. 20). Es de alguna manera, la forma de ubicarse en un nuevo espacio, con las posibilidades de ver la gestación como un estado de transformación, mutación y agenciamiento en sí mismo. Si no es en sí mismo, por lo menos como dispositivo de posibles transformaciones subjetivas.

En ese sentido, el *imaginario social*, visto como un lugar de ideologías impulsadas, para conservar las creencias en favor de los dispositivos de poder necesarios para que se sostenga un esquema de reproducción, como praxis social se interrelaciona con la subjetividad humana y con el mundo de las imágenes. Para Burin (1990), existe en *eje ima-*

ginario, que considera que las mujeres son seres frágiles, que deben ayudarse o ser ayudados. Este imaginario considera que las mujeres pueden sucumbir ante situaciones difíciles, pues son débiles, lábiles, vulnerables y emotivas.

De esta manera, un estado como el de la gestación, sería una situación crítica que exacerbaría estas características del eje imaginario. En este sentido, los cuidados y el reconocimiento social que perciben muchas mujeres en este estado, puede verse en dos sentidos: como manifestación de un *animus positivo*, entendido como el *elemento masculino*, en tanto el reconocimiento permite potenciar la propia subjetividad.

Para Wehr (1994),

Dado que se ha hecho a las mujeres portadoras y representantes de lo emocional y temible de nuestras naturalezas, es lógico que los hombres tengan que recuperar esta parte de sí a través de las mujeres... las mujeres y las imágenes femeninas son el pórtico hacia el inconsciente en una sociedad dominada por lo masculino; lo son para ambos sexos. (Wehr, 1994, p. 77)

Y por otro lado, como trampa para caer en lo que socialmente se ha definido para la mujer materna.

Comentarios finales

En la actualidad aparecen en muchas *líneas de fuga*, que dan cuenta de transformaciones en la subjetividad femenina. Sin embargo, se observa la persistencia de *arquetipos e imágenes de la maternidad*, que siguen siendo ubicadas en el contexto de ese *universalismo* que plantea Braidotti y que siguen circulando en el sistema social. No obstante, los cambios percibidos en el espacio materno, aunque no evidencia cambios sustantivos frente a la visión tradicional de cuidado y crianza, sí enuncian por lo menos malestares culturales, que dan cuenta de la necesidad de esas transformaciones.

Muchas mujeres, terminan manifestando que esas situaciones que han transformado su vida personal y que las han puesto en un nuevo lugar de pensarse y repensarse como mujeres, no necesariamente tenían que ver con la *maternidad*, sino con rupturas sentimentales, experiencias de

niñez y el deseo de ser profesionales de éxito, situación que sigue siendo un elemento *tensionante*, al entrar en contradicción con la responsabilidad adquirida en el rol de madre y en el hogar.

Al circunscribir a la mujer a un espacio fijo y privado, las mujeres poco a poco han reclamado, desde los mismos valores enunciados en occidente, unos contravalores que se manifiestan en una aceptación soterrada de las exigencias sociales, dando lugar a nuevas manifestaciones de relación con el otro, desde una subjetividad que emerge constantemente y que las hace cada vez más dueñas de lo público. En cierta medida se pone en evidencia esa *violencia simbólica* de la que habla Bourdieu y que enuncia en últimas la aceptación de los códigos sociales, pero realmente para permitir la exigencia de transformaciones sociales mucho más profundas.

La representación de lo materno muestra en términos generales, que lo mujer transita por la reproducción, que permite a su vez la formación de lo representado como lo que es ser *mujer*. Esto se da, no solo por las estructuras de poder existentes en la sociedad patriarcal, sino de lo que ello representa. La sociedad patriarcal, construye su lógica con la racionalización de la representación. Lo afectivo, por tanto desaparece como elemento circulante de la estructura y permite la función de la estructura patriarcal y falocéntrica.

Debido a que lo representado es contextual, la historia excusará las representaciones del mundo anteriores a la modernidad, que no dejan de ser, por tanto, más bien *imaginadas*. Lo representado puede ser falseado y solo en el sigilo de la razón, la representación podrá darse de manera contingente con la realidad. Esa falsedad, es la que intentarían develar los movimientos feministas, sobretudo aquellos que se han denominado *feminismos de la diferencia*, que despojan al patriarcado de su operación en la estructura representacional.

