

**Aproximación a la noción de mujer-objeto.
Consideraciones entre las teorías feministas y la teoría del intercambio simbólico
de Jean Baudrillard**

Trabajo presentado como requisito de grado
para optar al título de Magíster en Filosofía
Dirigido por: Prof. Adolfo Chaparro Amaya
Escuela de Ciencias Humanas
Maestría en Filosofía

Presentado por
Johanna Andrea Bernal Mancilla

Colegio Mayor Nuestra Señora del Rosario
Bogotá, I – 2014

Contenido

Introducción.....	4
1. El intercambio de mujeres en sociedades primitivas	7
1.1. La mujer como objeto de intercambio: Irigaray y Pateman.....	7
1.2. El intercambio simbólico y la fuerza de la seducción	11
1.3. Mujer-símbolo	17
2. La noción de mujer-mercancía.....	21
2.1. Una lectura en clave marxista: Irigaray y Mackinnon.....	21
2.2. La sexualidad en el código de la producción	25
2.3. Más allá de la mujer-mercancía: el objeto fatal.....	27
2.4. Del Strip-stease	30
3. Lo femenino en las sociedades de consumo.....	32
3.1. “Emancipación” de la mujer	35
3.2. Crítica al régimen heterosexista: Butler.....	38
4. Conclusiones.....	42
Referencias	43

**Aproximación a la noción de mujer-objeto.
Consideraciones entre las teorías feministas y la teoría del intercambio simbólico
de Jean Baudrillard**

Resumen

El propósito del presente texto es problematizar la noción de mujer-objeto bajo la perspectiva de las teorías feministas y los trabajos de Jean Baudrillard. Esto con el fin de mostrar que en los tres modos de producción como son el intercambio primitivo, el capitalismo y el post-fordismo, se identifican diferentes procesos de simbolización –prácticas y relaciones sociales– que son agenciados por la mujer durante los intercambios. Agenciamientos que demuestran como la definición economicista de mujer-mercancía es excedida por los matices de mujer-símbolo y mujer-signo. En ese sentido, se afirma que la desacreditada noción de mujer - objeto no se reduce a la noción de mujer-mercancía o mujer-objeto-sexual, ni a la historia de dominación y opresión en la que usualmente se le encasilla.

Palabras Clave: Teorías feministas, mujer-objeto, intercambio simbólico, seducción, Jean Baudrillard, Luce Irigaray, Catharine Mackinnon, Carole Pateman y Judith Butler.

Abstract

The purpose of this article is to question the woman-object notion parting from the feminist theories and the works of Jean Baudrillard. The aim is to show that in the three modes of production (primitive exchange, capitalism and post-fordism), it is possible to identify several symbolization processes –practices and social relations- that are acted upon by women as agents during the exchanges. This last demonstrates as the economicist definition of woman-merchandise is exceeded by the nuances of woman-symbol and woman-sign. In that sense, it is proclaimed that the dismissed notion of woman-object is reduced neither to the notion of woman-merchandise, or woman-sexual-object, nor the history of domination and oppression in which it normally falls.

Key Words: feminists theories, woman-object, symbolic exchange, seduction, Jean Baudrillard, Luce Irigaray, Catharine Mackinnon, Carole Pateman and Judith Butler

Introducción

Al buscar por internet, al escuchar un titular en las noticias, al leer una novela o al visitar una galería podemos encontrarnos a la *mujer-objeto*. Se preguntará entonces ¿qué es la mujer-objeto? Aquí las respuestas pueden variar dependiendo del escenario. Si los dos términos hacen parte de algún mensaje publicitario se evoca a la modelo, la muñeca, el maniquí, la mujer-objeto fetiche para una sociedad que resalta sus valores eróticos y sensuales. Si dicha noción hace parte de una noticia, ésta seguramente informa alguna situación de violencia donde la mujer es agredida, excluida, violada o asesinada. Si las dos palabras aparecen en una narración, posiblemente allí se relata la experiencia de una mujer que se siente desvalorizada, ofendida, agraviada por su compañero, padre o jefe en la sociedad. Si mujer-objeto es el concepto de una obra de arte, tal vez ésta estará cuestionando los estereotipos de las mujeres en distintas sociedades.

Lo cierto es que esta noción pocas veces se relaciona con un evento, en el cual, las mujeres pueden salir airoso de cualquier crítica. Todo lo contrario, en las sociedades modernas y contemporáneas –donde el objeto se asocia a la imagen de una cosa que el sujeto utiliza, manipula o determina de acuerdo a su deseo–, la categoría de mujer-objeto se emplea para remitirse a aquel individuo a quien no se le reconoce una identidad propia. En otras palabras, el término se utiliza para evocar la idea de una mujer dispuesta a satisfacer los deseos y necesidades de los hombres.

Por eso, no es extraño que dicha categoría, la mayoría de veces, resulte ser cuestionada, rechazada y desprestigiada en los trabajos que se reúnen bajo el movimiento político, social y teórico denominado feminismo, el cual se consolida en el siglo XX. Para autoras como Luce Irigaray, Catharine Mackinnon, Celia Amorós, Carole Pateman –quienes hacen parte del argumento principal del presente texto–, los procesos de objetivación que recae sobre las mujeres son sinónimo del estado de dominación, en el que ellas se encuentran en las diferentes sociedades. De ahí, el interés de estas pensadoras por reconstruir la historia de opresión que sufre la mujer para visibilizar el estado de negación que la determina cuando se asume como “objeto de intercambio, de deseo u objeto sexual”.

No obstante, a finales de los años ochenta y noventa, la discusión por reivindicar a la mujer de su estatuto de objeto para posicionarla como sujeto de derechos y de deseo va a perder fuerza en las emergentes teorías feministas. Esto se debe, por un lado, a algunos cambios sociales que se alcanzan en la época como son: el reconocimiento a la igualdad de las condiciones laborales para ambos sexos; la participación de las mujeres en los espacios públicos; el ingreso de los anticonceptivos, los cuales permiten abstraer a la mujer de su función reproductiva –no en vano se celebra la “liberación de la mujer” y la “liberación del sexo”–, entre otros. Por otro lado, a la dificultad que encuentran algunas pensadoras para dar cuenta de una categoría tan compleja y variada como es la de mujer.

Así, los trabajos del feminismo contemporáneo comienzan a preguntarse si resulta pertinente seguir indagando acerca de la historia de opresión que rodea a la mujer en sociedades donde la reivindicación de sus derechos, al parecer, es una realidad. O si es necesario replantear la discusión feminista en otras direcciones como se expone en las teorías *queer*¹ y de la performatividad de Judith Butler. Teorizaciones que cuestionan cualquier idea naturalista y esencialista del cuerpo junto con la sexualidad, al tomar en cuenta aquellos individuos que se mantienen al margen de la estructura heterosexual como son el transexual, el hermafrodita, el homosexual y el intersexual.

Paralelo a las discusiones de las teorías feministas, se encuentra el pensador francés Jean Baudrillard, quien afirma que resulta más interesante realizar un elogio la mujer-objeto, en vez de reivindicarla como sujeto de derechos o sujeto de deseo. Tal afirmación, irónica y sugestiva a la vez, sirve de guía en el desarrollo del presente trabajo para cuestionar las connotaciones negativas que recaen sobre el concepto de objeto y, al mismo tiempo, la relación de negación que se le atribuye a los términos duales: sujeto - objeto, masculino - femenino, hombre - mujer, entre otros.

¹ Butler señala que el término *queer* inicialmente sirvió de punto de reunión de lesbianas, hombres *gays*, heterosexuales y bisexuales, quienes expresaban afinidad con la política antihomofóbica. Posteriormente, este término se transformó en un sitio discursivo que permite afiliar a aquellos sujetos que son excluidos de la estructura heterosexual. La autora indica que *queer* es una categoría contingente que puede abarcar una serie muy diferente de investiduras que aún no se pueden prever (Butler, 2002, p.323).

A partir de las teorizaciones sobre el intercambio simbólico y de la seducción², Baudrillard va a mostrar que en la historia se reconocen, por lo menos, tres modos de producción: intercambio primitivo, capitalismo y post-fordismo. Esta distinción le permite al autor señalar que cada uno de estos tres órdenes económicos se rige por unas reglas o leyes propias; de modo que, en los intercambios el objeto entra en diferentes procesos de simbolización donde adquiere ciertos matices como son: objeto-símbolo, objeto-mercancía y objeto-signo. Para el filósofo y sociólogo francés, lo interesante de los modos de producción de las sociedades primitivas y las sociedades post-fordistas es que ellos permiten conocer, en primer lugar, formas de intercambio que exceden la ley de equivalencia (valor de uso y valor de cambio). En segundo lugar, organizaciones sociales en las cuales se cuestiona la concepción de un objeto al servicio del sujeto, ya que en ellas los términos duales entran en relaciones de seducción, como alternativa a las relaciones dialécticas o de poder que se promueven en las sociedades capitalistas.

El propósito del presente texto es problematizar la noción de mujer-objeto bajo la perspectiva de las teorías feministas y los trabajos de Jean Baudrillard. Esto con el fin de mostrar que en los tres modos de producción, a los que se aluden en el párrafo anterior, se identifican diferentes procesos de simbolización –prácticas y relaciones sociales– que son agenciados por la mujer durante los intercambios. Agenciamientos que ponen en evidencia como la definición economicista de mujer-mercancía es excedida por los matices de mujer-símbolo y mujer-signo. En ese sentido, se afirma que la desacreditada noción de mujer-objeto no se reduce a la noción de mujer-mercancía o mujer-objeto-sexual, ni a la historia de dominación y opresión en la que usualmente se le encasilla.

Para dar cuenta de tal propósito, el artículo se divide en tres momentos, en el primero se contrasta la lectura que hacen Luce Irigaray, Carole Pateman y Jean Baudrillard sobre los elementos y condiciones que requiere el intercambio de mujeres en las sociedades primitivas, ya que, estas transacciones son las que dan paso a la noción de mujer-símbolo. En el segundo momento, se sigue a Catharine Mackinnon y nuevamente a Irigaray para profundizar en la noción mujer-mercancía, noción propia de las sociedades capitalistas que puede ser subvertida

² Estas teorías se presentan en gran parte de su obra, pero principalmente en *El intercambio simbólico y la muerte* (1976) y *De la seducción* (1981).

por la categoría de “mujer-objeto fatal”, la cual aparece en la teoría de la seducción del filósofo y sociólogo francés. Por último, se reanuda con las teorías de Baudrillard y se incorpora al texto la teoría de la performatividad de Judith Butler para indicar como ambos pensadores coinciden, por un lado, en retomar la figura del travesti al cuestionar el orden simbólico que rige el cuerpo, la sexualidad y el género. Por otro lado, en señalar que las teorías feministas deben proponer nuevas discusiones que vayan más allá de la idea de la reivindicación de la mujer como sujeto de derechos o sujeto de deseo.

1. El intercambio de mujeres en sociedades primitivas

Jierü-mma
Mi hermana Mariietsa ha salido del encierro.
Ya es mujer;
pronto albergará el mundo en sus adentros.
Sonreímos:
ya sabe cómo la tierra acoge a las aguas de Aquel que Lluve.
Juyaa.
Vito Apūshana

1.1. La mujer como objeto de intercambio: Irigaray y Pateman.

En los trabajos de teóricas feministas como Carole Pateman, Luce Irigaray y Celia Amorós se comparte la idea de que en las culturas primitivas se da origen a la cultura patriarcal donde a la mujer se le concibe como un objeto - mercancía. Para estas pensadoras, la historia de opresión y alienación que sufren las mujeres tiene sus comienzos en el momento en que ellas son tomadas como objetos de intercambio por los hombres, situación que les niega la posibilidad de verse a sí mismas como sujetos dueños de sí. Al ser excluidas de actividades que producen valor y reconocimiento social como la guerra o la cacería, para ser encasilladas en labores que tienen que ver con el hogar y la reproducción, actividades desdeñadas socialmente, las autoras señalan que a las mujeres se les relega a ocupar el estatuto de lo Otro, ese Otro que nunca está en el mismo nivel de lo Uno, el hombre-sujeto.

Carole Pateman defiende³ en su investigación que el contrato social no supera el patriarcado que opera en el contrato originario donde las mujeres son determinadas por su estatuto de objeto de intercambio. La autora sostiene que el contrato social presupone el contrato sexual, es decir, la libertad que proclaman los hombres ratifica la sujeción de las mujeres. Su premisa es que el poder patriarcal incluye tanto un *derecho paternal* como un *derecho conyugal*, y aunque los teóricos del contrato social dan cuenta de la destitución del derecho paterno, ellos olvidan que el derecho conyugal se renueva mediante el contrato sexual (1995, pp.18-27). Para la feminista británica, los pensadores clásicos del contrato social (Locke, Rosseau, Hobbes, entre otros) reconstruyen una historia basada en el derecho político y el ejercicio de la libertad en el espacio de lo público, mientras que, ellos dejan por fuera la historia de dominación que recae sobre las mujeres en el espacio de lo privado (Pateman, 1995, pp.10-12).

Pateman asegura que las sociedades modernas le dan protagonismo a la historia de la constitución del derecho político⁴ –la libertad como ese logro que los hombres alcanzan al destituir el *derecho paternal*–. A la vez que, estas sociedades omiten como el contrato social lleva implícito un contrato sexual que renueva el *derecho conyugal*: derecho sexual-político que otorga autoridad a los hombres para acceder a las mujeres. La autora afirma que: “[e]l poder de un hombre en tanto padre deviene luego de que haya ejercido el derecho patriarcal como hombre (esposo) sobre una mujer (esposa)” (Pateman, 1995, p.12).

