

Antropología, mujeres y teoría social: reflexiones desde la heterodoxia

MECHTHILD RUTSCH*

*A la memoria de Kenneth O'Halloren.
A todas las lúdicas, soñadoras, subversivas
y escandalosas viajeras nocturnas.*

I

Muchos discursos progresistas sospechan que la valoración del pasado es un mero deseo nostálgico que intenta sustituir los valores y espacios internos perdidos en el mundo burgués; no obstante, lo pasado puede definirse lejos de la nostalgia por un origen en el que tiempo y espacio todavía representaban la unión de los procesos de consumo y producción, de presente y futuro.

Más allá de la nostalgia, la reflexión que se ocupa del pasado puede obviar el camino recorrido y preguntarse por la herencia de aquél. Ernst Bloch, por ejemplo, se interroga por lo aún no realizado de sus esperanzas. La mirada de esta reflexión abarca así el horizonte presente y el pasado, sabiéndose heredera de éste, pero situada sin duda en el presente y su *historia efectiva*.¹ Desde este horizonte, el estudio de los procesos históricos en general, así como los de la antropología en particular, aclara los procesos de constitución y cambio de la teoría social. Como sostiene

* Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH. Agradezco a mis colegas del Seminario de Historia, Filosofía y Sociología de la Antropología Mexicana y, en especial, a la maestra Lina Odena Güemes la lectura y los comentarios críticos a una versión anterior de este ensayo. La traducción de citas del inglés y del alemán es mía.

¹ Cfr. Bloch (1982) y Benjamin (1977). Para Gadamer (1976) lo *efectivo* de la historia es la conciencia que reconoce su propia situación como proceso y se sabe condicionada históricamente por su horizonte respectivo.

Gregory Schrempp (1989), este camino abarca un objeto de estudio antropológico por excelencia.²

De hecho, gran parte de los problemas actuales (la cuestión ecológica, la legitimidad y legitimación del Estado, la cuestión de la mujer, la cuestión de la identidad étnica y otras), hunden sus raíces en los procesos históricos y en las importantes controversias de principios de la modernidad, de cuyo horizonte también participamos nosotros, los "posmodernos".³ Según Stocking, también la historia de la antropología muestra, desde sus inicios como disciplina científica moderna,⁴ que la controversia entre dos filosofías o epistemologías opuestas sigue vigente y subyace a muchas discusiones de la antropología actual.

La actualidad y vigencia de tradiciones científicas y antropológicas dicotómicas puede interpretarse como la persistencia de un "malestar" de la autocomprensión científica del mundo moderno. Tal "malestar" se expresa, por ejemplo, en voces discordantes respecto al valor social, cultural e individual y el carácter progresivo del conocimiento.

En lo que va del siglo, este malestar también conduce a la presencia cada vez más importante del sujeto de conocimiento en la reflexión científica.⁵ Muy distintas teorías sociales (el marxismo, la teoría crítica, la hermeneútica y la teoría funcional, entre otras) intentan acercarse a una mayor historización y sociologización de la ciencia y de su autocomprensión. En antropología esto se manifiesta en un mayor reconocimiento de la pluralidad de factores que intervienen en los procesos científicos, así como en intentos por establecer una mayor comunicación con aquello que se pretende estudiar y estar consciente del nexo interpretativo que media la relación con ese otro.⁶

No obstante, el concepto dominante de ciencia ha sido y sigue siendo de tipo instrumental. La lingüista y poeta Susan Stewart describió el

² Cfr., también Llobera (1989), Stocking (1989) y Ulin (1990).

³ Cfr., entre otros, el comentario de Tomás Segovia "Romanticismo y refrito", en *La Jornada Semanal*, núm.106, 16 de junio de 1991. También Manfred Frank (1982) y Richter (1988); para una definición de lo posmoderno, cfr. p. ej., Giddens (1990) y Lyotard (1989).

⁴ Cfr. Stocking (1989 y 1991); también Rutsch (1995).

⁵ Para Giddens (1990) esta inclusión del sujeto en la epistemología de las ciencias sociales y naturales es un movimiento de la modernidad consecuente consigo misma en la radicalización de la reflexión subjetiva, entendiendo la modernidad como la era del sujeto (burgués).

⁶ Puede pensarse aquí en lo que sería la persistencia de una antropología crítica (Fabian, 1991), la llamada antropología posmoderna (por ejemplo, Geertz, 1987, 1989), la etnografía de la ciencia (Woolgar, 1991), la historia cultural contestataria (Duerr, 1985), etcétera.

paso histórico hacia el dominio de la conciencia burguesa como un movimiento que se concentró de manera creciente en el proceso de constitución del significante; el problema del significado como potencialmente crítico e histórico pasó a segundo término o se dejó de lado (Stewart, 1984). Esto se evidencia por ejemplo en la lingüística estructuralista y el psicoanálisis lacaniano, para los que sólo de manera tangencial interesa el mundo de “afuera”, es decir, el que pueda existir más allá de la creación del lenguaje y el discurso analítico. Al enunciado de Wittgenstein “sobre lo que no puedo hablar, debo callar”, parece corresponder el enunciado de Lacan que sostiene que no se puede hablar “de ese otro” que sin embargo indica una presencia, un límite, un “fantasma”; es decir, que lo que está más allá del discurso y su creación simbólica no es ni puede ser objeto de un discurso analítico.⁷

El movimiento que pone énfasis sobre todo en el significante puede ser descubierto también como una analogía del proceso de fetichización inherente al sistema de producción de mercancías, donde la interrogante no se dirige hacia el autor, el trabajo vivo —como decía Marx—, sino hacia algo que “funcione” y se “autoperpetúe”:

El producto tecnológico no es función de un contexto recíproco de fabricación y uso. Más bien funciona para hacer invisible al trabajo que lo produjo, para aparecer como su propio objeto y así para transformarse en cosa que se perpetúa a sí misma. Tanto el tostador eléctrico como *Finnegans Wake* transforman a sus creadores en ficciones ausentes e invisibles. (Stewart, 1984: 8).

Para seguir con la misma metáfora: el dominio de los objetos expresa una enajenación generalizada, cuyo supuesto es también un desdén por el principio histórico. Este desdén también puede ser diagnosticado en la literatura moderna y en la creación de géneros cada vez más ficticios (situados fuera del tiempo), caracterizados por la ausencia del autor y por la falta de reciprocidad en el diálogo con el lector.

En lo que toca a la relación con lo “otro”, mientras más se desdeña al tiempo como productor causal de diferencias cualitativas, éstas son reducidas a su mera cantidad; es decir, se intenta aprehender la diferencia mediante los actos de contar y acumular (días, bienes, espacios, etc.), mediante la conquista y la posesión, homogeneizando sus formas de expresión y contenido. El ejemplo de Robinson Crusoe expresa este cambio paradigmático del mundo burgués:

⁷ Cf. Tubert (1991: 138 y ss.).

Para Crusoe el tiempo es espacio por descubrir, partes de la isla aún no exploradas. La medida del tiempo es la distancia, el tiempo es cuestión de descubrimiento y de adquisición de la naturaleza. Y puesto que este sentido del tiempo se ubica sólo con relación al mundo material, carece de capacidad para la reciprocidad o la revocación. En el mundo de Crusoe el tiempo y los bienes materiales se acumulan; no hay espacio para el juego y el intercambio hasta el momento de clausura. (Stewart, 1984: 16)

Sin embargo, quienes persisten en sostener la importancia de la relatividad del concepto de ciencia arriba mencionado, asumen que la historia nos enfrenta con otros (externos e internos) que por una parte cuestionan al sujeto histórico como exclusivamente occidental (Fabian, 1991), y por otra muestran que en la historia de la constitución de este sujeto se inscriben contra-sujetos como tantos "afueras del adentro" de la sociogénesis y psicogénesis (Duerr, 1985; Rutsch, 1992) de la sociedad moderna, que lo mismo abarcan la noción de ciencia como la de la diferencia (sexual, étnica, cultural, etcétera).