Referencias

Ali, S. (1994). *Pensar lo somático*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

- Arango, L.G., León, M. y Viveros, M. (1995). *Género e identidad: ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. Bogotá: Universidad de Los Andes, Editorial tercer Mundo.
- Bauman, Z. (2000). *Modernidad líquida*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Berman, M. (1991). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la Modernidad*. Bogotá: Editorial Siglo XXI.
- Beauvoir, S. (1980). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.
- Blackledge, C. (2005). *Historia de la vagina: Un territorio virgen al descubierto*. Madrid: Editorial Península.
- Binetti, M.J. (2007). El último feminismo: hacia la subversión de la diferencia. *Revista de Filosofía*. 32(2), 127-142.
- Braidotti, R. (2000). *Sujetos nómades*. Buenos Aires: Paidós.
- Braidotti, R. (2004). *Diferencia sexual y subjetividades nómades*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Bonder, G. (1992). *La igualdad de oportunidades para mujeres y varones: una meta educativa*. (Documento de sensibilización para docentes). Buenos Aires: PRIOM, Ministerio de Cultura y Educación.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Burin, M. y Dio Bleichmar, E. (1996). *Género, psicoanálisis y subjetividad*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (1990). *El Género en disputa. Feminismo y la subversión de la identidad*. Madrid: Paidós. Iberoamérica.
- Bleger, J. (1997). *Simbiosis y ambigüedad*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Castellanos, G., Gruesso, D. y Rodríguez, M. (2009). *Identidad, cultura y política: perspectivas actuales, miradas empíricas*. Cali: Universidad del Valle.
- Cortés, L. y Camacho, M. (2003). *El discurso y algunas corrientes de análisis*. Ciudad: Editorial Octaedro EUB.
- Cortés, L., et al. (2004). El discurso narrativo con perspectiva de género a partir del álbum familiar. En: *La comunicación: nuevos discursos y perspectivas*, (pp. 657-663). Madrid: Editorial Edipo.
- Colorado, M., Arango, L. y Fernández, S. (1998). *Mujer y feminidad en el psicoanálisis y el feminismo*, (Colección autores antioqueños). Medellín: CAA.
- Colegrave, S. (1993). El desarrollo del principio femenino en la conciencia humana. En: *Ser Mujer*, (pp.40- 52). Barcelona: Editorial Kairos.
- Chemama, R. (1998). *Diccionario de psicoanálisis. Diccionario actual de los significantes, conceptos y temas del psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrotu.
- Díaz, E., Foucault, M. (1993). *Los modos de subjetivación*. Buenos Aires: Almagesto.
- Deleuze, G. (1992). *El Anti Edipo*. Barcelona: Barral.
- Derrida, J. (1998). *De la gramatología*. México: Editorial Siglo XXI.
- Downing, C. (coord) (1994). *Espejos del Yo*. Barcelona: Editorial Kairos.
- Ellenberger, H. (1970). *The discovery of the unconscious: The history and evolution of dynamic psychiatry*. New York: Basic Books.
- Fairbairn, R. (1952). A revised psychopathology of the psychoses and psychoneuroses. En: *Psychoanalytic study of the personality*. Londres: Tavistock Pub.
- Fontela, M. (2008). Patriarcado. En: S. Gamba (Coord.),
- Foucault, M. (1980). *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones La Piqueta.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.
- Foucault, M. (1998). *La historia de la sexualidad*, (Tomo I). Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.
- Foucault, M. (1985). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.
- Fromm, E. (1978). *Tener y Ser*. México: Fondo de Cultura Económica.
- González, F. (2002). *Sujeto y subjetividad: una aproximación histórico-cultural*. México: Colegio de México, Thomson.