Según Pateman, las dos interpretaciones oficiales del contrato social ignoran un hecho importante como es la sujeción de la mujer. En la primera interpretación se dice que el hombre renuncia a la libertad natural por la seguridad de una libertad civil, una libertad “universal” que estaría protegida por el Estado. En la segunda interpretación, se relata la historia de los hijos que matan al padre sustituyendo la *Ley del padre* por un pacto entre hermanos, un

³ En su texto *El contrato sexual* (1988).

⁴ Para Carole Pateman, la libertad universal que otorga el derecho político es una hipótesis, una historia, una ficción política del contrato social, puesto que ese derecho político requiere mantener las relaciones de dominación y sumisión, relaciones de poder dentro de las figuras del contrato, bien sea como contrato matrimonial o contrato laboral. Argumenta que para que exista un individuo libre en la esfera de lo público, hacedor de contratos, se requiere de la sujeción de un sujeto-mujer en la esfera privada. Bajo esta lógica, los contratos que se celebran en la modernidad, como el contrato matrimonial, no son más que un mecanismo mediante el cual se sigue renovando el derecho político-sexual masculino (Pateman, 1995, pp.18-27).

gobierno civil fraternal. Ambas historias coinciden en mostrar que los únicos con el poder para negociar su libertad, crear y mantener el orden civil son los varones, mientras que, a las mujeres se les mantiene en un estado de dominación (Pateman, 1995, p.10).

Para Pateman, el argumento que van a utilizar los teóricos clásicos del contrato social (a excepción de Hobbes) para justificar ese estado de subordinación en el que se encuentran las mujeres, tanto en las sociedades primitivas como en los Estados modernos, va a ser el de la diferencia sexual. Los autores clásicos van a señalar que por naturaleza, la mujer al carecer de ciertos atributos y capacidades no puede razonar de la misma manera que el hombre, por ende, ella tampoco está en capacidad de participar de las decisiones en torno al interés de lo público. La autora concluye que, tanto en el contrato originario como en las sociedades modernas, las mujeres aparecen inhabilitadas para apoderarse de su libertad, es decir, se les impide convertirse en sujetos hacedores del contrato; de ahí, la ironía que guarda el contrato social al pretender universalizar unos derechos que en la práctica únicamente pueden ser adquiridos y ejercidos por los hombres (Pateman, 1995, pp.10-15).

Otra de las conclusiones a las que llega la autora es que el contrato social no es más que el refinamiento de ese *patriarcado paternal* que se experimenta desde las sociedades primitivas, y que en la modernidad se vive como un *patriarcado fraternal moderno* donde los hombres derrotan la ley del padre, mientras que todos, como hermanos, ocupan el lugar de ese padre derrotado al ganar el derecho de acceder a las mujeres.

Los planteamientos de Pateman sobre la historia de las relaciones de dominio y opresión que recae sobre la mujer, desde el estado de naturaleza hasta las sociedades modernas, son compartidos por otras feministas como Amelia Valcárcel⁵ y Luce Irigaray. Esta última pensadora en sus ensayos “El mercado de las mujeres” y “Mercancía entre ellas” – del libro *Ese sexo que no es uno* (1977) – dice que el intercambio de mujeres en las sociedades

⁵ Amelia Valcárcel también explica la manera cómo se instaura el patriarcado en las sociedades modernas. La diferencia con Pateman, según Amorós, es que para esta teórica feminista el surgimiento del capitalismo rompe con el pacto patriarcal, al provocar que hombres y mujeres terminen laborando en las mismas condiciones, destruyendo la figura del hombre paternal. Los análisis de Valcárcel señalan que mientras el capitalismo difumina la figura del padre cabeza de familia y sus valores paradigmáticos, los fascismos restauran esa masculinidad perdida al devolver a la mujer al hogar. La tesis que sostiene Valcárcel es que para restaurar el pacto entre hermanos, “camaradas”, se hace necesario resucitar el Padre en el amo del Estado, quien legitima su soberanía mediante un nuevo contrato donde los hijos-hermanos se convierten en padres con minúscula, es decir, cabezas de familia. (Amorós, 2000, pp.40-44).

patriarcales (primitivas) no es una “práctica inmediata”, sino una “mediación social”. En otras palabras, dicho intercambio, más que permitir a los hombres el paso del estado de naturaleza al de la cultura⁶, responde a la instauración del imperio hom(br)o⁷- sexual masculino en el cual sólo se valora las necesidades y deseos de los hombres (Irigaray, 2009, pp.127-128).

La feminista de origen belga afirma que en estas sociedades patriarcales (primitivas) el hombre ve al hombre como su semejante, mientras que la mujer, la hermana y la hija solamente adquieren valor y reconocimiento durante los intercambios. Las mujeres, quienes permanecen ajenas a determinar el orden social, son relegadas a servir como objetos de mediación, transacción o transferencia, igual que se hace con los signos y las mercancías, sin que los hombres se vean en la necesidad de intercambiar con ellas (Irigaray, 2009, pp.127-128).

El intercambio de mujeres como bienes acompaña y estimula los intercambios de otras «riquezas» entre los grupos de hombres. De esta suerte, la economía en sus sentidos tanto estricto como general, tal y como está establecida en nuestras sociedades exige que las mujeres se presten a la alienación en el consumo y a los intercambios sin participación en los mismos, y que los hombres queden exentos del uso y de la circulación como mercancías. (Irigaray, 2009, p.129)

Este intercambio-sexual de mujeres que se da en las sociedades patriarcales (primitivas), según la autora, expone la primera forma de explotación que recae sobre aquellos individuos a quienes no se les remunera, no se les reconoce o sólo se hace parcialmente; es decir, las transacciones de estas comunidades muestran, en germen, los elementos que caracterizan al régimen capitalista (Irigaray, 2009, p.129). Éstos son:

- a) Sumisión de la «naturaleza» a un «trabajo» del hombre. La naturaleza pasa a ser una mercancía que se rige bajo la ley valor de uso/valor de cambio. Para el caso, la

⁶ En su texto *Las estructuras elementales del parentesco* (1949), Lévi-Strauss señala que él difiere de lo dicho por otros antropólogos que intentan explicar la prohibición del incesto, bajo argumentos que indican que dicha prohibición viene dada, o bien, por la naturaleza, o bien, por una construcción social. La tesis que sostiene este autor es que tal prohibición es un proceso que permite que la naturaleza se supere a sí misma, es decir, la Ley del incesto no tiene un origen natural o cultural, más bien, ésta permite que las sociedades pasen de su estado de naturaleza hacia la cultura (Lévi-Strauss, 1981, p.59).

⁷ Para Irigaray la explicación que Lévi-Strauss le da al intercambio de mujeres –como ese proceso que permite el paso de las sociedades de su estado de naturaleza a la cultura–permite justificar esa cultura que sólo valora los intercambios y las relaciones que se dan entre hombres. En este contexto, dice la teórica feminista, la heterosexualidad únicamente sirve de coartada para poner en marcha la «endogamia cultural» que ellos crean (Irigaray, 2009, p.128).

mujer es un *bien* que se intercambia bajo la ley del valor de uso en cuanto a su reproducción (hijos) o fuerza de trabajo, y valor de cambio en cuanto que asegura el orden simbólico.

b) División del trabajo entre productores (hombres) y explotados (mujeres) en el orden social.

c) Acumulación de las riquezas: capitalización de mujeres (Irigaray, 2009, p.129).

d) “Progreso del trabajo simbólico hacia una abstracción cada vez mayor” (Irigaray, 2009, p.129).

Así, mientras la teoría marxista señala que a partir del origen de la propiedad privada se da lugar a la división de clases sociales y a la explotación de unos sujetos por otros; Irigaray va a resaltar que la explotación de algunos sujetos no sólo responde a la diferencia de clases sociales, sino que también corresponde a la diferencia de los sexos. Para la teórica feminista, la primera forma de explotación de los individuos se expresa en esa economía que sólo reconoce, valora y retribuye el intercambio de bienes, y las modalidades de trabajo que realizan los hombres, a la vez que, desconoce el valor del trabajo y las necesidades de las mujeres.

En consecuencia, con el intercambio de mujeres que se da en las culturas patriarcales (primitivas), se muestra como en dicho acto ellas adquieren el mismo estatuto del objeto-mercancía, dado que a la mujer solo se le reconoce en cuanto a su valor de uso y valor de cambio. En palabras de la autora: “[c]omo mercancías, las mujeres son dos cosas a la vez: objetos de utilidad y portadoras de valor «Así, pues, ellas pueden entrar en la circulación en la medida en que se presentan bajo una doble forma, su forma de naturaleza y su forma de valor»” (Irigaray, 2009, p.131). Las sociedades primitivas ponen en evidencia ese proceso de abstracción que recae sobre las mujeres, en el cual, se les cotiza y se les negocia entorno al valor del Falo, dice Irigaray (2009, pp.130-132).

1.2. El intercambio simbólico y la fuerza de la seducción

Carole Pateman y Luce Irigaray pretenden rastrear el origen de la cultura patriarcal en las sociedades anteriores al contrato social. Ambas autoras coinciden en señalar que desde las comunidades primitivas, las mujeres que son objeto de intercambio no pueden alcanzar el estatuto del sujeto. Sin embargo, esta premisa se puede colocar en suspenso cuando se recurre a las teorías de Baudrillard sobre el intercambio simbólico y la fuerza de la seducción, para intentar realizar una lectura distinta a la perspectiva capitalista.

En el libro *El intercambio simbólico y la muerte* (1976), Baudrillard dice que el objeto de intercambio de las sociedades primitivas se encuentra lejos de alcanzar el estatuto de una mercancía. El pensador francés señala que en estas sociedades circula un objeto sobre el cual recaen unas connotaciones simbólicas que le permiten adquirir el estatuto de símbolo. Dicha distinción solo es posible si se tiene en cuenta que en la historia se reconoce, al menos, tres órdenes económicos como son el intercambio primitivo, el capitalismo y el post-fordismo, los cuales dan cuenta de distintas formas de organización social (Baudrillard, 1992, p.6).

Del intercambio primitivo⁸ se dice que éste se encuentra basado en la regla⁹ de la ambivalencia, la fuerza de la seducción y el principio de reversibilidad: dar, recibir y devolver. Este último principio, Baudrillard lo retoma del concepto de intercambio simbólico expuesto en el *Ensayo sobre los dones* (1968) de Marcel Mauss, quien señala que en las sociedades primitivas de Polinesia y Melanesia (retomando los estudios de Malinowski sobre las culturas de Nueva Caledonia y los Trobriand), las transacciones se caracterizan por poseer un carácter solemne. El antropólogo francés resalta que los intercambios de bienes, productos y riquezas de dichas comunidades, transacciones a las que también se les llama *potlatch* o *Kula*, responden a la transferencia de elementos fundamentales como el honor y el prestigio de los participantes. Esto último permite observar que dichos intercambios conservan un carácter agonístico al embeber elementos de rivalidad, destrucción, desafío y combate (Mauss, 1991, pp.160-161).

⁸ En cuanto a las dos últimas economías: capitalismo y post-fordismo, éstas se abordarán más adelante en el texto.

⁹ Baudrillard distingue entre un orden basado en la regla y un orden basado en la Ley. La regla es arbitraria, immanente, permite la reversibilidad y actúa en un sistema limitado. Mientras que, la Ley trasciende al individuo, la dinámica del grupo y busca describir un sistema potencialmente universal de significado y valor (Grace, 2001, p.147).

En el intercambio simbólico propio de las sociedades primitivas, dice Baudrillard, todo y todos circulan, pues en estas culturas no aparece la idea de un humanismo que impida que hombres, niños o mujeres ocupen el lugar de objetos de intercambio o de lo Otro. Ser “hombre” tan sólo significa ocupar un estatuto que debe ser defendido, exaltado, puesto en juego ante seres diferentes como los dioses, los extranjeros o los animales. Para estas sociedades el Otro es ese *socius*¹⁰ que hay que articular o ante el cual hay que defenderse¹¹.

Estas comunidades, para las cuales la muerte no niega a la vida, son las que ponen en cuestión la idea de que en ellas los términos duales establecen relaciones de negación. Dado que, si hay algo que revela sus transacciones es que los dualismos humano-inhumano, alma-cuerpo, bueno-malo, masculino-femenino, enfermedad-salud, vida-muerte¹², no se oponen como ocurre en la modernidad, sino que, coexisten y participan del mismo espacio (Baudrillard, 1992, p.144).

Lo interesante del intercambio primitivo, dice Baudrillard, es que bajo el principio de reversibilidad se pone fin a la linealidad de los intercambios y las relaciones de poder (1992, p.6). En las sociedades primitivas quien recibe un don se encuentra imperativamente obligado a devolver un contra-don; la obligación del dar, recibir y devolver permite mostrar que sus transacciones pueden tomar la forma de un acto de exterminación y de muerte. En otras

¹⁰ De acuerdo con Baudrillard, las sociedades modernas actúan bajo la idea de un humanismo cada vez más estrecho que genera una exclusión tanto de los muertos como de los animales, la naturaleza, el extranjero, el viejo, dejando a lo Otro sin espacio físico, ni mental. En las sociedades modernas, los hombres son las que tachan a los otros de inhumanos, en cambio, dice Baudrillard: “Los salvajes que no hipostasian ni la especie, reconocen la tierra, el animal y los muertos como socius. Nosotros los hemos rechazado, sobre la base de nuestros principios universales, de nuestro metahumanismo igualitario (...)” (Baudrillard, 1992, p.144. Pie de página 1).

¹¹ Para pueblos amerindios como los Kuna Tule, Pap Tummat (Dios) es quien crea a Nana (tierra). En ella planta inicialmente a los árboles, posteriormente coloca a los animales y los hombres. En este orden, los árboles al ser las primeras creaciones de Dios son vistos por esa tribu como los hermanos mayores, quienes cuidan y ayudan al hombre.