Desde Freud y Lacan, la teoría psicoanalítica ha hecho hincapié en que la identidad sexual es un proceso de construcción simbólica que tiene lugar más allá del ámbito anatómico; no obstante, a menos que la construcción de la diferencia sea despojada de su dimensión histórica, permanece la pregunta por la relación entre el malestar en la cultura moderna y la historia de sus representaciones simbólicas relacionales (por ejemplo, la definición de la sexualidad femenina como falta o ausencia). En este sentido el esencialismo en ciertas posiciones feministas tampoco se exime de crítica.⁸

II

La indagación por la "efectividad" de la historia cultural y científica —relacionándola con la cuestión de la mujer— es un asunto central en la obra de Duerr, quien enfoca su examen en lo que ha sido lo "otro". Pero aquí no se trata de lo otro de una cultura extraña o ajena, sino lo otro interno a la civilización europea moderna. Su análisis comienza con un examen de ciertas prácticas populares paganas, comunes sobre todo entre las clases populares y aún vivas a finales de la Edad Media y princi-

⁸ "Las diversas formas en las que se expresa un pensamiento recurrentemente esencialista incurren en el error de suponer que lo que la ciencia construye por la intervención de la función simbólica estaba allí desde siempre y borran de la escena el descontento absoluto y radical que registra el feminismo y que requiere una explicación de la sexualidad que se ocupa de ésta no en forma abstracta sino en tanto *malestar*." (Tubert, 1991: 151)

pios de la modernidad, ligadas a la mujer como “bruja” y también como viajera y voladora nocturna.⁹ A principios de la modernidad (siglos xv al xvii) las prácticas paganas, mágicas y alucinatorias fueron cruelmente extirpadas por la Inquisición. Ahora el diablo, lo sexuado, la mujer, encarnan al mal y la tentación pecaminosa. Muchembled (1982) insiste en que entre 1550 y 1570 cambió sustancialmente la actitud de las élites y el clero educado hacia las prácticas populares de brujería. Este cambio de actitud trajo consigo la extinción de los remanentes de un mundo popular con rasgos arcaicos; sobre todo la bruja (no el brujo) se convirtió en el chivo expiatorio de la incipiente sociedad burguesa y científica.

Sin embargo, vale la pena destacar que Duerr enfatiza la diferencia histórica entre prácticas semejantes, es decir, entre las costumbres paganas que datan de los inicios de la cristianización de Europa (Edad Media temprana) y las creencias y ritos posteriores aludidos arriba. Como antecedentes inmediatos de las primeras figuras los cultos asociados a deidades griegas o indogermanas, como la Artemis orthia, la karyathis, la korythalia y otras. En sus variantes locales Artemis era la diosa de las mujeres y de la fertilidad preagraria, es decir, de la fertilidad silvestre, por lo que muchas veces se le representaba como reina y señora de osos y lobos.¹⁰ Durante ciertas noches del año, las mujeres, con el pelo suelto y entonando cantos extáticos, danzaban en su séquito por campos y selvas. En esas fiestas sucedían cosas extraordinarias. Según Estrabón, en los cultos de los templos de la Artemis Perasia, las sacerdotisas de la diosa caminaban descalzas sobre carbón caliente sin quemarse; tal parece que muchas de estas fiestas también eran ritos de iniciación. Más tarde, Artemis se transformó en la Diana itálica, diosa de la guerra y de todos los que vivían fuera del orden establecido, o sea de esclavos fugitivos, criminales, extranjeros, etc., y fue venerada sobre todo por el pueblo común. Diana también tenía el don de otorgar visiones (o sea de hacer “volar”). Al norte de los Alpes, esta diosa y su culto pronto se identificaron con cultos celtas de fertilidad y de la naturaleza, ritos que en aquél entonces aún tenían un carácter benévolo:

⁹ “No es que la nueva secta de brujas haya venido de afuera en el sentido de provenir de bosques y parajes aislados y lejanos, sino que venía de adentro o, como tal vez lo preferiría formular Lévi-Strauss, de lo afuera del adentro. Para los administradores del orden, el rostro de la bruja —mucho más fielmente que el de las viajeras nocturnas— reflejaba al lado oscuro del rostro propio; es justamente por eso que se les consideraba como realidad, si bien como realidad de los otros.” (Duerr, 1985: 38)

¹⁰ El lobo en las culturas mediterráneas, al igual que el oso en las nórdicas, representaba todo aquello fuera del orden cultural, lo no domesticado por el hombre, la parte salvaje, lo otro de su naturaleza.

Según la tradición legada de la antigüedad clásica, ni la mujer que volaba en pos de amoríos, ni la mujer que levitaba y sencillamente asiste a banquetes, tiene carácter malévolos. Al contrario, en ocasiones, a ésta última se le reconocen expresamente facultades benéficas; es decir, en aquéllas regiones donde es relacionada con la costumbre popular llamada *Tabula fortunae* y que puede comprobarse ya en el Antiguo Testamento. Esta costumbre consiste en que, durante ciertas noches del año, se servían alimentos sobre las mesas de las casas en honor y para goce de los almas de difuntos que se creía levitaban adoptando diferentes figuras, para, de esta manera, atraer abundancia hacia la casa (...) El pueblo común creía que la lideresa de estos vuelos, bajo el nombre de Diana, Abundia, Satia, Hera, invitaba al vuelo. (Hansen, 1900: 16/17)

Pero Diana se convirtió en una acérrima opositora del cristianismo y el celo de la nueva religión se dirigió sobre todo contra ella. Su poder fue tan grande y temido que todavía existe una estatua de mármol de la diosa (antes colocada en un monasterio de Tréveris) con una inscripción renovada apenas en el siglo XVI que en verso relata la destronización y el encadenamiento de Diana a manos de los santos cristianos (Duerr, 1985: 36). Según los testimonios históricos, en estos tiempos no se dudaba de que Diana y su séquito fueran seres demoniacos y extáticas viajeras nocturnas, sino que se negaba que ésta fuera una diosa real, verdadera, y que, por lo tanto, a su séquito no sólo podían pertenecer demonios, sino también seres humanos (o sea, mujeres). Una vez disputada su existencia real, Diana y lo que ella representaba en el contexto del paganismo antiguo se convirtió en una creencia cada vez más marginal hasta que cayó en el olvido.

De modo que el objeto de persecución de la Inquisición ya no era la fe en Diana y sus cultos, que para entonces habían desaparecido en sus antiguas formas, sino una de sus manifestaciones concomitantes: los estados extraordinarios de conciencia provocados por alucinógenos que inducían el "vuelo nocturno". Como demuestra Duerr con testimonios históricos de los procesos de la Inquisición contra las brujas, aquí no se trataba de saber cómo se provocaban tales estados (recetas de ungüentos y bálsamos que incluían cantidades específicas de hierbas, hongos y líquidos). Esto habría implicado que el poder institucionalizado tuviese que admitir que tales estados tenían un origen o una causa natural y explicable. Más bien se trataba de convencer a la víctima (y a la sociedad) tanto de que dichas prácticas estaban asociadas o provocadas por el diablo, como de que no eran experiencias reales sino engaños diabólicos.¹¹

¹¹ En la mayoría de los casos, los testimonios que dan las víctimas se refieren a un ungüento embadurnado en la planta de los pies o bajo las axilas, después del cual co-

Más bien se creía que los seres humanos que se abrían a tales experiencias percibían la realidad de una manera desdibujada, se despegaban de ésta y que ya no podían emitir juicio racional alguno relativo a la frontera entre lo aparente y la realidad. (Duerr, 1985: 75)

De hecho, entonces, la Inquisición diabolizaba tales experiencias, ligadas sobre todo a mujeres del pueblo. El *maleficium* (o sea, la creencia en que ciertos seres humanos pueden, mediante la ayuda de los demonios y a pesar de las distancias físicas, causar un mal a otros seres humanos y a animales) es el meollo de esta “locura” inquisitorial. A partir del siglo XIV el *maleficium* se relaciona sobre todo con la mujer; es decir, en esta época se ligaba con la *stria*, la *striga*, *hexe* o Diana nocturna, que también puede volar sobre la escoba consagrada a Freiya, la diosa germánica de la fertilidad y la primavera.