- Guattari, F. y Rolnik, S. (2006) *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de Sueños Editores.
- Guattari, F. y Deleuze, G. (2002). *Mil mesetas*. Argentina: Pretextos.
- Guattari, F. y Deleuze, G. (1985). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- Hillman, J. (1975). *Re visioning psychology*. New York: Harper y Row.
- Hillman, J. (2005). *Senex and Puer*. Spring: Putnam, CT.
- Hopcke, R. (1969). La relación gay como vehículo de individuación. En: *Espejos del Yo* (pp. 127-132). Barcelona: Editorial Kayros.
- Ibañez, J. (1994). El regreso del sujeto: *la investigación social de segundo orden*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Jung, K.G. (1997). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Jung, K.G. (1995). *El hombre y sus símbolos*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Jung, K.G. (1985). *Los tipos psicológicos*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Kabusacki, L. (1993). Brujas y locas: historia y algunos iconos en la construcción de la brujería y la locura femenina como formas de discriminación, control y castigo de las conductas desviadas de las mujeres. New York: Columbia University School.
- Klein, M. (1958). Algunas conclusiones teóricas sobre la vida emocional del niño. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, II.
- Klein, M. (1958). *Psicoanálisis de niños*. Buenos Aires: Horme.
- Lazzarato, M. (2007). *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Luque, C. (2005). Cuando el padrino es la madrina. Género sexual y género textual en un policial negro. A., Gorodischer, C., Schickendantz (Eds.), *Cultura, género y homosexualidad. Estudios disciplinares*. Córdoba: Universidad Católica de Córdoba.
- Lamas, M., et al. (1997). *El género: la construcción social de la diferencia sexual*. México: UNAM Grupo editorial Miguel Angel Porrúa.
- Moore, T. (1992). *Care of the Soul: a guide for cultivating depth and sacredness in everyday life*. New York: Harper Collins.
- Negri, A. (2006). *Fábricas del sujeto: ontología de la subversión*. Madrid: Editorial Akál.
- Ortner, S. y Whitehead, H. (1981). *Indagaciones acerca de las significaciones sexuales*. México: Universidad Autónoma de México.
- Piedrahita, C. (Comp.). (2010). *Desafíos en estudios sociales e interdisciplinarios*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Pommier, G. (1995). *El orden sexual*. Buenos Aires: Editorial Amorrortu.
- Ryan, R. (2002). *Shamanism and the psychology of C.G. Jung: the great circle*. L.A Mount Royal. Ed. Vega Books.
- Ramírez, L.A. (2004). *Discurso y lenguaje en la educación y la comunicación*. Bogotá: Editorial Magisterio.
- Roy, M. (1993). El desarrollo del Kanimus como paso hacia la nueva conciencia femenina. En: *Ser Mujer*, (pp. 157 -172). Barcelona: Editorial Kairos.
- Rubin, G. (1985). *El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo*, *Revista Nueva Antropología*, 8(30), 95-145.
- Rule, J. (1991). La abuela cariñosa. En: *Espejos del Yo*, (pp. 91-93). Barcelona: Editorial Kairos.
- Samuels, A. (1999). Introducción: Jung y los postjunguianos. En: *Introducción a Jung*, (pp. 39 -56). España: Cambridge University Press.
- Scott, J. (1986). Gender: A useful category of historical analysis. *American Historical Review*, (91), 1053-1075.
- Sendon, V. (2006). *Matria: el horizonte de lo posible*. Madrid. Editorial Siglo XXI.
- Singer, J. (1993). El encuentro de lo femenino en la tradición judeocristiana. En: *Ser Mujer*, (pp. 272 -292). Barcelona: Editorial Kairos.
- Stevens, J. (1991). *El darse cuenta. Sentir, imaginar, vivir*. Santiago de Chile: Cuatro vientos.
- Storr, A. (1983). *Jung: selected writings*. Londres: Fontana.
- Van Dijk, T. (2001). *El discurso como estructura y proceso*. Barcelona: Gedisa.

- Varios Autores (2004): *De mujeres, hombres y otras ficciones, América Latina*, Bogotá: CES. Universidad Nacional de Colombia.
- Wheelwright, J. (1993). La ruptura de la identificación con el *animus* para encontrar lo femenino. En: *Ser Mujer*, (pp. 179 - 199). Barcelona: Editorial Kairos.
- Wehr, D. (1969). Animus: el hombre interior. En: *Espejos del Yo*, (pp. 39-50). Barcelona: Editorial Kairos.
- Whitmont, E. (1969). Anima: la mujer interior. En: *Espejos del Yo*, (pp.33-36). Barcelona: Editorial Kairos.
- Zweig, C. (1993). *Ser Mujer*. Barcelona: Editorial Kairos.