¹² Según Baudrillard, la ley fundamental de las sociedades modernas es excluir a los muertos de los intercambios con los vivos. Exclusión que termina por oponer la vida y la muerte, a la vez que permite fundar relaciones sociales de poder, las cuales se hacen extensas a los términos hombre - mujer, bien - mal, masculino - femenino, alma y cuerpo. El poder, dice el filósofo y sociólogo francés, se constituye en ese timón o barra que separa los términos –privilegiando uno de ellos para controlarlos–. Esa división entre los términos es la que interrumpe el intercambio simbólico que se da entre las dos orillas para hacer de la vida una supervivencia de la muerte. Las sociedades modernas no sólo exigen el sacrificio de esta vida y la recompensa en la otra, sino que además ellas instauran un veto sobre la muerte, y simultáneamente, un veto sobre la instancia que vela por esta prohibición de la muerte: el poder. (Baudrillard, 1992, pp.149-150)

palabras, consentir un regalo es aceptar un desafío que se debe saber devolver, dado que la contra-prestación tiene que ser igual o mayor a la recibida. Bajo estas condiciones, las culturas primitivas no sólo se organizan a través del intercambio simbólico, sino que, también terminan por recrear el orden de lo femenino con su fuerza de la seducción¹³.

Este orden de lo femenino¹⁴ hace referencia, según Baudrillard, a ese universo simbólico donde los signos se hacen reversibles al mantenerse en el secreto, en el engaño y al privilegiar el juego de las apariencias. Aquí, afirma el filósofo y sociólogo francés, la producción se hace reversible en la destrucción, la vida en la muerte, el intercambio en el sacrificio y el tiempo en el ciclo (Baudrillard, 1992, p.6). Mientras que, el orden de lo masculino remite a sociedades que construyen un universo en el que se interpreta el deseo, se controla los impulsos, se administra la libido, y se desbarata las apariencias para encontrar la verdad y el sentido de los signos; sociedades en las que prevalece el principio de la producción. Para Baudrillard los términos femenino y masculino, más que declarar un sexo y un género, constituyen universos donde “[l]o femenino no es lo que se opone a lo masculino, sino lo que *seduce* a lo masculino” (2008, p.15).

El juego de la seducción en el marco del intercambio simbólico, indica el pensador francés, nada tiene que ver con una pulsión, con una inversión libidinal, ni con gestionar el deseo como usualmente se le considera. Más bien, la seducción guarda la forma¹⁵ del secreto,

¹³ Baudrillard afirma que este concepto de seducción, en la modernidad, se encuentra en la sombra, pues siempre tiene que ver con el mal y el artificio del mundo. La sociedad burguesa caracterizada por divinizar un discurso de sentido, poder y producción, hace que la sexualidad termine convirtiéndose en un proceso de producción, para el caso, producción de discurso, de palabra y del deseo. En esa promoción de la naturaleza material de las cosas y la naturaleza psíquica del deseo, la seducción queda oculta por no pertenecer ni a la energía, ni a la naturaleza. A la seducción, anclada a una historia de vasallaje y de prostitución, se le califica de ser la estrategia del diablo, por ello, se le combate y se le rechaza (Baudrillard, 2008, p.9).

¹⁴ Lo femenino, aclara el pensador francés, no designa un órgano sexual o un rol social, así como tampoco lo hace el término masculino. Lo femenino no se ancla a esa lucha de las mujeres por reivindicar su autonomía de goce, deseo, cuerpo o escritura, y lo masculino no se reduce al Falo (Baudrillard, 2008, p.15). Más bien, ambos términos aluden a universos en los cuales las relaciones sociales se sumergen en términos de seducción o en términos del poder.

¹⁵ Baudrillard habla de la Seducción como esa *forma* del mundo que se caracteriza por su “(...) circulación simbólica, de reversibilidad, de encadenamiento, de constelaciones, como en las representaciones primitivas del mundo donde los animales, los vegetales, los hombres, los elementos se encadenan entre sí y se oponen”. (Baudrillard, 1998, p.73).

es decir, circula sin revelarse, sin ser enunciada¹⁶ y actúa en las dos vertientes: el vencedor y el vencido, el sujeto y el objeto, el activo y el pasivo, el seductor y la seductora, pues no hay posibilidad de seducir sin ser seducido (según el principio de reversibilidad). Dejarse llevar por el juego de la seducción –derroche de violencia y gracia– implica quedar atrapado, fragilizado, desfallecido, jugando triunfalmente con la propia debilidad, más que con los signos de la fuerza (2008, pp.77-80). Y, en este juego, dice Baudrillard, es donde resulta más atractivo ocupar la posición del objeto que identificarse con un sujeto de poder y de deseo, quien no sabe qué hacer frente a su propia fragilidad (2000, p.123).

Para el filósofo y sociólogo francés, el universo de lo femenino, al igual que la mujer, es el que conserva esa:

Fuerza inmanente de la seducción de sustraerle todo a su verdad y de hacerla entrar en el juego, en el juego puro de las apariencias, y de desbaratar con ello en un abrir y cerrar de ojos todos los sistemas de sentido y de poder: hacer girar las apariencias sobre ellas mismas, hacer actuar al cuerpo como apariencia, y no como profundidad de deseo – ahora bien, todas las apariencias son reversibles – sólo a ese nivel los sistemas son frágiles y vulnerables – el sentido no es vulnerable más que al sortilegio. Ceguera inverosímil al negar esta única fuerza igual y superior a todas las demás, pues las invierte todas por el simple juego de la *estrategia de las apariencias* (Baudrillard, 2008, p.16)

Las sociedades primitivas, según Baudrillard, al entablar relaciones duales y agonísticas, al asumir en sus efectos de mascarada y de maquillaje: los ritos, los comportamientos, los adornos, los colores y las formas del reino animal; ellas terminan por recrear ese orden de lo femenino y su fuerza de la seducción. Estas culturas al adoptar el *alarde seductor*¹⁷ que posee el animal muestran con sus juegos de signos y rituales, que su organización social a lo que menos pertenece es al orden de lo natural.

¹⁶ En el orden de la seducción ritual, dice Baudrillard, no se trata de hablar sobre aquello de lo que se quiere hablar, pues esta práctica pertenece más al orden del inconsciente y de lo represivo de las sociedades modernas donde constantemente se le pide al “ello” que hable. Todo lo contrario, la seducción permite que algo del lenguaje quede sin interpretación, se quede en el secreto y en el *goce* del secreto, en ese juego que busca mantenerse en el secreto del otro (Baudrillard, 2008, p.78).

¹⁷ Baudrillard afirma que en el reino animal se conserva de manera ingenua la forma más pura de la seducción. El filósofo francés argumenta que lo característico del animal no es su salvajismo, ni su contingencia, imprevisibilidad o pulsiones irreflexivas, sino su alto grado de ritualización, su morfología, sus gestos y danzas que alcanzan una eficacia ritual. Los animales con sus cambios de pelaje, sus colores, sus adornos son los que

Las sociedades primitivas –con sus elaborados procesos de simbolización– son las que ponen en circulación el objeto-símbolo¹⁸. Objeto que toma el carácter de *médium*, es decir, elemento que permite, bien sea, intercambiar los poderes espirituales que acompañan a la comunidad o sellar las nuevas alianzas. En palabras de Baudrillard, el objeto-símbolo tiene la cualidad de volverse singular, arbitrario e indisociable de las relaciones concretas en las que se intercambia y del pacto que sella, rechazando cualquier idea de funcionalidad (2005, p.54).

En estas comunidades acumular los objetos puede resultar peligroso para quien los detenta. Por eso, no resulta extraño que en ellas la idea de poseerlos tome menor importancia frente al hecho de ponerlos en circulación. De ahí, algunas creencias como la que se expone en la cultura de los Arapesh, quienes piensan que son los hombres los que pertenecen a la tierra¹⁹, contrario a la idea de las sociedades capitalistas donde la tierra es la que pertenece a los hombres. A las sociedades primitivas les interesa que los objetos circulen, esto con el fin de que los poderes mágicos o los signos de prestigio pasen de unos seres a otros. De modo que, en cada entrega y recibimiento, el objeto se encarga de simbolizar un momento específico y especial para la tribu.

En las sociedades primitivas el objeto no se define por su valor económico, más bien su significado se establece y se acaba en el mismo intercambio (Grace, 2001, p.168). Si se da crédito a esta concepción del objeto-símbolo, se puede decir que la lectura de Irigaray y Pateman sobre el intercambio de mujeres en dichas comunidades como el germen de la mujer-mercancía puede ser cuestionable. En tanto que, como se explica a continuación, las mujeres en esas transacciones ocupan un estatuto que está más allá de la mercancía.

abolen la distinción entre naturaleza y cultura, ellos son los que permiten la entrada al juego ceremonial de prestigio y dominación de los signos (Baudrillard, 2008, pp.86-87).

¹⁸ En las sociedades primitivas, indica Mauss, se cree que los objetos se encuentran recubiertos por un *hau*, un poder espiritual que otorga el animal, el territorio, el bosque. Quien acepta un regalo acepta el alma, la esencia espiritual de quien lo ofrece. Aceptar un don significa aceptar el desafío de dar una contraprestación de igual o de mayor valor a la recibida, si no se quiere correr el riesgo de ser “castigado” por el *hau* que vive en el objeto. En las comunidades primitivas, el poder mágico del objeto acompaña al primer donante e incluso hasta un tercero, éste poder puede hacer un bien o puede llevar, incluso, a la muerte. (Mauss, 1991, pp.165-169)

¹⁹ En culturas como los Arapesh, ubicados en Nueva Guinea y estudiados por la antropóloga Margaret Mead, por ejemplo, no aparece la idea de posesión de la tierra que habitan, todo lo contrario, ellos dicen pertenecer a la tierra. En esta cultura se cree que los animales de caza, las maderas para la construcción, el sagú, los árboles de pan y la tierra son pertenencias de los espíritus. Por eso, cuando un hombre va a la tierra que ha sido ocupada por sus antepasados, primero debe presentarse con su nombre, su grado de parentesco, y para entrar en ella se requiere solicitar permiso (Mead, 1990, p.32).

1.3. Mujer-símbolo

Después de prestar atención a las culturas primitivas y su lógica del intercambio simbólico. Lógica que permite una organización social alterna a las sociedades modernas y su régimen capitalista, al regir los intercambios en términos del principio de reversibilidad y relaciones de seducción, se puede preguntar lo siguiente: ¿cuál es el estatuto que ocupa la mujer durante el intercambio en estas sociedades? Responder a este interrogante, según Baudrillard, implica abandonar la lectura en clave marxista y psicoanalítica sobre dichas transacciones.

Si bien, Irigaray ve el intercambio de mujeres en las sociedades primitivas, a las que califica de patriarcales, como un proceso en el cual a la mujer se le obliga a renunciar tanto a su estado de naturaleza (lo animal) como a su palabra (lo simbólico), para convertirse en ese objeto-mercancía que sirve de elemento de vínculo en las relaciones entre los varones (Irigaray, 2009, pp.141-142). *En primer lugar*, cabe decir, siguiendo las teorizaciones de Baudrillard, que al realizar una lectura desde la perspectiva de la teoría marxista sobre dicho acto, se pierde la posibilidad de realizar otros análisis que permitan identificar ciertos matices en esos intercambios. En otras palabras, a la feminista belga se le puede objetar que en las comunidades primitivas el objeto conserva una carga simbólica y social importante que va más allá de la idea de un elemento útil y funcional.

En el intercambio simbólico, dice Baudrillard, los individuos más que negociar su identidad, la consumen, ellos se convierten en sujetos de la posesión/desposesión de los dones y contra-dones que circulan en la comunidad a través del objeto-símbolo (Baudrillard, 1992, p.124). En ese sentido, se puede inferir que para las sociedades primitivas ocupar el estatuto del objeto no es un problema, pues dicho término no implica una posición de opresión, no es algo de lo que se deba huir o avergonzar, dado que, las transacciones de estas culturas resultan ser más complejas frente a la idea de comprar y vender elementos que se usan y se desechan, al estilo de una economía capitalista, donde prevalece una relación dialéctica entre sujeto y objeto.

Si una mujer es elegida como objeto de intercambio –posición que no es exclusiva de ella, dado que también puede ser compartida con los niños, los animales, los dioses, los muertos y/o el extranjero–, esto no necesariamente conlleva a un estado de sumisión u

opresión como usualmente se hace ver en algunas teorías feministas. La razón es que en dicho acto se pone en juego unas connotaciones simbólicas que permiten señalar que dicha mujer, no se limita a ser apreciada como una mercancía²⁰, pues ella encarna un don valioso para la comunidad, es decir, se convierte en el símbolo de las nuevas alianzas para su tribu.

En segundo lugar, en cuanto a la lectura de Irigaray sobre el intercambio de mujeres como el acto que permite satisfacer los deseos de los hombres, a quienes se les permite sacar un beneficio calculado. Se puede afirmar que, tal premisa resulta ser cuestionable, sobre todo cuando se toma en cuenta que la sexualidad en las sociedades primitivas no se reduce a esa mirada en la que se privilegia la metafísica de un sujeto de deseo que domina al objeto deseado.

Para las culturas primitivas, la sexualidad²¹ se encuentra rodeada de una carga simbólica donde el acto sexual es visto como acto social o servicio en el que se intercambia dones y contra-dones que pueden favorecer o perjudicar a la pareja, y a quienes los rodean. De ahí que, en estas culturas aparezcan ciertas prácticas y ritos como “la iniciación” para los varones o el “encerramiento de las jóvenes en la choza de la menstruación”, además de algunos tabúes, los cuales buscan preparar tanto a hombres como mujeres para la actividad sexual.