Además, sólo desde el siglo XV el diablo se vuelve una figura popular en Europa. En la inmensa mayoría de los casos registrados en las actas de procesos e interrogatorios de brujas, sólo después de haber sufrido tortura las víctimas confesaban la relación entre sus respectivas experiencias y el diablo, y sólo entonces las experiencias orgiásticas de sus vuelos se volvían pecado. Hansen anota que la creencia en el coito entre seres sobrenaturales y humanos data por lo menos de tiempos bíblicos (Gen. 6, 1). Sin embargo, su vínculo con la magia como herejía específica de la mujer, tiene lugar apenas en el siglo XIII. Es también durante esta época que el diablo triunfa cada vez más en la lucha por las almas y los cuerpos. Durante el siglo XVI hubo una larga discusión respecto a las facultades físicas del diablo, ya que en la anterior tradición eclesiástica (por ejemplo para Tomás de Aquino), el diablo no tenía capacidad de eyaculación. Esto originó una teoría acerca de cómo éste, a pesar de su incapacidad física, podía embarazar a una mujer (bruja): tenía que robar el semen de un hombre y transportarlo por los aires —sin que se enfriara— e implantarlo a la manera de un *incubus* en la bruja.

No se asiste pues aquí a un proceso de “internalización” o espiritualización de lo diabólico, sino más bien a un proceso de “encarnación”. Esto permite que lo diabólico se asocie con el cuerpo y, en especial, con el cuerpo femenino. Durante mucho tiempo se representará —por ejemplo frecuentemente en esculturas de las iglesias— con características fí-

menzaba el vuelo hacia un monte u otro lugar al que se llegaba por el aire. Allí generalmente se asistía a fiestas, donde —en compañía de personajes femeninos, como la señora Venus, la señora Holle u otras— se embriagaban, bailaban y, a veces, copulaban.

sicas femeninas: habrá muchas representaciones del diablo con senos provocativos.¹²

De esta manera, el coito, el sexo, definitivamente dejan de ser una vía de conocimiento. Por el contrario, se convierten en un peligro y el cuerpo es culpabilizado. En la imagen de las leyendas populares aquella mujer que persiste en la conciencia de su sexualidad se vuelve una amenaza: el hombre que es seducido por una mujer "dianesca" regresa de esta experiencia lesionado en cuerpo y alma: le falta fuerza, palidece, pierde la razón, etc. La tierra (vagina) ahora tiene dientes salvajes, se vuelve un monstruo que consume al hombre que osa penetrar en su mundo. Lo que aún tenía cierto lugar incluso durante la alta Edad Media, lo "otro" afuera, lo no común, es reprimido y en este proceso de negación es volcado hacia dentro, y más tarde se le califica como "subjetivo". Se niega realidad y verdad a todo aquello que recuerda este otro mundo; se persigue y tortura a aquéllos que osan conocerlo.¹³

Es evidente que este proceso de represión y negación se manifiesta sobre todo en lo relativo a los que, como muchas mujeres (las curanderas, las parteras, etc.), habían estado tradicionalmente cercanos a ese otro mundo y ocasionalmente escapaban del control de la civilización. Y este no fue un proceso lento y gradual, sino —tesis en la que Duerr se opone a Norbert Elias— un proceso de represión brutal más o menos rápido, pues la época inmediatamente anterior había sido de mucha mayor libertad.

Durante la alta Edad Media la mujer estaba excluida de los oficios regulares y subordinada al hombre; la moda prescribía una gorra que escondía el pelo y cuyas ligas se amarraban tan fuertemente que había que

¹² Muchembled cita una obra del siglo xv en la que se enumera lo que el diablo puede y lo que no puede hacer. Entre lo que puede hacer está su facultad de llevarse a la gente y hacer "como si volasen". Sin embargo, está especificado ya claramente que no puede "hacer el trabajo de la vida en los cuerpos", lo que remite sin duda a la discusión citada por Duerr.

¹³ El "estar entre dos mundos", el subvertir el orden, es simbolizado con frecuencia en cuentos y leyendas de muchos pueblos. Así, la bruja siberica, Baba Yaga, se visualiza sentada sobre el empalizado que separa al pueblo de la selva, la cultura de lo salvaje. Además, frecuentemente también las brujas caminan con la cabeza hacia abajo, o los pies invertidos (hay muestras arcaicas de esta creencia en pinturas rupestres en cuevas australianas). Asimismo, en la conciencia arcaica, la cueva, la entrada hacia la tierra se asocia a cultos de iniciación que permiten la "muerte pequeña", es decir aquella "muerte" que deja vislumbrar algo del lado opuesto a la cultura, donde las cosas se subvierten y adquieren un significado inverso a lo acostumbrado. De esta "muerte pequeña" el iniciado puede regresar para, con base en su conocimiento del "otro lado", incorporarse de nuevo —ahora de manera consciente— a la cultura y su orden.

aflojarlas para comer; las mujeres "bajo la gorra" solo podían hablar en voz baja.

Durante el siglo XIV, tanto en la moda femenina como en otras esferas de la vida cotidiana se nota una nueva libertad de los sentidos. La vestimenta de las mujeres del pueblo, sobre todo de las campesinas, se tiñe de color y se vuelve más corta.¹⁴

Duerr adjudica por lo menos parte de esta actitud más libre ante la vida y el cuerpo y menos represiva hacia la mujer a la experiencia de la peste que poco antes asoló Europa y que ocasionó un tremendo descenso de población. En París y aún en Colonia existían entonces gremios de mujeres artesanas, sobre todo en oficios relacionados con la industria textil, panaderías, médicas (aún judías) y otros.

Pero a escasos 150 años después, la mentalidad social dominante ha cambiado de nuevo. Durante los siglos XVI y XVII, los sentidos son cada vez más reprimidos y diabolizados. La moda femenina vuelve al vestido cerrado, el cuello se esconde, el pelo y la cabeza se cubren con otra gorra. Según testimonios contemporáneos, es sobre todo en España donde la mujer tiene que esconder cualquier reminiscencia de su cuerpo bajo la vestimenta; incluso entre la aristocracia se usan tablillas de metal para aplanar los senos.¹⁵ A esto se añadía que las mujeres eran consideradas el escaparate de las riquezas de su marido y que se les reprimía en el uso del color: por ejemplo, según un estatuto ducal florentino de 1638, las mujeres al sexto año de matrimonio debían cubrirse de negro, símbolo de la abstinencia sexual (Duby y Perrot, 1992). Si la mirada de la mujer del siglo XIV es la de una mujer independiente, consciente de su

¹⁴ Al respecto es interesante notar que en el transcurso del desarrollo de la sociedad burguesa, el "refinamiento", el "buen gusto", el "estilo de vida" se refiere cada vez más a ciertos tintes y matices, donde el rechazo al color se vuelve incluso un asunto moral. Hace poco, por ejemplo, lo "posmoderno" era vestirse y decorar viviendas en blanco y negro, lo cual supone el anticolor por excelencia. "El refinamiento tiene que ver no solo con la articulación del detalle sino también con la articulación de la diferencia, una articulación que de manera creciente ha servido a los intereses de clase. Baudrillard (...) describió al interior burgués como dependiente 'de la discreción de tiempo y matices'. En el mundo burgués colores tales como gris, el malva y el beige marcan un repudio moral del color. 'De la couleur surtout: trop spectaculaire, elle est une menace pour l'interieure'." (Stewart, 1984: 29)

¹⁵ Duerr (1985: 94). Esta extremada hostilidad hacia el cuerpo y en especial hacia el cuerpo femenino, explica mucho de lo que España legó a sus colonias. Así, por ejemplo, si uno piensa en la virgen de Guadalupe, el único rasgo físico que exhibe es su color moreno. Pero éste solo puede apreciarse en su rostro, ya que a excepción de los pies, apenas visibles, el resto del cuerpo está por completo escondido y se omite cualquier alusión a caracteres sexuales.

sexualidad y capacidad de seducción,¹⁶ a principios de la modernidad de nuevo es reprimida y domesticada.

De modo que la diferencia entre la bruja precristiana y la de tiempos cristianos no estriba tanto en su facultad de invertir el orden normalmente establecido y representar aquello que en la vida diaria se sitúa más allá de las conceptualizaciones y el lenguaje acostumbrados, sino en el cambio de actitud que se generaliza sobre ella y, por lo mismo, sobre lo "otro", su realidad y la posibilidad de entrar en comunicación con ese otro lado del espejo.