Ejemplo de dicha preparación son algunas prácticas de las sociedades primitivas como los Arapesh, como señala la antropóloga Margaret Mead, para quienes la sexualidad se encuentra lejos de la concepción del desborde de una carga libidinal o una competencia de goces²². La autora describe que en ellas, por ejemplo, el matrimonio es el resultado de un

²⁰ Para Baudrillard es importante situar el objeto-mercancía en la economía capitalista, donde el objeto es abstraído de su carga simbólica al entrar en el proceso de producción modelo-serie y al negociarse en términos de su funcionalidad (Baudrillard, 2007, pp.28-29).

²¹ Baudrillard resalta que en sociedades que preservan largos procesos de seducción y de sensualidad se muestra otra cara de la sexualidad. En las sociedades primitivas, por ejemplo, la sexualidad interviene como un servicio prestado al igual que lo puede ser el ritual, el alimento, la hospitalidad, etc.; se presenta como un *acto social* que permite el intercambio de dones y contra-dones. El acto amoroso se convierte en el término eventual de reciprocidad acompañado por un ritual ineludible, el cual tiene eco en la naturaleza (Baudrillard, 2008, p.41).

²² Para los Arapesh, afirma Mead, la actividad sexual solamente existe dentro del lazo matrimonial y la dividen en dos clases: a) juego sexual donde se desconoce si aquella actividad provoca el nacimiento del niño. Juego que se aleja de la idea del encuentro sexual, el concubinato, la excitación súbita del deseo. b) Trabajo, es decir, la actividad sexual consciente dirigida a hacer un niño, a darle forma y a alimentarlo hasta el momento en que se cree que ya está terminado, es decir, que es “un huevo”. A partir de dicho momento, se prohíbe cualquier contacto sexual entre la pareja hasta que trascorra el primer año de vida del bebé. La razón de tal prohibición se

arreglo organizado por los padres. Los hombres mayores son los encargados de tomar la decisión de elegir el esposo o la esposa de sus hijos, decisión que se basa en los beneficios que recibe la comunidad, dado que ellos reconocen que el nuevo pacto trae consigo alianzas que amplían el círculo afectuoso de familiares y permiten el acceso a intercambios que antes no poseían. El matrimonio, en esta cultura, no responde a un interés sexual individual, a una elección que hace el hombre o la mujer, más bien, éste obedece a la oportunidad que encuentran los mayores de vincular a la tribu a nuevos parientes –cuñados, tíos maternos, hermanas– que pueden ayudar en actividades como la caza, la agricultura o el tejido (Mead, 1990, p.80).

En tercer lugar, también se puede indicar que la mujer en dichos intercambios, contrario a lo que sostiene Irigaray, nunca pierde radicalmente el estatuto de sujeto. En estas sociedades donde los intercambios engloban a los vivos, a los muertos, a la naturaleza, al extranjero, sin tener que privilegiar un estatuto como lo “humano”; los hombres, las mujeres y los niños pueden ocupar tanto la posición del sujeto como del objeto. Para el caso de la niña o la joven que se intercambia, cabe señalar que el hecho de que ella sea consciente de su destino y reconocida en la nueva tribu como hermana, hija, esposa o futura madre; indica lo difícil que resulta sostener que la mujer en dichos intercambios sólo se reduce a ser un objeto²³ dominado y sin identidad.

En cuanto a la premisa de Pateman sobre el intercambio de mujeres como práctica social que pone en evidencia la instauración de las bases de ese poder patriarcal, el cual incluye, en primer lugar, un poder conyugal. Se puede objetar que esta inferencia queda fuera de contexto cuando se tiene en cuenta, primero, que resulta incomprensible hablar de un

debe a que los Arapesh creen que todo contacto sexual entre los padres resultaría perjudicial para el niño. Así, si el niño sale enfermo, si sus huesos son débiles, si tarda en caminar, la culpa es de los padres por violar el tabú. O si el ñame no crece y los cultivos se dañan, se cree que fue el hombre quien rompió la regla con otra mujer. Del mismo modo, los jóvenes que inician la actividad sexual, antes de cumplir los ritos y el tiempo estipulado, corren el riesgo de que sus cuerpos no se desarrollen de manera sana y fuerte (Mead, 1990, pp.43-47).

²³ Margaret Mead relata que para los Arapesh, las niñas que son comprometidas y llevadas a vivir con la familia del esposo tienen una vida que difiere muy poco de la que llevan con sus padres (Mead, 1990, p.87). La antropóloga señala que las relaciones entre la niña y las personas de la nueva tribu se caracterizan por un gran compañerismo: “La niña es dejada por sus padres en la casa de su prometido. [...] Duerme con sus suegros, trabaja con su madre política, le acompañan todos los parientes femeninos de su marido”. (Mead, 1990, p.84) Las jóvenes esposas dicen sentir el mismo afecto y la misma alegría en el hogar de su esposo como si fuese el propio (Mead, 1990, pp.84-85).

derecho conyugal, un derecho político-sexual masculino, en sociedades que piensan sus relaciones en términos de alianzas, desafíos y pactos más que de contratos. Segundo, que la figura de la trinidad familiar, en la que se basa dicho poder patriarcal, queda desvirtuada para sociedades que conocen otra forma de organización social, en la cual las figuras biológicas se disuelven en figuras simbólicas, parientes iniciáticos donde todos se consideran padres y madres del clan²⁴. Los intercambios en las culturas primitivas, dice Baudrillard, no están basados en la estructura del triángulo edípico y su prohibición del incesto, sino en una estructura social donde todos como hermanos y hermanas intercambian dones y contra-dones bajo relaciones de desafío y reciprocidad (Baudrillard, 1992, pp.156-157).

Por último, cabe resaltar que si bien, Celia Amorós en su libro *Hacia una crítica de la razón patriarcal* (1985) reconoce que en las sociedades no capitalistas, sociedades del don y el contra-don, la mujer circula como objeto-símbolo. Esta precisión que hace la autora le sirve para exponer que las mujeres en estas sociedades se encuentran en un estado de opresión, al servir como símbolo de estatus y mediación simbólica de las relaciones entre los hombres. Las mujeres en esos intercambios, dice la teórica feminista, ingresan en una relación de clientela –no de propiedad– donde los hombres, al no poder saldar sus deudas con bienes, pagan con servicios.

La conclusión de Amorós es que las mujeres se encuentran atrapadas entre formas de opresión correspondientes a las sociedades *no* capitalistas, y formas de explotación correspondientes a las sociedades capitalistas. Este análisis, al mantener las premisas del origen de una cultura patriarcal junto a la idea de una relación dialéctica entre sujeto y objeto, hombre y mujer en las sociedades primitivas, deja entre ver que, la lectura de esta teórica feminista desconoce nuevamente las connotaciones simbólicas que recaen sobre la mujer en el momento del intercambio simbólico.

²⁴ Baudrillard afirma que la función simbólica de las sociedades primitivas, en primer lugar, no se articula como tal a la Ley del padre, sino a la Ley del ancestro, quién está ya muerto y a la vez vivo en la costumbre de los ancianos. De modo que la instancia del padre, se disuelve en la colectividad de hermanos. En segundo lugar, tampoco se articula al principio edípico de las sociedades modernas (prohibición de casarse con la madre). Dado que a este principio se le opone el principio positivo: intercambio de las hermanas por parte de los hermanos. Esto indica que en las sociedades primitivas no es la madre, sino la hermana la que se coloca en el centro del dispositivo, situación que modifica las reglas que dan lugar a la organización social (Baudrillard, 1992, p.157).

Al contrastar algunos argumentos centrales de las teorías feministas de Pateman, Irigaray y Amorós con las teorías del intercambio simbólico y de la seducción de Baudrillard, se concluye que la mujer que circula en el intercambio simbólico de las sociedades primitivas no alcanza a ser absorbida por la categoría de mujer-mercancía. Esta afirmación cobra fuerza cuando se toma en cuenta que existen culturas, en las cuales la idea de los intercambios no se reduce a transacciones donde el objeto se vuelve un elemento disponible para satisfacer las necesidades del sujeto. En ese sentido, frente al destino que tienen las mujeres como objetos de intercambio –destino que comparte con otros individuos–, cabe precisar que éste no implica necesariamente un estado de sujeción, pues el escenario que acompaña dichas transacciones muestra que allí se excede cualquier definición economicista y utilitarista del objeto.

2. La noción de mujer-mercancía

2.1. Una lectura en clave marxista: Irigaray y Mackinnon

En el apartado anterior se cuestionó la idea del intercambio de mujeres como equivalente del intercambio de mercancías. Es decir, allí se debatió aquella premisa feminista de que en las sociedades primitivas se puede encontrar el germen de la cultura patriarcal y la “mujer-mercancía”. A continuación, se retoma esta última noción con el fin de ahondar en su contenido, matices e indicar las razones para situarla en el orden de las sociedades capitalistas. Para ello, se siguen los trabajos de Luce Irigaray, Catharine Mackinnon y Jean Baudrillard.

Según Irigaray, así como el valor de una mercancía nunca se descubre en la propia mercancía –dado que ésta únicamente se valoriza cuando se pone en función de un término que permanece externo a ella, por ejemplo, la moneda y el patrón oro–, el valor del cuerpo de la mujer solamente tiene lugar cuando al menos dos hombres la desean. En otras palabras, el valor del cuerpo de la mujer depende de un tercer patrón externo: el Falo, el cual le resulta trascendente, sobrenatural, *ek-stático* (2009, p.131). La mujer al servir como objeto de intercambio, dice la teórica feminista, no tiene espejo que la duplique, no puede reflejarse o reconocerse con otras mujeres, más bien, ella sirve de espejo de valor para el hombre. Para la

autora, la mujer durante los intercambios se convierte en el espejismo de las actividades de los hombres: su huella, su marca, su soporte de especulación (Irigaray, 2009, pp.131-132).

En el estatuto de la mercancía, explica Irigaray, la mujer queda dividida en dos cuerpos irreconciliables: el cuerpo natural con su función reproductora, por ejemplo, la madre que daría cuenta del valor de uso. Y el cuerpo socialmente valioso e intercambiable, ese cuerpo expresión de las necesidades-deseos de los hombres: la mujer virgen²⁵, quien representa ese elemento inaccesible, enigmático, objeto de fetichización, dando cuenta del valor de cambio (2009, p.130). En palabras de la teórica feminista belga “...*las mujeres-mercancías están sometidas a una esquizia* que las divide en utilidad y valor de cambio; en cuerpo-materia y envoltura preciosa pero impenetrable, inaferrable e inapropiable por parte de ellas; en uso privado y uso social” (Irigaray, 2009, p.131). Irigaray concluye que en una sociedad donde los hombres buscan poseer, acumular e inscribir a las mujeres en sus conquistas y seducciones, la mujer adquiere el mismo estatuto que la mercancía. Una salida a dicha condición, indica la autora, es permitir que las mujeres reinventen las relaciones con la naturaleza, la materia, el cuerpo, el lenguaje y el deseo, sin llegar a reproducir o imitar los modelos «falocráticos».

Por su parte, Catharine Mackinnon²⁶ argumenta que anterior a la expropiación del trabajo de una clase social por otra, como lo señala la teoría marxista, existe una primera forma de explotación que se refiere a la expropiación de la sexualidad que sufren unos individuos (mujeres) en beneficio de otros (hombres) –premisa que comparten Irigaray y Pateman–. Esta primera forma de explotación es la que va a definir el ser de la mujer como

²⁵ Irigaray dice que la mujer como madre permanece en su valor de uso, es decir, en el campo de la naturaleza reproductiva ella se encuentra inhabilitada para participar de los intercambios en su valor de cambio. “La prohibición del incesto” representa esa prohibición de hacer circular a la mujer-madre como mercancía. En el lado opuesto se encuentra la mujer virgen, quien en su puro valor de cambio posibilita las relaciones entre los hombres. Después de que esta mujer es desflorada vuelve a su valor de uso. Por último, la prostituta refleja ese punto intermedio entre el valor de uso y el valor de cambio, pues las cualidades de su cuerpo son útiles para el intercambio. La prostitución es un uso que se intercambia (Irigaray, 2009, p.139).

²⁶ Oponiéndose a la teoría marxista –donde se sostiene que las relaciones sociales se forman gracias al *trabajo*– Mackinnon señala que las relaciones sociales se forman inicialmente a través de la experiencia de la *sexualidad*, una experiencia social –más que individual– en tanto que allí se modelan, direccionan y expresan las primeras relaciones sociales en dos sexos: hombres y mujeres. (Mackinnon, 2005, pp.163-164)

objeto-sexual, es decir, encarnación ambulante de las necesidades que proyectan los hombres (Mackinnon, 2005, p.181). En palabras de la teórica feminista:

Socialmente, ser hembra significa feminidad, lo cual significa atractivo para los hombres, lo cual significa atractivo sexual, lo cual significa disponibilidad sexual en términos masculinos. Lo que define a la mujer como tal es lo que excita a los hombres. Las niñas buenas son “atractivas”, las malas “provocativas”. La socialización de género es el proceso a través del cual las mujeres llegan a identificarse a sí mismas como seres sexuales, como seres que existen para los hombres. Es aquel proceso a través del cual las mujeres internalizan (se apropian) una imagen masculina de su sexualidad como su identidad en tanto que mujeres. No es sólo la ilusión. (Mackinnon, 2005, p.177)

Mackinnon plantea que si bien es cierto que la teoría marxista se toma el trabajo de pensar y visibilizar la desigualdad que sufren los individuos en términos de la diferencia de las condiciones materiales, diferencia que da paso a las clases sociales, ésta tiene una debilidad notoria al centrarse en una visión del espacio de lo público y olvidar las relaciones de desigualdad que se tejen en el espacio de lo privado. En otras palabras, la teoría marxista no toma en cuenta que la diferencia de sexos es la que va a dar cuenta de la primera forma de explotación de los individuos, diferencia que se encuentra sin politizar (Mackinnon, 2005, p.168).

Para la teórica feminista norteamericana, los primeros individuos objetivados/explotados son las mujeres. Por eso, aunque la teoría marxista intente distinguir entre procesos de objetivación y alienación (el primer proceso responde a la idea de un sujeto libre, quien a través del trabajo logra crearse a sí mismo, expresar su humanidad, encarnar sus necesidades en sus productos y relaciones sociales; mientras que, el segundo proceso corresponde a la distorsión de la objetivación, una cosificación de los productos y de las relaciones), esta distinción únicamente es válida para quien ocupa la posición del sujeto, pues en cualquiera de los dos casos el objeto siempre se encuentra al servicio del sujeto. De la misma manera, la mujer al ser tomada como objeto sexual por los hombres tampoco encuentra distinción alguna entre objetivación y alienación.

Para las mujeres, no hay distinción entre objetivación y alienación, porque no hemos sido las autoras de la objetivación, hemos sido la objetivación. Las mujeres han sido la naturaleza, la materia, aquello sobre lo cual se actúa, sometidas por el sujeto actuante que busca encarnarse en el mundo social. La

reificación no es sólo una ilusión para el reificado; es también su realidad. El alienado que sólo puede comprenderse a sí mismo como otro no es diferente del objeto que sólo puede comprenderse como cosa. Ser el otro del hombre *es* ser su cosa. (Mackinnon, 2005, p.189)

Frente a ese proceso de objetivación que recae sobre la mujer, Mackinnon expone que la tarea del feminismo es sustraer a las mujeres de ese estatuto de objeto sexual, es decir, hay que crear consciencia de que el género es una condición asignada, una cualidad aprendida que varía con independencia de la biología y una ideología que se atribuye a la naturaleza; planteamientos que ya habían sido expuestos por Beauvoir²⁷. Para la feminista norteamericana, las sociedades son las que infunden ciertos valores que “deben” caracterizar a las mujeres como son: docilidad, suavidad, pasividad, vulnerabilidad, debilidad, narcicismo, incompetencia, instinto maternal, etc., y un rol, en el cual, ella debe mostrarse provocativa y sexy, a la vez, que ingenua (Mackinnon, 2005, pp.175-176).

Por eso, el trabajo del feminismo es concientizar a las mujeres de que los valores y los roles que promociona la cultura, más que verdades inamovibles, son producto de las construcciones sociales que responden a esa visión masculina de la sexualidad en la cual se institucionalizan dos géneros: lo masculino como lo dominante y lo femenino como lo sumiso (Mackinnon, 2005, p.175). Así, la tarea del feminismo empieza por cuestionar ¿qué significa ser mujer?, por indagar ¿cómo viven, expresan, sienten y experimentan las mujeres?, de manera que se pueda realizar “la reconstrucción colectiva y crítica del significado de la experiencia social de la mujer, tal como la viven las mujeres” (Mackinnon, 2005, p.191).

A partir de las teorizaciones mencionadas se infiere que la noción de mujer-mercancía de Irigaray y la noción de mujer-objeto-sexual de Mackinnon comparten unas premisas

²⁷ En el libro clásico del feminismo, *El segundo sexo* (1949), Simone de Beauvoir dice que la sociedad se encuentra atravesada por un discurso patriarcalista que define lo femenino como aquello cercano a la naturaleza, como lo Otro. En ese discurso la mujer pertenece a lo inesencial, a lo inmanente, mientras que, el hombre se afirma en la posición de sujeto próximo a la cultura y a la trascendencia. La teórica feminista indica: “[l]a mujer se determina y diferencia con relación al hombre, y no éste con relación a ella; la mujer es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el Sujeto, él es lo Absoluto; ella es lo Otro” (Beauvoir, 1999, p.18). Para Beauvoir no hay un eterno femenino dado por la naturaleza bajo el cual la mujer deba asumirse, todo lo contrario, ser mujer es el resultado de una construcción social dada en una “situación” o un contexto específico. En palabras de la autora: “si ya no hay feminidad es que no la ha habido nunca” (Beauvoir, 1999, p.16).

comunes: i) los procesos de dominación que recaen sobre la mujer implica que ella sea expropiada de su sexualidad, es decir, se convierta en el objeto fetiche que desean los hombres. ii) Esta forma de opresión/explotación es la que se oculta en los análisis marxistas, al centrarse en la desigualdad que se da por vía de la diferencia de clases, dejando a un lado la explotación que se vive en el espacio de lo privado, por vía de la diferencia de los sexos. iii) La mujer como mercancía queda escindida en términos del valor de uso (función reproductiva)/valor de cambio (objeto-sexual). De manera que, en las sociedades modernas la mujer-mercancía deviene en objeto-sexual al servicio de los sujetos. En otras palabras, la mujer-objeto-sexual se muestra como una de las caras de la mujer-mercancía.

2.2. La sexualidad en el código de la producción

Frente a la exposición de la noción de mujer-mercancía, pareciese que Baudrillard no difiere de las teóricas feministas acerca de su contenido. Sin embargo, el autor precisa que sólo cabe hablar de ésta noción en las sociedades que rigen sus intercambios por los principios de la producción y la acumulación (segundo orden económico). Estas son las sociedades industriales, las cuales se caracterizan por anular la idea del gasto a pura pérdida, el sacrificio, la prodigalidad, los intercambios simbólicos, y por convertir el trabajo en una actividad destinada a producir riqueza material, excedentes que luego deben ser acumulados (Baudrillard, 1983, pp.40-41).

Baudrillard afirma que en las sociedades modernas, el hombre se piensa a sí mismo como algo que hay que producir, transformar y hacer surgir como valor. Esto se evidencia en el enunciado Marxista donde se afirma que: «el hombre se distingue del animal, no por su racionalidad, sino porque es capaz de producir sus propios medios de subsistencia». Bajo esta premisa, los hombres se definen en su doble cara genérica: a) las necesidades que absorben el valor de uso del objeto y b) la fuerza de trabajo²⁸ asumida como una mercancía que puede ser vendida e intercambiada, es decir, la plusvalía (1983, pp.17-19).

²⁸ Baudrillard señala que las sociedades modernas oponen a la fuerza de trabajo, el no trabajo y el juego. Retomando a Marcuse, quien afirmaba que los principios de la civilización no implica únicamente el trabajo sino que también incluye el juego y el descanso, donde las potencialidades del hombre y la naturaleza quedan en un

En este segundo orden económico capitalista, según Baudrillard, también llamado como “el universo de lo masculino” se privilegia la posición del sujeto junto con la idea de la producción y gestión de la sexualidad, el deseo y el cuerpo. En este orden se generaliza la ley de equivalencia: valor de uso/valor de cambio, dando paso a las relaciones dialécticas entre los términos duales (sujeto-objeto, hombre-mujer, el bien- el mal, alma-cuerpo).

En la economía capitalista, el objeto que se intercambia ahora deviene en mercancía y entra a regirse por la ley del valor de uso/valor de cambio. Éste responde al proceso de producción modelo-serie y se convierte en un elemento de cálculo, movable y conmutable. Un elemento que resulta ser: “[r]ico en funcionalidad y pobre en significación, se refiere a la actualidad y se agota en la cotidianidad.” (Baudrillard, 2007, p. 92). La ley del valor, indica Baudrillard, no solo rige a la mercancía sino que también entra a regular, por un lado, el lenguaje²⁹, de manera que, éste termina reducido a la idea de un sistema de comunicación escindido en significante/significado. Por otro lado, a la sexualidad donde ésta adquiere la forma dialéctica: masculino/femenino (1992, pp.134-135).

En este universo de la producción o de lo masculino, precisa Baudrillard, la sexualidad se confunde con su *función* genital, reproductora y erotizada. Ella queda atrapada en los discursos del deseo reprimido, la desigualdad de los sexos, la cultura patriarcal-falocrática, y la idea de lo femenino igual a la mujer-objeto-mercancía u objeto- sexual, mientras que lo masculino resulta ser el equivalente al sujeto de deseo (2008, pp.21-22). En esa perspectiva anatomo-biológica del sexo, el valor Fallo –como se indicó anteriormente con Irigaray– se convierte en el término sobre el cual se van a medir y ordenar todas las posibilidades erógenas del cuerpo, en palabras del pensador francés: “[e]ste *Phallus exchange standard* gobierna la sexualidad actual, incluida en ella su «revolución»” (Baudrillard, 1992, p.136).

libre movimiento, estas dos últimas actividades se separan de los valores de productividad y rendimiento. Para Baudrillard la oposición entre el trabajo y el no trabajo es la que pone en evidencia que las sociedades industriales no escapan a la desublimación represiva de la fuerza de trabajo (1983, pp.36-38).

²⁹Según Baudrillard, la ley del valor también atraviesa el lenguaje y lo convierte en un medio de comunicación, campo de significación que se ordena en términos de significante/significado. Bajo esta ley, el lenguaje sufre una disociación: en su finalidad referencial sirve de medio para expresar el orden de los significados, y en su forma estructural regula el intercambio de los significantes (el código, la lengua) (Baudrillard, 1992, pp.134-135).

2.3. Más allá de la mujer-mercancía: el objeto fatal

En el orden de la producción donde el hombre intenta develarlo todo, conocerlo todo, dominarlo todo, se puede observar que el objeto, al igual que la mujer, no se encuentra totalmente dominado dado que al mostrarse inasequible, al presentarse solamente en su apariencia guardando sus secretos, al carecer de todo deseo, de toda verdad, de toda naturaleza, éste resulta inalienable frente al sujeto (Baudrillard, 2000, pp.123-124):

[E]l objeto no cree en su propio deseo, el objeto no vive de la ilusión de su propio deseo, el objeto carece de deseo. No cree que nada le pertenezca en propiedad, y no cultiva ninguna fantasía de reapropiación ni de autonomía. No intenta basarse en una naturaleza propia, ni siquiera la del deseo, sino que, de repente, no conoce la alteridad y es inalienable. No está dividido en sí mismo, cosa que es el destino del sujeto, y no conoce el estadio del espejo, con lo que acabaría con su propio imaginario.

Es el espejo. Es lo que remite al sujeto a su transparencia mortal. Y si puede fascinarle y seducirle, es precisamente porque no irradia una sustancia o una significación propia. El objeto puro es soberano porque es aquello sobre lo cual la soberanía del otro acaba por romperse y caer en su propia trampa. El cristal se venga. (Baudrillard, 2000, p.124)

La soberanía que conserva el objeto, la cual resalta Baudrillard, se ve reflejada en la estrategia que Baudelaire adopta para la obra de arte durante la época de la reproductibilidad técnica. El poeta y crítico francés afirma que, en vez de sentir nostalgia por la pérdida del aura y la autenticidad de la pieza artística, ante su reproducción técnica (Benjamín); se puede optar por acrecentar su abstracción formal y fetichizada. Es decir, se trata de llevar hasta el absoluto, la división del valor y la utilidad de la obra artística (Baudrillard, 2000, pp.127-129).

Baudelaire invita, dice el filósofo y sociólogo francés, a que las obras artísticas se muestren en su pura objetividad, a que éstas retomen los caracteres de choque, extrañeza, sorpresa, inquietud, liquidez, autodestrucción, instantaneidad e irrealidad que pertenecen a la mercancía. Esta estrategia del poeta francés –que Baudrillard califica como radical y obscena– le permite a la obra de arte actuar en esa lógica fantástico-irónica, donde logra seducir a su espectador a través del vértigo que provoca (Baudrillard, 2000, pp.127-129)³⁰.

³⁰ Para Baudrillard, la estrategia que propone Baudelaire es una solución radical y moderna que explota lo nuevo, lo original, lo inesperado, lo genial de la mercancía. Dicha estrategia brinda a la obra de arte la

Esa estrategia radical y obscena es la que podría adoptar la mujer-mercancía que ha sido dominada y explotada. Según Baudrillard, la mujer al asumirse enteramente en la objetividad para el otro; al confundirse con el objeto deseo mediante estrategias de falsificación, evasión o desaparición; al mostrarse como lo más falso de lo falso; al cumplir con la demanda del deseo; ella es quien logra ejercer la fuerza irónica del objeto. En ese proceso de objetivación pura, la mujer devuelve la sexualidad al juego de la seducción estética³¹, es decir, como objeto-sexual es capaz de hacer entrar el juego sexual bajo el dominio del vértigo y la obscenidad. En palabras del autor: “[e]n su irrealidad, en su desafío irreal de prostitución mediante los signos, el objeto sexual va más allá del sexo y alcanza la seducción. Vuelve a ser un ceremonial” (Baudrillard, 2008, p.89).

Para el pensador francés, las mujeres pudieron ser desposeídas de su cuerpo, de su placer, de su deseo y de sus derechos, pero nunca han sido desposeídas de la capacidad de eclipsar o de neutralizar el poder (Baudrillard, 2008, p.86). De ahí la posibilidad de hacer un elogio a la mujer-objeto, incluyendo a la mujer-objeto sexual. El autor dice:

Contra todos esos piadosos discursos hay que volver a hacer un elogio del objeto sexual en cuanto que éste encuentra, en la sofisticación de las apariencias, algo del desafío al orden ingenuo del mundo y del sexo, en cuanto que él y sólo él, escapa a este orden de la producción al que quieren hacernos creer que está sometido, para entrar en el de la seducción. (Baudrillard, 2008, p.89)

En este orden de la producción, la mujer es quien conserva la fuerza de la seducción a través de las prácticas de maquillaje y cuidado, al descubrirse sólo en su apariencia y no en su profundidad; al devolver las relaciones a ese universo de lo simbólico. Como objeto-sexual

posibilidad de extraer de ella efectos extraordinarios, una forma de seducción que no pertenece al dominio de la ilusión y el orden estético, sino al dominio del vértigo y de la obscenidad. Según Baudrillard: “[l]a mercancía vulgar sólo genera un universo de la producción, – ¡ y sabe Dios cuán melancólico es este universo–, elevada la fuerza de la mercancía absoluta produce unos efectos de seducción.” (Baudrillard, 2000, p.128). Entonces, así como la pieza de arte trabaja en deconstruir por sí misma su aura tradicional, su autoridad y su capacidad de ilusión, para resplandecer en la obscenidad pura de la mercancía hasta convertirse en ese objeto puro. La mujer puede retomar esa estrategia, es decir, entrar en una objetivación radical (Baudrillard, 2000, pp.128-129).