III

El tipo de análisis comentado no sólo llama la atención sobre los supuestos culturales (occidentales) de la antropología como ciencia, sino también enfatiza la reflexión desde el interior de lo otro; esto es, analiza parte importante de los procesos históricos que en gran medida posibilitaron la conformación de lo que hoy constituye la autocomprensión de la ciencia. De esta forma, se constituye un tipo de pensamiento que intenta "antropologizar" e historizar sus propios supuestos y condiciones de posibilidad. Ante la dicotomía cada vez más rígida de las filosofías del quehacer científico¹⁷ que otorgan sentido y fundamento al mismo, ante el fracaso cada vez más evidente de la Ilustración burguesa y su optimismo social,¹⁸ este tipo de reflexión intenta ampliar la mirada ahí donde domina la reproducción de viejos totems y tabúes.

Este camino también ha sido tema de un tipo de reflexión menos positivista en la psicología social y el psicoanálisis; su preocupación central también nace de una conciencia histórica que cuestiona los lugares oscuros y los puntos de fuga de su autoimagen desde el vacío de sentido y las miserias del poder moderno. El tema central de H. E. Richter (1988), por ejemplo, es la pregunta de cómo se ha conformado históricamente el desarrollo del ego científico occidental y sus valores dominantes. Basándose en sus propias experiencias en la Segunda Guerra Mundial y en analogía con el "complejo de Edipo" de Freud, este psicoanalista y filósofo postuló la tesis del "complejo de Dios".

¹⁶ Así, por ejemplo, la amante del rey Carlos VII El Bueno se dejó retratar como virgen María con senos desnudos a punto de amamantar al niño Jesús.

¹⁷ Un caso ejemplar reciente en antropología es el de la controversia entre Freeman y Mead (cfr. Rutsch, 1992; Freeman, 1991).

¹⁸ Sigo aquí lo expresado por Mayer (1982). Hoy esta tesis parece aún más cierta, si se piensa en el reavivamiento del racismo y el neonazismo a nivel mundial.

Como otros intelectuales críticos del fascismo,¹⁹ también Richter se pregunta por los principios subyacentes a la violencia, los crímenes y la autodestrucción sin precedentes del mundo moderno. El objeto de su análisis es el trasfondo del pensamiento filosófico moderno, el *Zeitgeist* inconsciente del mundo contemporáneo.

Desde ese punto de vista, han sido procesos traumáticos la secularización de la conciencia medieval, la separación de Dios y la pérdida de la confianza que mediante la fe ligaba el destino humano al inescrutable designio divino. En medio de la seguridad y la confianza del hombre medieval en Dios cabía la duda, pues Dios, aún en el caso de una vida con intenciones cristianas, podía ser un Dios castigador, un Dios de ira, que condenaba al fuego eterno.²⁰ El hombre medieval era consciente de su posición subordinada, de su estar a merced de Dios, y se afanaba por emanciparse de esta situación de impotencia y falta de control; entró así en una relación de tensión entre una orientación intelectual independiente y la fe (o sea, el impulso por subordinarse a la revelación divina).²¹ Como proceso psicológico de compensación, la creciente duda respecto a la seguridad de la fe depositada en Dios originó el impulso narcisista de una total seguridad en sí mismo y el control de los acontecimientos; o sea, el hombre se apoderó de la prerrogativa —antes divina— de la omnipotencia.

Así lo muestran los rasgos emocionales dominantes de la modernidad: un egocentrismo radical en lo individual y la obsesión de omnipotencia como modelo societal. El trasfondo psicológico de este desarrollo se deriva en gran parte también del monoteísmo imperante: una figura central que reúne en sí todas las bondades del universo. Ese *summum bonum* único y total (expresado, por ejemplo, en el sistema de mónadas de Giordano Bruno y de Leibniz) imposibilita un modelo societal

¹⁹ Cfr. entre otros, desde una perspectiva económica, Mandel (1991) y Horkheimer/Adorno (1988, original de 1944), en especial el apartado acerca de los límites de la Ilustración y el antisemitismo.

²⁰ Un estudio clásico de estos procesos en la línea de la historia de las ideas, es el de Groethuysen (1985). El autor señala el punto ciego en la conformación de la conciencia burguesa. En su lecho de muerte el burgués vacila entre la fe y la razón ilustrada. Finalmente, la muerte —y con ella la vida— adquieren un sentido único: la transmisión de bienes. También desde ese proceso de re-conformación del sentido —la providencia contra la razón— Kant afirma, contra el historicismo de Herder, que la modernidad debe encontrar “un fin racional” en la historia humana, que no nos haga desesperar de la multiplicidad de los acontecimientos históricos (Kant, 1913, t. IV, 151-166 y t. XI: 222ss.)

²¹ Para Horkheimer (1971) el dominio ciego de la razón instrumental y positiva es consecuencia y síntoma de la contradicción irresuelta entre fe y ciencia, expresión de la escisión social e individual del hombre moderno.

basado en redes de relaciones, como podría ser el de una religión politeísta. La monadología supone entidades individuales perfectamente cerradas sobre sí mismas, que expresan cada una la esencia central del universo, de Dios. Asimismo, el imaginario monoteísta facilita e inculca no sólo un centralismo cuya diversidad se piensa como de grado (no de cualidad), sino también una relación jerárquica de dos polos: arriba-abajo, verdad-error, etc. El hombre "infantil" del medievo ve a Dios desde una perspectiva "de abajo" y para abjurar de él y ocupar su lugar debe "realizarse en la misma dimensión que hasta entonces percibía desde abajo" (Richter, 1988: 37). Desarrollándose en dirección de la conquista de esa autoridad, el medievo no formó seres humanos capaces de una auténtica conciencia y estructura emocional comunitaria y relacional, sino una

...multitud de seres humanos egocentristas que en lo más recóndito de su ser albergaban delirios de grandeza; y en los siglos siguientes tuvieron que canalizar, o más bien dicho, apenas lograron refrenar, el potencial destructor de este egocentrismo, de forma que una y otra vez pudieron evitar la total destrucción colectiva. (Richter, 1988)

El abandono de la situación de impotencia medieval relativa a Dios provocó la internalización de la imagen de éste y sus facultades omnipotentes, y éste fue un cambio cualitativo radical. En este contexto se sitúan —entre muchas otras— las teorías de la sociedad y del Estado de Hobbes, y el imperativo categórico de Kant.²² Hobbes declara al estado de guerra como lo natural, al Estado como un arreglo "útil" y conveniente, y la contradicción entre voluntad propia y ética se vuelve "natural". Esta apología de una sociedad científicamente fundada en analogía con una máquina prefigura al modelo imperialista y autoritario que basa su principio en el dominio y la expansión exterior. Kant piensa como base del bienestar general al imperativo categórico. Éste se construye sobre una profunda desconfianza hacia todas las tendencias y sentimientos naturales (corporales). La coerción y la (auto) represión se vuelven virtud y moral, garantía del orden social. Kant sostiene una oposición absoluta entre el deber y la inclinación natural. Se evidencian las ideas narcisistas de grandeza en la ley moral, a la que se festeja como a un Dios, pero que emana de la propia razón. Así, la razón práctica se

²² Así, el concepto de autonomía es central para Kant, pues autonomía significa el límite de la razón práctica y teórica en el que toma conciencia de sí misma como su propio limitante. En la autonomía la voluntad no está sujeta a norma alguna más que la que erige como norma general y que como imperativo (ético) erige ante sí misma.

vuelve un medio para la autoimagen positiva del yo; honrar a la ley es idéntico entonces a honrarse a sí mismo. Así, la secularización no forja un nuevo concepto de Dios, sino que

... si tomamos en consideración el hecho de que la idea cristiana de la Divinidad encierra en sí distintos elementos que pudieran ser desarrollados en direcciones enteramente diversas, se ocurre más bien pensar que el laico se limitó en el fondo a `secularizar' al antiguo Dios, sin forjar propiamente una nueva idea de Dios o recibirla de otra parte. (Groethuysen, 1985: 75).