³¹ Baudrillard señala que la seducción estética (segunda fase) es propia de las sociedades burguesas. Aquí, las relaciones amorosas, sexuales o afectivas se rompen continuamente. El amor y el acto sexual, al igual que el pudor y el rechazo únicamente son adornos, adornos que toman la forma eclíptica del aparecer-desaparecer, en la discontinuidad, en la intermitencia de una presencia. El pensador francés afirma que en el momento en que el amor se convierte en una demanda, en una fuerza universal que inclina a amar los unos a los otros, y obliga a un intercambio de afectos (una respuesta), se desvanece el juego de la seducción (Baudrillard, 2000, p.115).

ella puede devenir en un objeto-fatal³², es decir, un objeto de aniquilación y de muerte. Muerte que no obedece a leyes bio-antropológicas, sino a una muerte de la identidad, del sujeto, de ese “Yo” que tanto se defiende en la modernidad.

En este juego de la seducción estética, pero también del dominio del vértigo y la obscenidad, el seductor acude a la estrategia de la ironía para hacer entrar los encantos naturales de la seductora en las apariencias y luego destruirlos. Sin engañar, ni desposeer a la mujer de su deseo, él se encarga de recrear un juego cuyas reglas quedan sin conocerse, un juego que empuja al sacrificio y desvía los signos lejos de toda interpretación. Así, la seducción se convierte en una estrategia fatal, una estrategia que lleva a la catástrofe, a la pérdida, a la abolición del encadenamiento causa-efecto para dar lugar a encadenamientos imprevisibles de las apariencias (Baudrillard, 2000, p.168).

La seductora, por su parte, tiene una fuerza soberana que eclipsa cualquier voluntad, cualquier relación que plantea la cuestión de la verdad; al mostrarse indiferente, inmanente, inmemorial, inasequible e irónica. Como ese elemento hipotético exorcizado de todo poder y de toda posesión, ella es quien provoca el deseo a la vez que lo desencanta (Baudrillard, 2008, p.85).

Una de las conclusiones a las que llega Baudrillard es que querer desacralizar a la mujer del artificio y de su fuerza de la seducción, de su lugar como *objeto* de culto para devolverla a lo natural de su propio deseo, resulta ser una ironía. El autor explica que no se subvierte el orden de la producción si se actúa bajo su misma lógica, es decir, si se busca hacer pasar lo femenino y la mujer como “sujeto de deseo” o “sujeto de goce”, produciendo más deseo y más goce (2008, p.89). Para el pensador francés, una de las formas de enfrentar ese

³² El objeto fatal es aquel objeto capaz de enfrentar su soberanía a la soberanía del sujeto. Este enfrentamiento lo ilustra Baudrillard con la historia de aquel hombre que teme volver a enunciar su deseo, al correr el riesgo de verlo cumplido a cabalidad. En esa historia, una mujer le pregunta a un hombre: “(...) ¿qué parte de mí le ha seducido más? Él le contesta: <sus ojos>, y recibe a cambio, envuelto en un paquete, el ojo que le ha seducido” (Baudrillard, 2000, p.131). El relato, dice Baudrillard, muestra: i) que lo peor es enunciar un deseo y verlo recompensado al nivel de la demanda. ii) Cuando el deseo se cumple a cabalidad, se corre el riesgo de temer volver a desear: “Ella pierde un ojo, pero él pierde la cara, ¿cómo podrá a partir de ahora <<guiñarle el ojo>> a una sola mujer sin temer recibirlo a cambio?”. (Baudrillard, 2000, p.131) iii) La mujer rompe con la metáfora de su ojo como signo de la puerta del alma y lo presenta como un objeto puro y simple. Ella cierra toda posibilidad de desplazar el discurso del ojo a la mirada y de la mirada al ser, al sujeto; deja de existir como sujeto de deseo. iv) La estrategia de la mujer es la misma que emplea el objeto, se confunde con la cosa deseada, se convierte en un objeto fatal capaz de llevar al sujeto a su aniquilación. (Baudrillard, 2000, pp.131-134)

orden de lo masculino es elogiar a la mujer-objeto-sexual carente de deseo y de identidad. En esta posición, la mujer puede adoptar una estrategia radical y aniquiladora: rodear al sujeto en su pura objetividad para convertir el juego sexual en un juego sacrificial, similar al enfrentamiento del guerrero ante la muerte, donde resulta difícil distinguir quién goza más que... (Baudrillard, 2000, p.138).

2.4. Del Strip-tease

En la danza del *strip tease* del cabaret parisino Crazy Horse se puede ver operar esa estrategia radical y obscena, pero también sutil y paródica, de la objetivación pura. En este baile, dice Baudrillard, la bailarina representa la muñeca que está dispuesta a ser vestida y desvestida, disfrazada y desenmascarada. Sin abandonar su posición de sujeto –al mostrarse deseable para sí misma, al seducirse a sí misma, al auto-complacerse a medida que se desnuda y se acaricia– esta mujer envuelve su cuerpo en un gestual de caricias. Gestos que no sólo evocan al compañero sexual, sino que también lo sustituyen, ya que, éstos muestran como ella puede darse a sí misma todo lo que necesita. En otras palabras, la strip-teasera indica como entrar en esa relación objetual, al personificar ese objeto-sexual capaz de seducir continuamente al espectador hasta llegar a aniquilarlo (1992, pp.125-126).

Para el filósofo y sociólogo francés, el *strip-tease* es esa celebración auto-erótica que muestra –con cada prenda que se deja caer– no la «verdad» desnuda del sexo de la bailarina, sino como cada parte de su cuerpo emerge como efigie fálica (Baudrillard, 1992, p.127). En esta danza sobresale el juego de la ironía, pues aunque no existe una negativa explícita que prohíba acariciar, tocar, realizar el *acting-out* sexual con la cautivadora mujer del escenario; la prohibición, en este caso, corre por cuenta del mismo sujeto que la observa, quien reconoce que al romper con esa construcción ascendente de signos, también termina con la fuerza erótica que designa el cuerpo de la bailarina como Falo. El espectador, señala Baudrillard, sabe que si intenta despojar a la mujer de sus marcas para hallar la «profundidad» sexual, en el fondo acaba con esa construcción simbólica que evita descubrir que en el cuerpo de la mujer, al final, no hay nada (Baudrillard, 1992, pp.127-128).

Bajo el ritmo lento del *strip-tease* lo que se parodia es el intercambio fálico que caracteriza a las sociedades modernas, al descubrir como la erotización del cuerpo triunfa ante la amenaza de la castración. En esa danza donde la bailarina es revestida continuamente de signos fálicos (proceso de fetichización que constantemente recae sobre las mujeres), paradójicamente se pone en conocimiento que: “Estar castrado es estar cubierto de sustitutos fálicos. La mujer está cubierta de ellos, está intimidada a hacer de su cuerpo un falo, so pena de no poder ser deseable” (Baudrillard, 1992, p.128). Así, el espectáculo evidencia que el complejo de castración que rige a las mujeres nada tiene que ver con la ausencia y la envidia del pene, por el contrario, éste se articula con esa obsesión de las sociedades modernas por encontrar el signo del Falo en todas partes, por sacralizar el cuerpo de la mujer como Falo viviente (Baudrillard, 1992, p.128).

Baudrillard afirma que las mujeres tienen mayor oportunidad de subvertir el orden de la producción con su carencia triunfal de subjetividad, al jugar en la posición de objeto-sexual, como lo muestra la bailarina del *strip tease*, pues allí la mujer se presenta inalienable. Al no intentar restituir ninguna subjetividad, ni hacer prevalecer alguna diferencia o algún sentido, entonces, ¿a quién se puede dominar?, ¿a quién se puede alienar? (2000, p.137). El autor también indica que si a la mujer se le identifica con ese orden de lo femenino no es porque exista una correspondencia en términos de una relación biológica, genital o psicológica, sino porque comparten (la mujer y lo femenino) la posibilidad de conservar el juego de los signos, el ritual, las apariencias, el artificio, recreando las relaciones de seducción. En sus palabras: “La mujer sólo es apariencia. Y es lo femenino como apariencia lo que hace fracasar la profundidad de lo masculino” (Baudrillard, 2008, p.17).

En este apartado se concluye que la noción de mujer-mercancía devela la manera en que las sociedades industriales construyen procesos de simbolización sobre la mujer, que no cesan de responder a ese modelo sexual falocrático que se rige por el principio de la producción del cuerpo, producción del deseo y del goce. En ese sentido, se reconoce que ella entra en relaciones de dominación para ser valorada en cuanto a su valor de uso: función reproductiva, y su valor de cambio: fetichización del cuerpo. No obstante, las mujeres también tienen la posibilidad de subvertir esta condición, por un lado, al desnaturalizar ciertas convenciones sociales como el matrimonio, el destino de ser madre o el tener que asumir

ciertos modelos del ser mujer, como se expone en las teorías feministas, de modo que, ellas pueden construir nuevas connotaciones simbólicas. Por otro lado, al parodiar su posición de objeto y devolver la sexualidad al juego de una seducción estética, aunque también obscena y radical. Lo interesante es que la salida a ese estatuto de mujer-mercancía dominada, en ambos casos, se establece por vía de lo simbólico.

3. Lo femenino en las sociedades de consumo

Según Baudrillard, las sociedades contemporáneas ya no responden a la economía clásica de las máquinas, las fábricas, el horario de trabajo, el producto, el salario, el dinero, la plus-valía, ni a su revolución. Ahora se despliega una economía donde los signos se apoderan de la fuerza del trabajo, al igual que lo hacen con los objetos y el sexo, para vaciarlos de toda significación y absorberlos en el proceso de su reproducción indefinida:

(...) el trabajo no es ya una *fuerza*, se ha convertido en *signo* entre los signos. Se produce y se consume como el resto. Se intercambia con el no trabajo, el descanso, de acuerdo a una equivalencia total, es conmutable con todos los demás sectores de la vida cotidiana. Ni más ni menos «enajenado», ya no es el lugar de una «praxis» histórica singular que engendra relaciones sociales singulares. (Baudrillard, 1992, p.16)

En este tercer orden de la economía, dice Baudrillard, el trabajo no es lo que crea las relaciones sociales, apenas es un modelo de simulación social donde lo importante, ya no es producir, sino reproducir (1992, p.17). Con la nueva mutación del valor, se instaura la *economía política del signo*, pasando del orden de la producción al orden del consumo, es decir: “*ese estadio en el que la mercancía es inmediatamente producida como signo, como valor/signo, y los signos (cultura) como mercancía.*” (Baudrillard, 2005, p.172). Esfera aleatoria del código donde se produce una indiscernibilidad entre el signo y la mercancía o, mejor aún, una indiscernibilidad entre el signo y el objeto. Allí opera una reducción de lo simbólico a lo semiológico, al vaciar tanto a los signos como a los objetos de todo significado (Baudrillard, 2005, p.172).

En estas sociedades, la producción ya no antecede el consumo, el consumo es el que determina la producción. En ellas los objetos que circulan ya no se producen con fines

racionales, tampoco representan la recompensa que los individuos obtienen frente al esfuerzo de un trabajo, ni designan el legado de una tradición. Más bien, éstos son producidos, apropiados y consumidos como signos autónomos e intransitivos. Para Baudrillard, en estas sociedades “(...) *los objetos no tienen como destino, de ninguna manera, el ser poseídos y usados, sino solamente el ser producidos y comprados*” (Baudrillard, 2007, p.185).

En esta economía también llamada post-fordista, indica el filósofo y sociólogo francés, surge el “objeto-signo”. Un objeto que al ingresar en la lógica del mercado sufre modificaciones en partes inesenciales como el color, el tamaño o la forma para mostrarse como «único» e «irrepetible» ante cada consumidor; aunque, paradójicamente, nunca abandona el modo de producción “modelo-serie” del objeto/mercancía. Rodeado por la táctica de la personalización³³ que impone la publicidad, este objeto se promociona como el *simulacro del objeto-símbolo* (Baudrillard, 2007, pp.161-163); de ahí, los enunciados que circulan en los mensajes publicitarios donde se resalta que el diseño de cada aparato se ha hecho pensando únicamente en «usted». En palabras del autor: el “objeto/signo es un objeto de consumo y sigue siendo relación social abolida, reificada, “significada” en un código” (Baudrillard, 2005, p.55).

Los intercambios en las sociedades post-fordistas, señala Baudrillard, se apoyan en una ideología democrática que dice otorgar a todos el derecho de adquirir los objetos como signo de distinción y progreso social del consumidor; por ello, éstos pueden obtenerse incluso antes de haber sido pagados (tal y como ocurre con la práctica de la compra a crédito³⁴). La paradoja en esta ideología democrática es que, al final, todo permanece igual, pues las sociedades perpetúan las discriminaciones reales. En palabras del autor: “Todo se mueve, todo cambia a ojos vistas, todo se transforma y, sin embargo, nada cambia. Tal sociedad, lanzada al progreso

³³ Baudrillard afirma que la personalización de los objetos solamente se puede realizar sobre elementos superficiales: “(...) el productor no puede sino tomar un chasis de serie, un motor de serie y modificar algunos caracteres exteriores o añadir algunos accesorios. El automóvil en calidad de objeto técnico esencial, no puede ser personalizado, sólo puede personalizarse en sus aspectos inesenciales”(Baudrillard, 2007, p.161).

³⁴ En las sociedades de consumo se generaliza la compra a crédito. El crédito, dice Baudrillard, más que ser una institución económica crea una nueva ética en la sociedad: la de vivir en una deuda activa con la sociedad global colocando la compra de contado como una de las virtudes burguesas. Antes, los objetos adquiridos eran una propiedad plena, ellos materializaban el trabajo consumado y representaban un capital. A través de la compra a crédito los objetos se anticipan a la suma de esfuerzos y de trabajo: *su consumo precede a su producción* (Baudrillard, 2007, pp.179-180). Si anteriormente los objetos estaban sometidos al ritmo de producción del hombre, ahora el hombre es quien queda subsumido al consumo de los objetos (Baudrillard, 2007, p.185).

tecnológico, lleva a cabo todas las revoluciones posibles, pero son revoluciones sobre sí mismas. Su productividad acrecentada no desemboca en ningún cambio estructural” (Baudrillard, 2007, p.176).

Las sociedades de consumo –regidas por el principio de la incertidumbre y la indeterminación– permiten comprar, vender, intercambiar las marcas que revisten al objeto, antes que el mismo objeto. Y gracias a las técnicas que utiliza la publicidad y el ciclo de la moda³⁵, en ellas los objetos adquieren las cualidades imaginarias de lo femenino³⁶, a saber: disponibilidad absoluta, docilidad y belleza. De modo que, estas sociedades recrean nuevamente el juego de los signos, el universo de lo femenino y su fuerza de la seducción. Sin embargo, precisa Baudrillard, en este orden semiológico, la seducción deja de ser un juego agonístico o de desafío para convertirse en un juego lúdico, dando paso a una seducción política: fría y blanda. Aquí, la fuerza de la seducción adopta la forma de una obscenidad ligera e indiferenciada, psicológica y operacional, oferta y demanda del deseo (2008, p.167).

En ese sentido, las relaciones dialécticas que se instauran en las sociedades de producción son desplazadas por relaciones de una seducción fría y blanda en las sociedades contemporáneas. En este último tipo de relaciones, el sujeto ya no es quien domina al objeto, sino que, ahora el objeto es el que “seduce” al sujeto: “¡El iPhone, sólo para usted! Pide a Siri, el ayudante inteligente que hace llamadas, envía mensajes, crea recordatorios y mucho más. Habla en el tono que sueles usar y Siri entenderá lo que quieres decir”³⁷.

Las sociedades de consumo, dice Baudrillard, se pueden considerar como *sociedades simulacro del intercambio simbólico*. La razón de esta afirmación es que, a pesar de la circulación indefinida de signos, en este orden social se anula el secreto y el significado del

³⁵ Baudrillard indica que la moda materializa la forma en que opera la economía política del signo, pues en ella todos los signos se intercambian, así como todos los productos se hacen equivalentes en el mercado. Éste es el único sistema de signos universalizable que recoge los otros sistemas. La moda logra situarse en una abstracción más formal de la economía política al no requerir un equivalente general reconocible–como lo es el oro o la moneda. Ella establece el equivalente general sobre el cual se realizan los intercambios, al igual que, decide los modelos sobre los cuales se va a reproducir indefinidamente (Baudrillard, 1992, p.107).

³⁶ Baudrillard afirma que en las sociedades de consumo, la sexualidad es incitada a demostrarse y manifestarse sin interrupción. En ellas, la posición masculina resulta ser frágil si se tiene en cuenta que la erección nunca es segura; mientras que, lo femenino asegura una superioridad definitiva en esa dimensión fantasmática de la representación orgánica del goce, en lo infinito del sexo (Baudrillard, 2008, p.31).

³⁷ Tomado de la página de la tienda de Apple. <http://store.apple.com/es/buy-iphone/iphone4s>. Visitada el 26 de septiembre de 2013.

signo, al igual que, la obligación del dar, recibir y devolver (principio de reversibilidad). Estas sociedades al anticiparse al deseo del sujeto acaban con las carencias y las prohibiciones. Ellas, al mostrarlo todo, le arrebatan a los individuos la posibilidad de sentir que algo les falta o que pueden devolver algo de lo que han recibido. Ejemplo de ello, las pantallas del cine y la televisión, donde el exceso de color, relieve y la alta fidelidad de la imagen reconstruyen, ya no una realidad, sino una hiperrealidad³⁸, en la que el espectador no tiene nada que imaginar, nada que añadir, nada que suponer. La fuerza de la visibilidad de la imagen acaba con las apariencias, dice Baudrillard (2008, p.34).

En este orden de lo femenino, donde el sujeto es seducido por los objetos, el juego de los signos, que rige tanto a la razón económica como a la razón sexual, se generaliza en la política, la moral y la estética. Por eso, en estas sociedades se observa cómo se confunde el trabajo con el no trabajo, el bien con el mal, la derecha con la izquierda (trans-política), lo masculino con lo femenino (trans-sexualidad), lo bello con lo feo (trans-estética), etc. Así que, después de habitar una organización social caracterizada por reprimir el deseo, el inconsciente, el sexo y a las mujeres, ahora las sociedades de consumo liberan las fuerzas de producción de cualquier represión y despoja a los signos de todo valor para hacer significar lo insignificante, afirma Baudrillard.

3.1. “Emancipación” de la mujer

En ese proceso de liberación de las fuerzas productivas que experimentan las sociedades de consumo; el cuerpo, la mujer y el sexo se redescubren principalmente en los medios de comunicación y la publicidad, bajo los valores de una belleza y un erotismo funcional que se rigen por la lógica del mercado. En las sociedades de consumo, el cuerpo es rodeado de un culto terapéutico, higiénico y dietético. Éste surge como el objeto de salvación más bello,preciado y brillante, se convierte en objeto-signo de la juventud eterna (Baudrillard, 2009, p.155).

³⁸ Hiperrealidad es el término que usa Baudrillard para referirse a esa dimensión que caracteriza a las sociedades contemporáneas en las cuales la perfección técnica, la alta fidelidad del sonido y de la imagen, la restitución perfecta de las cosas, no permite distinguir dónde empieza y dónde termina lo real (Baudrillard, 2008, pp.34-35).

Al vincularlo a finalidades de producción y de consumo, el cuerpo se intercambia en términos de rentabilidad y se administra como si fuese un capital. De ahí, los distintos productos en el mercado que permiten cuidar la figura, mantener la salud, conservar la juventud: la crema que atrasa el proceso de envejecimiento³⁹, el brasier que realza el busto, el body que oculta los kilos de más, el pantalón que ciñe y bordea el *derrier* y las piernas para lucir sensual. En estas sociedades, según Baudrillard, “...la belleza no es otra cosa que una materia de signos que se intercambian. *Funciona* como valor/signo. Por ello, podemos decir que el imperativo de belleza es una de las modalidades del imperativo funcional – y esto vale tanto para los objetos como para las mujeres (y los hombres) (...)” (2009, p.161).

El cuerpo gestual, energético y sexual es absorbido por ese cuerpo glorioso, perfecto y disponible para ser intercambiado como un signo con otros signos. Ya no es carne, ya no es fuerza de trabajo, se le sustrae de su función reproductiva. Éste pierde su valor de uso para ser entregado en su valor de cambio –el cuerpo fetiche que expone el valor de una belleza⁴⁰ y un erotismo funcional–. Baudrillard indica que lo erótico ya no está en el cuerpo de la modelo, sino en los signos que la revisten, material que curiosamente guarda la misma panoplia de las clases y razas dominadas: cadenas, collares, látigos, bronceado, desnudez, tatuajes que se utilizaban con los negros, los esclavos y los salvajes (1992, p.121).

Ahora bien, en estas estructuras de producción y consumo, las prácticas de embellecimiento, cuidado y erotización del cuerpo aplican tanto a mujeres como a hombres, ya que, todos los sujetos son inducidos a invertir psicológicamente y económicamente en sí mismos (Baudrillard, 2009, p.156). Sin embargo, afirma Baudrillard, estas prácticas obtienen un mejor rendimiento en el cuerpo de la mujer, quien al encontrarse privada del pene se le permite jugar con ese llamado fascinante de la castración. Ella, no sólo recrea ese largo trabajo de transustanciación fálica, sino que también presenta el espectáculo de su superación

³⁹ Como se observa en un mensaje publicitario sobre una crema “rejuvenecedora” donde se dice lo siguiente: «Juvena asegura haber descifrado el código de envejecimiento cutáneo y gracias a dos vanguardistas tecnologías, para trabajar el DNA y la piel, ha logrado el milagro llamado Juvedical DNA skin optimizer que fortalece el entorno de las células, protege su núcleo y activa su proceso de renovación». Tomado de la página <http://www.mundobelleza.com/Consejos%20belleza/cara/50+/cremas%2050+.htm>. Visitada el 26 de septiembre de 2013

⁴⁰ Baudrillard señala que en las sociedades de consumo se promueve la belleza de una modelo que queda abstraída por el vacío, así como la sobresignificación del deseo queda abstraído por la ausencia de deseo (Baudrillard, 2009, p.162).

continúa. Así, la mujer se redescubre como signo de una belleza y un erotismo funcional (1992, pp.120-121).

Al entrar en ese proceso de hacer fructificar el valor gestual y erótico de su cuerpo, la mujer-signo de la belleza y el erotismo funcional viene a develar como se diluye esa resistencia que le impedía asumirse en el lugar del objeto. Una muestra de ello son las campañas publicitarias donde la figura de la modelo constantemente se confunde con la figura del objeto que promocionan. Las sociedades, al acabar con cualquier represión del sexo y del deseo, y con esa historia de servidumbre de las mujeres, ahora las seduce para que ellas se promocionen a sí mismas como los objetos más bellos, eróticos y atractivos.

La paradoja en este proceso, señala Baudrillard, es que justo en el momento en que se acaba con todas las represiones para las mujeres, justo en el momento en que se les exige abandonar el secreto de sus cuerpos y de sus sexos para indicar que las mujeres gozan y cómo gozan... también se les despoja de su fuerza de la seducción (2000, p.137). De modo que, en estas sociedades los procesos de liberación: “la liberación del sexo” y “la emancipación de las mujeres”, al mantenerse acordes con las nuevas formas de producción y consumo, desactivan el poder crítico de la liberación, a la vez que, neutralizan cualquier juego de seducción ritual o estética.

Ahora bien, si en las sociedades de consumo las mujeres ya no son las que evocan la fuerza de la seducción ritual y estética, entonces ¿dónde encontrar nuevamente ese juego de la seducción? La respuesta para Baudrillard se encuentra en el travesti, quien bajo la operación quirúrgica o semiúrgica⁴¹ devuelve el secreto del sexo. Este sujeto permite que la sexualidad retorne al juego de los signos y de las apariencias, al entregar su cuerpo a ese destino del artificio y de la prótesis (1991, p.26). Para el pensador francés, el travesti es quien rompe con la fortaleza fálica del sistema sexual, al reconocer y jugar con la peligrosa (y propia) ambivalencia del sistema sexual a través de la exageración paródica de los signos del sexo (Baudrillard, 1992, pp.128-129, pie de página 12).

⁴¹ Baudrillard quiere resaltar del transexual esa conmutación de signos indumentarios y gestuales tan característico de él. Se interesa por el travesti no en el sentido anatómico, sino en el sentido simbólico. Es decir, independientemente, si él/ella cambia sus órganos o sólo juega con los signos, lo atractivo de esta figura es que sobre su cuerpo opera un destino artificial, la indiferencia del sexo (Baudrillard, 1991, p.26).

El travesti al exacerbar sus rasgos, al mostrarse como lo más falso de lo falso, sin tener que oponerse a lo verdadero, al arrojarse a la excentricidad de los signos de la femineidad, acaba con cualquier sexualidad biológica o psicológica. Según Baudrillard, la bisexualidad o la homosexualidad no son las que pervierten el orden sexual, pues aunque se mezclen, se confundan o se inviertan los caracteres sexuales, estos siguen testimoniando la realidad psíquica del sexo (2008, p.20). El sexo se vuelve reversible, dice el autor, no desde “(...) una perspectiva de bisexualidad psíquica o biológica, sino en la perspectiva de una transsexualidad de la seducción que toda organización social tiende a doblegar (...)” (Baudrillard, 2008, p.15).

En esa hipersimulación de los signos de lo femenino, el transexual es quien trastoca la Ley de una manera paródica porque cuestiona la hipótesis de esa instancia secreta y determinante del sexo, a la vez que, devuelve la sexualidad al artificio (Baudrillard, 2008, pp.20-21). Con esa ostentación ritual y paródica de ese sexo (la mujer) cuyo goce propio está ausente, el travesti deja entre ver que los signos seductores que antes se concentraban en las mujeres, ahora éstos son utilizados por cualquier individuo que apuesta por ese juego donde la sexualidad se mantiene en el secreto y en las apariencias.

Para concluir esta sección se puede decir que la discusión de la mujer en el estatuto del objeto pierde eficacia en las sociedades de consumo. La razón es que estas sociedades muestran con sus procesos de liberación (emancipación de la mujer, liberación del cuerpo, liberación del sexo) que en ellas se establece una nueva exigencia: los sujetos deben promocionarse a sí mismos en su valor de cambio bajo relaciones de una seducción fría y blanda. Es decir, tanto las mujeres como los hombres, sujetos de derechos y sujetos de deseo, devienen en objeto-signos de una belleza y un erotismo funcional para un mercado donde los individuos se confunden con los objetos y los objetos con los individuos. En este contexto, el travesti, según Baudrillard, es quien pervierte el orden sexual al retomar el secreto de los signos del sexo, al devolver la sexualidad al juego de las apariencias. De modo que, él/ella también es quien permite retornar a la forma de la seducción ritual y estética.