Por otra parte y a juicio de Richter, el idealismo alemán logra abolir de forma dialéctica la relación de tensión entre poder y espíritu. Por ejemplo, el

...moralismo de Kant, que aún ahora es loado como la más grande expresión de altruismo humano, bajo el punto de vista psicoanalítico más bien se aprecia como una reacción neurótica teóricamente revestida, que encubre un egocentrismo arcaico totalmente inconsciente. (Richter, 1988)

La victoria del racionalismo —como consecuencia de la superación de la dependencia medieval de Dios y en este sentido de la “minoría de edad”— debió reprimir justamente aquella faceta psicológica que había sido el vehículo del sentimiento de impotencia. Por ello se llegó a la negación generalizada de lo emocional, con todas sus expresiones de dolor. Para Richter, la primacía del pensamiento instrumental es consecuencia de que sólo éste prometía un poder (un control) creciente. La concepción medieval relativa a la unidad de cuerpo y alma se convirtió en la oposición entre el ego controlador y el cuerpo-máquina.²³ Sin embargo, en medio de este cambio se mantuvo la relación jerárquica: por una parte, el ego racional dominante (o sea Dios, en la conciencia medieval) y, por la otra, la naturaleza emocional, inclusive todos los estados pasivos exteriores e interiores.²⁴ Es así como la auto-represión emocional actual,

²³ El concepto del cuerpo como máquina en oposición a lo orgánico ha sido un *leitmotiv* de la Ilustración; su crítica fue un tema central del romanticismo que hasta hoy se discute. Cfr. por ejemplo el concepto de *l'homme machine* de La Mettrie en el siglo XVIII, algunos cuentos románticos como “El frío corazón” de Wilhelm Hauff e incluso *El Antiedipo* de Deleuze y Guattari (1974).

²⁴ Ya para Spinoza mientras más activa era alguna cosa (o ser), más cerca estaba de su plenitud. Y, por ejemplo, con respecto al mismo tópico, el iluminista y materialista Helvecio establece el “principio de inercia” y el “principio de actividad” como criterios para distinguir la escala evolutiva y las diferencias culturales de las sociedades. Mientras las sociedades salvajes estaban regidas por la inercia, el desarrollo de las civilizadas fue posible porque están dominadas por el principio de actividad (cf. Duchet, 1975).

tanto individual como social, sólo puede entenderse con base en un proceso de enajenación y de desgarramiento históricamente específico.

Por lo demás, el moderno principio de poder (control) omnipresente está en perfecta congruencia con el *leitmotiv* de la educación moderna, burguesa y patriarcal. Éste alienta en el muchacho la realización de los ideales y en la muchacha su apreciación más bien pasiva. De esta manera, educado en el ideal de omnipotencia como principio dominante de la sociedad burguesa moderna, el varón aprende a desdeñar al sufrimiento y al dolor, como atributos de la impotencia. Al mismo tiempo, en un movimiento de división y escisión afectiva fundamental, los asigna a la mujer. El principio educativo que ejercita al varón en la agresión y la desconfianza, pervierte la tendencia básica solidaria del ser humano.²⁵ Pero es así cómo se lo convierte en instrumento de la lucha por el poder. Esta enajenación del yo que se vuelve incapaz de sentir (com)pasión resulta ser la vía por la cual son manejados y manipulados millones de varones que, al servicio de los aparatos del poder estatal, se convierten sin miramientos en instrumentos de las atrocidades más viles de que da testimonio la historia de este siglo. Richter encuentra que un cambio en esta enajenación decisiva de la sociedad moderna sólo puede ser realizado si cambian las relaciones cotidianas entre los sexos y el varón aprende a reconocer, admitir y validar sus emociones.

Así, la característica emocional básica del ser humano moderno es justamente la agudización de su división emocional-sexual.

Para decirlo con otras palabras: lo que [el hombre moderno] quiso ser se visualizaba en el varón. Y lo que ya no quiso ser, o más bien dicho, lo que reprimió como parte indeseable de sí mismo, lo delegaba a la mujer. El hombre moderno sólo pudo formar a su mundo y experimentar en él sus delirios de grandeza y de poder, porque las mujeres se encargaban de su conciencia de pequeñez, de las dudas en su propia seguridad y del dolor. (Richter, 1988: 75)

No se ha logrado integrar la relación de tensión entre ambos polos (impotencia/debilidad-omnipotencia/fortaleza); históricamente se intentó contrarrestar el pánico provocado por el abandono de Dios con la invención de teorías racionalizadoras. Es evidente que en éstas prevalece en Occidente desde la modernidad un ego masculino. Desde ese punto de vista, la domesticación intelectual de la mujer aparece como un sa-

²⁵ La visión que sostiene una tendencia básicamente agresiva de la naturaleza humana, de la guerra como algo inherente a su origen y sobrevivencia como especie, el concepto de escasez en las economías cazadoras-recolectoras, etc., fue desmentida desde los más diversos puntos de vista paleontológicos (cfr. por ejemplo, Leakey, 1981).

crificio cultural necesario para salvar lo que se comenzó a concebir como progreso. En lo emocional, este proceso llevó hacia una actitud de desconfianza básica y profunda del hombre hacia la mujer y hacia sus exigencias y deseos de sentimiento y entrega.²⁶ Se enseña al hombre que tenga cuidado para que la mujer no le quite las energías que a él le son supuestamente necesarias para realizar su naturaleza activa y de creador. De ese modo se forja una oposición —supuestamente natural— entre los sexos, que carga un carácter básicamente hostil.

Desde luego, existieron diversas y variadas tentativas históricas para reconocer ese vacío en la comunicación emocional (y masculina en particular); algunas de estas tentativas incluso reivindicaban teorías y conductas emocionalmente subversivas al ideal dominante. Éste fue el caso, por ejemplo, de la *logique du coeur* de Pascal. Pero a pesar de intuir las consecuencias nefastas de una completa seguridad en la ciencia, o sea en la *raison* como fundadora exclusiva de valores, Pascal no señala otro camino más que una subordinación y una entrega total a Dios (cfr. Pascal, 1977, en especial, parágrafo 84.)

Otro caso es el de la filosofía social de Rousseau. Con su hipotético estado natural en el que el hombre es bueno y sus instintos de satisfacción de necesidades básicas no son violentos, donde la pérdida de la autarquía individual (*amour de soi*) origina el perverso deseo por el poder y la violencia (*amour propre*) que es consecuencia de la vida social, Rousseau aboga por un reconocimiento del sentimiento original y reivindica una ética basada en éste. Es decir, Rousseau constata la ambigüedad del progreso, su voz es discordante en el concierto del optimismo social iluminista; sin embargo, la solución sigue siendo individualista. Se opone un individualismo original y bueno a uno pervertido por la sociedad competitiva. Su ética de la virtud junto al patriotismo que son parte integrante de su filosofía política (Fetscher, s.f.) se basan en última instancia en el individualismo. En este sentido, Richter encuentra que a la filosofía social del *Contrat social* subyace, como elemento fundador, una actitud profundamente antisocial con componentes anarquistas. Cabe señalar que en esta filosofía social que desconfía y critica al progreso sin más y reivindica al sentimiento natural del ser humano, no hay lugar

²⁶ Por ejemplo, Mayer señala a propósito de una de las novelas de George Sand, *Indiana* (1832): “Ya por sí solo es digno de atención el apartarse del esquema usual —y masculino— de la novela: la mujer, entre el matrimonio y el amor libre. Aquí se da una negativa al mundo masculino, tanto bajo el aspecto de marido como de amante, con la sola excepción del mencionado Sir Ralph Brown, el *deus ex machina*. *Indiana* desea el sentimiento absoluto y sólo halla oportunismo erótico” (1982: 105, cursivas mías).

para la mujer. Según Rousseau es el padre quien tiene autoridad natural sobre los hijos y a quien éstos deben obediencia, en analogía con la autoridad y la relación que debe prevalecer entre el soberano y su pueblo.²⁷

Es conocido que el concepto y la primera reivindicación sistemática y moderna de lo inconsciente derivan del romanticismo —justamente como reacción histórico-social contra el racionalismo. Por cuanto la relación del inconsciente con la imagen de lo femenino, el romanticismo la concibe como muy estrecha, a veces aún como identidad. Un excelente ejemplo de ello es el autor Carl Gustav Carus quien en 1848 publica un libro titulado *Psyche, acerca del desarrollo de la historia del alma*. Sus tesis principales se resumen en que lo inconsciente es la base verdadera, el origen prístino de lo consciente; el alma del hombre se halla más cerca de lo consciente, mientras el alma femenina forma parte de lo inconsciente. De hecho, lo inconsciente se concibe y se ensalza aquí como algo más elevado, como la matriz original de lo consciente. No obstante, en la obra de Carus lo femenino permanece sólo como un medio para que “él” pueda acceder al espacio “luminoso” de lo consciente.

La inversión valorativa que privilegia lo emocional (femenino, inconsciente) está claramente presente en los románticos. En su imaginario participa no solamente toda una generación de literatos, psicólogos, juristas, nacionalistas, utopistas, etc., sino también antropólogos y políticos de peso. Así, encontramos las supuestas cualidades femeninas de igualdad, fraternidad, de “educadora del género humano entero” teorizadas en Bachofen (Rutsch, 1986), en las visiones del comunismo (primitivo y futuro) (Engels), y también como trasfondo de rebeliones e iniciativas populares como La Comuna, las tentativas de Owen y Fourier, etcétera.

Sin embargo, en todos los casos el fin y la cima del desarrollo humano sigue siendo el varón y en la práctica social concreta las tentativas de este tipo han fracasado. La inversión valorativa de estas teorías e intentos, vista *a posteriori* y según Richter, en el fondo más que ser un intento por ampliar la conciencia individual y social del varón, han sido intentos por absorber y controlar la vida emocional de la mujer y no constituyen un reconocimiento de ésta ni de las partes “femeninas” en la naturaleza del varón. En todo caso se mantiene la dualidad entre razón y emoción; en la práctica social esto significa mantener la oposición narcisista y devaluatoria de la jerarquía entre los sexos, mas no su supera-

²⁷ Como señala Richter, junto a la prédica filosófica de Rousseau se muestra una trama de vida personal que está lejos de cualquier capacidad de entrega. Privó a los hijos que procreó con su amante —figura materna a la que se aferró— no sólo de su presencia activa, sino también física.

ción. “Con ello y de antemano se hace imposible una integración cultural de lo emocional” (Richter, 1988: 108). Así, lograr el crecimiento y una ampliación psicológica general depende de la superación concreta del abismo social entre los sexos. Por ejemplo, los cortejos de amor de trovadores medievales se quedaron siendo culto de las cortes. Contrastando con la opresión real de la mujer se desarrolló una adoración —a nivel de fantasías narcisistas— de una imagen femenina materna de características angelicales. La relación de adoración pasiva del hombre hacia la mujer en el fondo siempre ocultó una realidad social exactamente inversa (cfr. también Duby/Perrot, 1992). La imagen celestial de esta figura fue y sigue siendo el patrón de solución que el hombre encontró para depositar todas aquellas partes de su emoción que le ha sido imposible negar (como, por ejemplo, el deseo de entregarse, el compromiso, la ternura, etc.) Así, afirma Richter, mucha de la lírica de amor escrita por hombres puede leerse como expresión de fantasías mistificantes, que se oponían y se siguen oponiendo frontalmente a su desconsideración afectiva real y cotidiana.

Al respecto es interesante notar lo que Mayer destaca del “romántico” intento emancipatorio de George Sand. En su novela *Lélia* (1833), Mme. Dudevant —en boca de la protagonista, quien intenta conseguir satisfacción sexual simulando su propia excitación— concluye lo siguiente:

Mis sueños habían sido demasiado sublimes. No podía rebajarme a la grosera apetencia de la materia. Sin que me diese cuenta, se había producido una plena separación entre cuerpo y espíritu. (citado según Mayer, 1982: 107)

El fin de esta emancipación frustrada, prototípica para muchos otros casos de mujeres de esta época, es no sólo el regreso de Mme. Dudevant a las buenas costumbres y la vida de la burguesía normanda, sino que el fracaso mayor de tal intento de emancipación consiste en que la mujer finalmente también claudica ante la misma, reproduciendo la —ya para entonces consumada— escisión entre cuerpo y espíritu (emoción, sentimiento), escisión que es el fundamento del mundo burgués y su autoimagen.

IV

En la obra *El Quarteto* (1989), el conocido autor teatral alemán Heiner Müller tematiza la obra de Laclos, *Relaciones peligrosas*. El eje histórico de los diálogos señala la extensión temporal que el autor asigna al moderno

malestar entre los sexos: desde antes de la Revolución Francesa hasta después de la Tercera Guerra Mundial (o sea, desde la modernidad o los inicios de la Ilustración, hasta un futuro aún inimaginable). Durante el primer monólogo de la obra, la condesa Merteuil —recordando a su amante Valmont y en espera de su pronto reencuentro— dice:

No, no retire su tierna oferta, señor mío. Yo compro. Compro en cualquier caso. No hay que temer los sentimientos. Por qué odiarlo, si no lo he amado. Restreguemos nuestras pieles. Ah, la esclavitud de los cuerpos. El tormento de vivir y no ser Dios. Tener conciencia y no regir a la materia. No se apresure tanto, Valmont. Así está bien. (...) Qué me importa el placer de mi cuerpo, no soy criada de establo. Mi mente trabaja normalmente. Estoy bien fría, Valmont, mi vida, mi muerte, mi amante.

Hay pocos textos en los que el persistente drama emocional del mundo moderno se halle tan claramente expresado desde el punto de vista de la mujer burguesa. El coito como crisol del "tormento de vivir y no ser Dios. Tener conciencia y no regir a la materia", "mi mente trabaja normal. Estoy bien fría". La mujer burguesa se reivindica de esta manera en un mundo en el que ella sabe que el poder y el control están basados en su frialdad emocional, o sea, en el patrón dominante masculino. Pero hay otro aspecto interesante: ella seduce al hombre prometiéndole no involucrar los sentimientos, tranquilizándolo ante la amenaza siempre presente de la entrega: el dolor, la decepción, la pérdida. Casi se diría que ella adopta aquí una actitud maternal. Expresa la esquizofrenia de una situación estructural en la que la escisión entre sentimiento y sexo es garantía de su poder, a la vez que lo es de su frustración más íntima. En el sentido de Richter, para acceder a la cercanía, la mujer burguesa mediatiza los fantasmas del hombre. Esta mediación entre el varón y su temor ante el dolor la pone en situación de control y, por tanto, en ventaja táctica. Pero, como muestra el desenlace del drama de la obra de Müller, tanto ella como Valmont sucumben de manera física y moral a este proceso autodestructor que sólo se comunica en esta destrucción y en este individualismo competitivo.

En su obra, Müller supera en un punto decisivo a Richter: es decir, el primero retrata una mujer que, con todo y su posición estructural y concretamente inferior en medio de la organización social burguesa, no es un ente pasivo, sino que también es reproductora de esta misma situación al privilegiar unilateralmente el cálculo del poder y del control. En cambio, la posición de Richter es unilateral en el mismo sentido en que el feminismo por regla general lo ha sido: con todo y su insistencia

en la reivindicación del necesario cambio concreto y social en las relaciones entre los sexos, ha analizado poco el papel social de la mujer como reproductora de muchas pautas masculinas; hace falta que el feminismo teórico y práctico lo examine más (auto)críticamente, pues constituye uno de los presupuestos imprescindibles del cambio.

Este “afuera del adentro”, la mujer como madre, como educadora de sus hijos varones es poco problematizado, sobre todo respecto de sus consecuencias visibles y criticadas en el hombre adulto. Así, por ejemplo, en un estudio de psicoterapia feminista que tuvo como objeto la relación de las madres con sus hijas se afirma:

Las madres no insisten en las mismas exigencias con respecto a sus hijos varones. Gran parte de las experiencias de una madre con su hijo varón consisten —desde su temprana infancia— en que la madre sabe y acepta. Él se desarrollará como un ser humano independiente; algún día será un hombre adulto, participará en el mundo y tendrá compromisos con su propia familia. (Eichenbaum/Orbach, 1984: 22)

Parece que las cosas no son tan fáciles, ni tan simples. Pero ver la relación madre-hijo desde una perspectiva crítica implica reconocer algo que por definición sentimental cotidiana y extracotidiana convierte a la madre en santa aún en vida. Sobre todo en el contexto latino, parece que el amor por definición es el amor de madre-hijo: altruista, capaz de sobrepasar y anular la individualidad y la vida propias. Aquí la sospecha, la duda y la (auto)crítica difícilmente se abren paso.

Tal vez por lo mismo una de las críticas a esta relación —tan mixtificada en todas las sociedades burguesas— se origine justamente en el pensamiento de un hombre feminista, Wifried Wieck, quien reconoce al feminismo como “el humanismo del siglo xx”. Este autor describe parte de su propio proceso: su compañera le pidió leer un texto sobre la cuestión de la mujer y de los sexos, petición que tuvo que esperar tres años a ser cumplida:

Tenía yo 44 años cuando, en 1982, (...) leí el texto. Hasta entonces había yo vivido sin mayor reflexión en lo referente a la comprensión de las relaciones entre los sexos, no obstante que por razones profesionales hacía tiempo estaba ocupado con problemas de psicología profunda y de que siempre me he relacionado con seres humanos críticos de la sociedad. Además yo no creía ser el hombre típico. El hombre típico nunca se cree tal. Chauvinismo, sexismo, incapacidad de sentir, incapacidad de comprensión, todos esos eran conceptos que yo usaba, pero de hecho no creía que me describieran a mí. (...) Como la

vasta mayoría de los hombres, hasta entonces no había leído nada acerca de la cuestión entre los sexos. Creía que era más importante leer libros científicos. (...) El libro me ocasionó una profunda inseguridad, todo me concernía. Después de la primera conmoción comencé a ver mi ser-hombre en esta sociedad como algo problemático. Más tarde tuve un sentimiento de vergüenza de que durante tanto tiempo ignorara los conocimientos del movimiento feminista. Después me conmovió que durante tres años me tuvieran que rogar para tomarlos en cuenta. Y me comencé a preguntar ¿cómo se encuentra mi propia capacidad de amar? (1987: 53)

La respuesta que el autor ofrece a esta pregunta no es unilateral ni unívoca. Su tesis principal es que en la sociedad patriarcal burguesa el hombre está educado y condicionado de mil maneras para desarrollar una "adicción a la mujer", cuyo resultado es un hombre dependiente, in-comunicativo, insensible, egoísta y, en general, de una estructura emocional narcisista. El beneficiario principal de este enanismo emocional es el Estado, pues la insensibilidad masculina posibilita la existencia de obreros inconscientes, militares sin escrúpulos, etc., y en general posibilita la escalada de tendencias destructivas en la sociedad. Vale la pena ilustrar lo que aquí se entiende bajo el concepto de sensibilidad con dos citas extensas, sobre todo porque se trata del análisis de un hombre:

Con esto llegamos al tema de la capacidad femenina de dar consuelo. Esta capacidad está emparentada con la de ofrecer interés. Sigmund Freud solía esperar consuelo de parte de las mujeres, mientras que seguía convencido de que él debía mantener distancia, supuestamente porque no sería bueno para los pacientes ocuparse de sus sentimientos de amor y agresión. Freud recomendaba a los analistas que como seres humanos se negaran ante sus pacientes (...)

El hombre como autoridad no quiere dar consuelo y se mantiene reservado. Manteniéndose a distancia segura, intenta evitar el contacto corporal. El contacto físico le resulta demasiado incómodo o peligroso. Por detrás del no tocar como distancia corporal se esconde una voluntad-a-no-ser-conmocionado como distancia del alma. El hombre analiza, concentrado y frío. Pero sobre todo son los hombres quienes necesitan consuelo y contacto físico, aunque estas necesidades les causen terror. (...) las mujeres pueden consolar, pues pueden entristecer. No se avergüenzan de la tristeza y no la sienten como algo que hiera su dignidad. (...) ¿qué es lo que subyace a todo ello? La mujer tiene la fuerza de la presencia, de acompañar (...) El simple estar presente le resta dureza, es por eso que el hombre teme disolverse, hacerse fluido, perder sus contornos. De quedarse, tal vez ya nunca se podría ir, estaría amarrado. Este temor del hombre hace inteligible lo forzado de su presencia, el peligro amenazante de la falta de libertad. Aún en el ámbito de las caricias sexuales, él

permanece en actitud de tomar posesión, pues quiere evitar ser encarcelado. Cuando la mujer está con él, debe conquistarla, de otra manera se siente pasivo e impotente... (1987: 68 y 69)

En torno a la educación trasmisora de estos atributos y a la relación madre-hijo, Wieck descubre en su propia infancia una situación psicopatológica típica de la familia nuclear burguesa. Su madre, una mujer que se sentía abandonada, sola e incomprendida por su marido, mantenía con su hijo una relación de exclusión de terceros (preferencia por su hijo sobre su hija, el "nosotros dos", un padre distante, ausente). Mediante mecanismos (in)conscientes ella le impuso el deber de rescatarla de su soledad y de darle un sentido a su vida.

Al descubrir su incapacidad para comunicarse de manera auténtica con su pareja, el autor se da cuenta de que su desconfianza hacia la cercanía en general y a la mujer en particular son en buena medida producto de su educación, y encuentra su origen íntimo en las pesadillas de su madre, cuya ternura y contacto él tuvo que pagar con dependencia y sumisión.

Alice Schwarzer ha señalado el complot silencioso de los hombres (padres) que abandonan a las madres y lo compara con el que el movimiento feminista sufre en la sociedad patriarcal; Wieck postula que también existe el silencioso complot madre-hijo,

...que va contra el hijo, contra las mujeres de la siguiente generación, contra las hijas de los hijos, etc. Por supuesto, no funciona, pues nace de una miseria desesperada. Se trastoca en su opuesto y apoya así el silencioso complot de los hombres. Fue sólo porque estuve tan centrado en la relación con mi madre, que aprendí a negar enérgicamente el dolor emocional de otros (...) y de la desesperación nació el abandono mutuo como patrón de vida.²⁸

De hecho, esta patología de la mujer como madre en general y en especial con relación al hijo varón —al que educa como analfabeta emocional—, tiene su raíz en los estados depresivos de la mayoría de las mujeres en la sociedad burguesa patriarcal, pues

...la depresión de las mujeres en la sociedad patriarcal es el equivalente psíquico de su represión y dependencia. Pero quien tiene una madre depresiva también aprende a sentir todas las demás actitudes femeninas como no-valo-

²⁸ Wieck, *ibid.* Desde otro punto de vista, Catherine Millot señala cómo en la sociedad moderna la histeria femenina cumple la función que dejó de cumplir el padre y cómo la historia de sus simbolizaciones prohíbe el goce femenino (conferencia del 23 de febrero 1989, Centro de Investigación y Estudios Psicoanalíticos, D.F.).

res y aprende a admirar los valores masculinos. (...) la cercanía a la madre significaba lejanía de todos los demás. Fue así cómo aprendí a temer la cercanía (...) contactos físicos llevaban hacia los sentimientos maternos de tristeza y depresión. Queda claro el porqué yo sentía de manera típicamente masculina, distanciado y encerrado en mí mismo, y que sin embargo, me juzgaba como capaz de cercanía, abierto y aún sensible. (Wieck, 1989: 34)

Sin embargo, el círculo vicioso del desgarramiento emocional rebasa con mucho la constelación familiar. Está ya presente en las raíces del pensamiento moderno.²⁹ Sólo una reflexión que amplíe la visión del varón (como se ve, *sobre todo del hombre que cree ser el no-típico*), podrá vincular ámbitos que —según la visión dominante del optimismo social y los cánones de valoración del pensamiento instrumental— están por completo escindidos: la ciencia y los factores afectivos que (también) la construyen. En este sentido, el “afuera del adentro” del feminismo puede ser algo en que se medirá al menos parte de su creatividad no-masculina: el privilegiar sus aspectos libertarios sobre los dogmáticos y autoritarios. En este sentido, no es infrecuente la mujer que, por el hecho de su profesión intelectual y su militancia o convicciones libertarias (¿izquierdistas?), profesa un feminismo militante discursivo y no obstante en la vida cotidiana sigue siendo la esposa depresiva de su marido “crítico social” (quien exhibe todos los atributos del hombre típico) y se sigue perdiendo en el vasto continente de la maternidad. De hecho, con ello sufre una doble escisión: la de su condición femenina en lo general y en las condiciones sociales presentes, aunada a la contradicción de saberse (en teoría) un no-objeto, pero sin la fuerza para convertir esta conciencia en un camino diario. Aún aquí sigue siendo cierto que para la mujer es más fácil —sobre todo para aquella mujer de tipo histérica-masoquista en el sentido de Millot— amar o creerse amada que insistir en su realización cotidiana emocional y profesional.

V

En un mundo que se esfuerza por legitimar sus soluciones como “científicas”, ver la ciencia y su desarrollo con arreglo a los elementos subjetivos (y emocionales) que (también) son parte de su historia, resultará escandaloso para los filósofos, historiadores y antropólogos creyentes

²⁹ Por eso el nuevo movimiento masculino se equivoca en cuanto a lo complejo de la situación cuando deposita en el chivo expiatorio “madre” la culpa de su incapacidad de comunicación, de su inseguridad y su debilidad emocional.

dogmáticos del cientificismo autoevidente. Y peor aún si se relaciona esta mirada con la cuestión de la mujer (y del género), o “la ecuación erótica”, como está sucediendo en algunos escritos antropológicos (cfr., por ejemplo, Newton, 1993). No obstante, si la ciencia y la actividad científica no se consideran como el gran tabú moderno, o sea, como una actividad religiosa sustentada en la fe, puede reconocerse como objeto de estudio típicamente antropológico, y el estilo de conocimiento social y científico como profundamente histórico. En consecuencia, no puede abstraerse de este contexto para una discusión exclusivamente dirigida por criterios de lógica y de validez. Como lo expresa Pierre Thuillier (1991):

A la inversa, y siempre dentro de la misma perspectiva, resulta normal interrogarse sobre las bases sociales de todas las actividades cognoscitivas. Y, por ejemplo, preguntarse de dónde vienen los distintos presupuestos (filosóficos, metodológicos, semánticos, etc.) que las estructuran y las han hecho posibles.

En las últimas reflexiones de su obra *El antropólogo como autor*, Geertz señala que ciertamente todo texto (toda descripción etnográfica) es siempre del descriptor más que del descrito. Sin embargo, también en nuestro contexto histórico lo más frecuente aún es ignorar la pregunta acerca de cómo se da el conocimiento, más allá de sus términos prácticos, vale decir, empíricos (metodología en sentido estricto, validación de encuestas y similares). El vincular las obras con las vidas, los textos con las experiencias, descubrir e incluir en la reflexión el “afuera del adentro”, no es algo que entre en la conciencia profesional. Más bien, excluir tales cuestiones parece fundar la científicidad y objetividad por excelencia, pues se teme un relativismo a ultranza que quite el piso seguro. Si el presente estado de cosas se antoja caótico, esto ciertamente sólo atemorizará a quienes (todavía) persiguen verdades que puedan “llevarse a casa”, es decir, a quienes de entrada conciben la incertidumbre y el riesgo como una patología anti- y acientífica; aquí se olvida que fueron la duda y la pregunta las que prohicieron la curiosidad y la imaginación (también científica).

La pugna por la seguridad y el control es parte dominante del pensamiento occidental y afecta, por tanto, también sus contenidos. Reconocer la cuestión del género como asunto sustantivo de la historia, y también de la actualidad, hace estallar sus referentes dominantes y rebasa así el estatuto de un “objeto” científico visto a distancia. Como tantos otros contra-sujetos históricos señala un punto de fuga, potenciando y ampliando el discurso antropológico.

Bibliografía

- Benjamin, Walter, *Para una crítica de la violencia*, Premiá, México, 1977.
- Bloch, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1985.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *El Antiedipo*, Barral, Barcelona, 1974.
- Duchet, Michel, *Antropología e historia en el siglo de las luces*, Siglo XXI, México, 1975.
- Duby, George y M. Perrot (eds.), *Historia de las mujeres, 2. La Edad Media*, Taurus, Madrid, 1992.
- Duerr, Hans Peter, *Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1985.
- Eichenbaum/Orbach, *Feministische Psychotherapie*, Munich, 1984.
- Elias, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.
- Fabian, Johannes, *Time and the Work of Anthropology. Critical Essays, 1971-1991*, Harwood Academic Publishers, Chur, 1991.
- Fetscher, Irving, *Filosofía moral y política en J. J. Rousseau*, El Colegio de México, México, s/f.
- Frank, Manfred, *Der kommende Gott. Vorlesungen ueber die Neue Mythologie*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1982.
- Freeman, Derek, "On Franz Boas and the Samoan Researches of Margaret Mead", en *Current Anthropology*, vol. 32, núm. 3, 1991.
- Friedan, Betty, *Der Weiblichkeitswahn*, Reinbek, 1970.
- Gadamer, Hans G., "The Historicity of Understanding", en Paul Conner-ton (ed.) *Critical Sociology*, Penguin, Nueva York, 1976.
- Geertz, Clifford, *El antropólogo como autor*, Paidós, Barcelona, 1989.
- , *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México, 1987.
- Giddens, Anthony, *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, Stanford, California, 1990.
- Graves, Robert, *Los mitos griegos*, Alianza Ed. Mexicana, México, 1985.
- Groethuysen, B., *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
- Hallowell, Irving, "The History of Anthropology as an Anthropological Problem", en R. Darnell (ed.), *Readings in the History of Anthropology*, Harper & Row, Nueva York, 1979.
- Hansen, Joseph, *Zauberwahn Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung*, Verlag von R. Oldenbourg, München y Leipzig, 1900.
- Harris, Marvin, *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1978.
- Horkheimer, Max y T. Adorno, *Dialektik der Aufklaerung, Philosophische Fragmente*, Fischer Wissenschaft, Frankfurt/Main, 1988.
- Horkheimer, Max, "Pessimismus heute", en Brode (ed.), *Sozialphilosophis-*

- che Studien. Aufsätze, Reden und Vorträge (1930-1972)*. Fischer, Frankfurt/Main, 1971.
- Kant, Immanuel, *Immanuel Kants Werke* (Cassirer/Gorland eds.), Bruno Cassirer Verlag, Berlin, 1913.
- Leakey, Richard, *La formación de la humanidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1981.
- Llobera, Josep R., *Caminos discordantes. Centralidad y marginalidad en la historia de las ciencias sociales*, Anagrama, Barcelona, 1989.
- Liotard, Jean F., *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 1989.
- Mandel, Ernst, *El significado de la Segunda guerra mundial*, Fontamara, México, 1991.
- Mayer, Hans, *Historia maldita de la literatura. La mujer, el homosexual, el judío*, Taurus, Madrid, 1982.
- Muchembled, R., "Witchcraft, Popular Culture, and Christianity in the Sixteenth Century with Emphasis on Flanders and Artois", en Forster/Ranum (eds.), *Ritual, Religion and the Sacred. Selections from the Annales, vol. 7*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore y Londres, 1982.
- Müller, Heiner, *Herzstueck*, Rotbuch Verlag, Berlín, 1983.
- Newton, Esther, "My Best Informant's Dress: The Erotic Equation in Fieldwork", en *Cultural Anthropology* (8): 1, 1993.
- Pascal, Blaise, *Pensamientos I. El hombre sin Dios*, Aguilar, Buenos Aires, 1977.
- Richter, Horst E., *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1988.
- Rougemont, D. de, *El amor y Occidente*, Kairós, Barcelona, 1986.
- Rutsch, Mechthild, *El relativismo cultural*, Línea/CIES, México, 1984.
- , "A propósito de Bachofen: apuntes metodológicos y correspondencia Morgan-Bachofen", en *Boletín de Antropología Americana*, núm. 14, 1986.
- , "Antropología y crisis de sentido", en *Nueva Antropología*, núm. 41, 1992.
- , *Motivos románticos en la antropología. La presencia de un pasado epistémico*, Colección Científica, INAH, 1995 (en prensa).
- Schrempp, Gregory, "Aristotle's Other Self", en George W. Stocking, (ed.) *Romantic Motives. Essays on Anthropological Sensibility*, History of Anthropology, vol.6, The University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin, 1989.
- Stewart, Susan, *On Longing. Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection*, Johns Hopkins University Press, Baltimore y Londres, 1984.
- Stocking, George W. (ed.), *Romantic Motives. Essays on Anthropological Sen-*

- sibility*, History of Anthropology, vol. 6, The University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin, 1989.
- , *Books Unwritten, Turning Points Unmarked: Notes for an Anti-history of Anthropology*, The David Skomp Distinguished Lectures in Anthropology, Indiana University, Bloomington, Indiana, 1991.
- Thuillier, Pierre, *De Arquímedes a Einstein. Las caras ocultas de la invención científica*, Conaculta/ Alianza, México, 1991.
- Tubert, Silvia, "Psicoanálisis y feminidad", en Lamas/Saal (eds.), *La bella (in)diferencia*, Siglo XXI, México, 1991.
- Ulin, Robert C., *Antropología y teoría social*, Siglo XXI, México, 1990.
- Wieck, Wilfried, *Männer lassen lieben. Die Sucht nach der Frau*, Fischer, Frankfurt/Main, 1987.
- Woolgar, Steve, *Ciencia: abriendo la caja negra*, Anthropos, Barcelona, 1991.