3.2. Crítica al régimen heterosexista: Butler

Para Baudrillard, el travesti parece ser el único que cuestiona el orden sexual biológico, psicológico y falocrático de las sociedades modernas y contemporáneas. En un sentido no del todo distante, Judith Butler precisa que el homosexual, el hermafrodita, el andrógono, al igual que el travesti, son figuras que expresan una crítica al régimen de “verdad” del sexo, al orden sexual-heterosexista. En la teoría *queer*, Butler se vale de esas figuras para señalar que la constitución del género y la sexuación de los cuerpos aceptados socialmente, no son más que el resultado de privilegiar el modelo heterosexual: hombre-mujer.

Según Butler, el cuerpo sexuado es una construcción performativa⁴² y el género, independiente del sexo, es un artificio ambiguo con el resultado de que *hombre* y *masculino* pueden significar tanto un cuerpo de mujer como uno de hombre, y *mujer* y *femenino* pueden significar tanto un cuerpo de hombre como uno de mujer (Butler, 2007, p.55). En otras palabras, la teórica feminista indica que el cuerpo no es esa superficie neutral donde actúa la cultura, no es lo pre-discursivo, no es un receptor pasivo de una ley cultural inevitable, ni es un dato corporal⁴³ natural dividido en hombre o mujer. Todo lo contrario, el cuerpo sexuado es el resultado de la sedimentación de una práctica reiterativa y referencial de normas, donde el sujeto no se somete a un sexo, sino que se apropia de una norma corporal asumiendo un sexo⁴⁴(Butler, 2012, pp.18-19). Esta interpretación sobre el cuerpo y el género cuestiona la

⁴² Butler explica que su teoría de la performatividad está basada, por un lado, en Lacan, quien señala que todo acto debe construirse como repetición de lo que no puede ser recordado, lo irrecuperable y la temible deconstrucción del sujeto. Por otro lado, en las teorías de John Searle y John Austin sobre los actos de habla. De allí retoma la idea de que todo acto en sí mismo es una recitación, la cita de una cadena previa de actos que están implícitos en un acto presente y que permanentemente le quitan a todo acto “presente” su condición de “actualidad” (Butler, 2012, p.29).

⁴³ Butler quiere mostrar que la idea de la “asunción” de una posición sexuada por parte de los sujetos o “acceso a la Ley simbólica” (Lacan), en realidad es una apelación a la cita. En otras palabras, el supuesto de que la Ley simbólica existe antes de que el sujeto la asuma se impugna por la siguiente tesis: “[L]a cita de la ley es el mecanismo mismo de su producción y articulación. De modo que lo que “impone” lo simbólico es una cita de la Ley que reitera y consolida la estratagema de su propia fuerza” (Butler, 2012, pp.37-38). Para Butler el proceso de sedimentación o materialización del sexo se da como resultado de una apelación de citas que establecen una complicidad con el poder en la formación del “yo” (Butler, 2012, pp.37- 38).

⁴⁴ En el proceso de construcción del género, dice Butler, el sujeto no está ni antes, ni después del proceso de generización. El sujeto emerge en las relaciones mismas de género. La teoría de Butler se encuentra en ese punto medio entre el constructivismo que afirma que la construcción lingüística es generativa y determinante del sujeto (lo que hace desaparecer al sujeto) y el constructivismo que reconoce un sujeto voluntarista que crea su género mediante su acción instrumental. Si Butler opta por decir que el género es algo construido, también señala que esa construcción no la hace un “yo” o un “nosotros” que están antes, sino que el sujeto se produce en el mismo proceso de generización (Butler, 2012, pp.24-25).

premisa de Beauvoir en la que se plantea el género como una interpretación cultural de un cuerpo sexuado, una formación psíquica que se correspondería con una formación corporal-naturalizada.

Ahora bien, dentro de las figuras que alteran el orden sexual, Butler retoma, al igual que Baudrillard, la figura del travesti. Su interés, en este caso, es señalar que este sujeto más que responder a una falla de la Ley del padre (interpretación psicoanalítica), refleja una actuación hiperbólica⁴⁵ del género en la que se observa que detrás de dicha exageración se manifiesta una carencia. En palabras de la teórica feminista, el travesti es la alegoría de la *melancolía heterosexual*, es decir, esta figura muestra una formación de género contradictoria al régimen heterosexista, en la que no se puede establecer una verdad fija.

En el análisis de Judith Butler⁴⁶, el travesti viene a mostrar que para formar el género masculino se requiere negar ese lamento de lo masculino como objeto posible de amor. Del mismo modo, para formar el género femenino se requiere excluir lo femenino como objeto de amor. La exclusión de ese «amor homosexual» que realiza los individuos, indica que la constitución del género implica una serie de identificaciones renegadas. El travesti *no es* una negación del duelo, más bien constituye una *anticipación de ese duelo* que resulta ser indecible (Butler, 2012, pp.330-331). En palabras de la autora:

[C]ultura de melancolía heterosexual, que puede leerse en las identificaciones hiperbólicas mediante las cuales se confirman la masculinidad y la femineidad mundanas. El hombre heterosexual llega a ser (imita, cita, se apropia y asume el rango de) el hombre al que “nunca” amó y cuya pérdida “nunca” lloró; la mujer heterosexual llega a ser la mujer a la que ella “nunca” amó y cuya

⁴⁵ Butler señala que el travestismo es una actuación hiperbólica –no performativa– del género. Indica que mientras la performatividad es una reiteración de normas del género que preceden, obligan y exceden al actor, por tanto, este proceso *no* puede considerarse como resultado de la voluntad de este sujeto, la actuación del género es un acto limitado donde el actor elige con cierto grado de voluntad el género a representar para ocultar o “renegar” aquello que permanece opaco, inconsciente, irrepresentable (Butler, 2012, pp.328-329).

⁴⁶ Este análisis difiere de la lectura psicoanalítica donde la melancolía que experimenta el travesti se lee como el efecto que se produce ante una pérdida por la que no se ha hecho el debido luto. Desde el psicoanálisis, la actuación del travesti se interpreta como ese *acting out*, la manera en que el sujeto conserva el objeto/Otro perdido, es decir, el travesti revela una incorporación fantasmática de ese objeto de amor que el sujeto se niega a dejar ir (Butler, 2012, p.329). Esta interpretación, dice Butler, sugiere que el “hombre” que actúa la femineidad o la “mujer” que actúa la masculinidad muestran un apego por ese objeto de amor perdido, a la vez que exponen, en el fondo, un rechazo de la figura femenina en el primer caso y de la figura masculina en el segundo caso (Butler, 2012, p.329).

pérdida “nunca” lloró. En este sentido, entonces, lo que se manifiesta de manera más evidente como género es el signo y el síntoma de una penetrante renegación. (Butler, 2012, pp.331-332)

El travesti, según Butler, señala que para constituir el género hombre-mujer hay que renegar del amor homosexual, en otras palabras, para formar los géneros heterosexualizados, primero hay que renunciar a la posibilidad de la homosexualidad. Esta figura viene a reflejar una inclinación que no se puede llorar abiertamente, la imposibilidad de confesar el duelo por ese amor homosexual que carece de convenciones culturales para ser expresado (2012, p.332). Con esta lectura, Butler pretende dar cuenta de que el travesti como figura de la *melancolía heterosexual* se mantiene, al igual que el homosexual, el hermafrodita, el andrógono, en esa zona invivible e inhabitable donde *no* se encuentra propiamente generizado. Él/ella hace parte de la fisura, de la brecha, de la desorganización del sistema heterosexual (2012, p.19).

En ese sentido, dice Butler, la teoría feminista ya no puede limitarse a ser una política de representación del sujeto-mujer, noción que resulta ser problemática al construirse dentro del mismo campo de poder del que intenta liberarse y al centrarse en esa historia del patriarcado, en esa experiencia de subyugación que comparten todas las mujeres. Premisa que el discurso feminista contemporáneo pone en cuestión⁴⁷. Butler afirma que, el feminismo debe acercarse a reconocer las formas de opresión que sufren aquellos sujetos no normativizados (2007, pp.50-53).

Al llegar a este punto, se puede decir que tanto la teoría de Butler como la teoría de Baudrillard reconocen que ante los cambios sociales, políticos, económicos, y la visibilización de aquellos sujetos que se encuentran por fuera de la estructura heterosexual (el caso del transexual); la discusión sobre la mujer por ocupar el estatuto del objeto pierde eficacia en estas sociedades. Ambos teóricos coinciden en señalar que las preguntas por la sexualidad, el cuerpo y el género deben redireccionarse para mostrar que en estos conceptos no hay una esencia que se deba defender, todo lo contrario, sobre ellos recaen unas construcciones

⁴⁷ La filósofa norteamericana afirma que bajo esta premisa, se respaldan ideas de dominación occidental frente a prácticas culturales no occidentales, prácticas propias de culturas a las que se les tilda como del tercer mundo, sintomáticas de una barbarie esencial, no occidental. Juicio que resulta peligroso cuando se toma en cuenta que el enunciado de un patriarcado universal ha perdido credibilidad en las mismas teorías feministas (Butler, 2007, pp.49-50).

simbólicas que pueden ser interrogadas y replanteadas. En otras palabras, ambas teorizaciones coinciden en la necesidad de cuestionar el modelo sexual binario, psicológico y biológico que se promueve en la modernidad y en la contemporaneidad, desde la perspectiva de lo simbólico.

4. Conclusiones

Para finalizar cabe resaltar tres aspectos:

(i) Al tomar en cuenta las teorías del intercambio simbólico y de la seducción de Jean Baudrillard, se logra señalar primero, que en el intercambio primitivo intervienen procesos simbólicos que muestran que dichas transacciones responden al juego de la seducción ritual– relaciones agonísticas y de desafío– donde los objetos exceden la idea de valor de uso/valor de cambio. Segundo, que en ese orden de lo simbólico, la sexualidad y el matrimonio más que responder a un deseo de la mujer o del hombre, se toman como un servicio que obedece a unos propósitos colectivos como establecer alianzas que permiten aumentar el círculo de familiares y con ello los intercambios. Tercero, que la mujer como objeto de intercambio simbólico adquiere el estatuto de una mujer-símbolo, es decir, logra encarnar los dones de la comunidad al convertirse en ese elemento valioso que circula –igual que ocurre con los niños, los dioses o el extranjero– en relaciones de seducción, más que en relaciones de poder.

Frente a ese intercambio simbólico y las relaciones de seducción en las que se sumergen las sociedades primitivas, donde los sujetos más que negociar buscan consumir su identidad en el mismo acto del intercambio, parece coherente cuestionar la idea de que ellas contengan las bases del patriarcalismo y de la mujer-mercancía dominada y/o explotada, como se señala en las teorías feministas de Pateman e Irigaray.

(ii) Las teorizaciones de Irigaray, Mackinnon y Baudrillard evidencian que las sociedades capitalistas se mueven en el marco de relaciones de poder y procesos de fetichización. Es decir, en este orden económico se instauran relaciones de negación entre los términos duales sujeto-objeto, masculino-femenino, hombre-mujer, entre otros, y se construye la idea de una sexualidad que se reduce a su función biológica, anatómica, psicológica, donde se privilegia la producción del deseo y del goce. En estas sociedades industriales cabe situar la

noción de mujer-objeto-mercancía u objeto-sexual, quien sumergida en ese proceso de intercambio fálico, se sacraliza como Falo viviente al servicio del sujeto. No obstante, estas teorizaciones también muestran que la noción de mujer-objeto-mercancía dominada puede ser subvertida, o bien, porque las mujeres, al buscar reivindicarse como sujetos de deseo o de goce, se permiten cuestionar el orden simbólico en el que se encuentran (Irigaray y Mackinnon). O bien, porque ellas pueden optar por asumirse en la objetivación total devolviendo el juego puramente sexual, al juego de la seducción estética, es decir, al dominio del vértigo y la obscenidad (Baudrillard).

(iii) En las sociedades post-fordistas, sociedades en las que los signos se reproducen indefinidamente, a la vez que, ellos son vaciados de todo significado, se observa, por un lado, que la resistencia a la noción de mujer-objeto se diluye frente a la generalización del estatuto del objeto-signo que promociona una belleza y un erotismo funcional. Por otro lado, que el travesti surge como esa figura que no solo logra cuestionar las connotaciones simbólicas que se recaen sobre el sexo, el cuerpo y el género; sino que, además puede devolver la sexualidad al juego de los signos que guardan sus secretos, es decir, al juego de la seducción ritual y estética, en contraste con la seducción fría y blanda.

Por último, cabe señalar que la noción misma de mujer-objeto cuestionada, rechazada y criticada en la teoría feminista, y elogiada en la teoría de la seducción de Baudrillard, no es una noción estática. Por el contrario, al explorarla en los tres planos económicos: intercambio primitivo, capitalismo y post-fordismo, se encuentra que los matices del concepto abre un panorama en el que se puede encontrar su potencia crítica y, a la vez, desmitificar su historia de opresión.

Referencias

Libros

Amorós, C. (2000). Presentación (*que intenta ser un esbozo del status questionis*). En *Feminismo y filosofía* (pp.9-107). Madrid: Editorial Síntesis.

Amorós C. (1985). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos editorial del hombre.

- Baudrillard, J. (2005). *Crítica de la economía política del signo* (14ª. ed.). México: Siglo XXI editores.
- Baudrillard, J. (2008). *De la seducción* (12ª. ed.). Madrid: Ediciones Cátedra.
- Baudrillard, J. (1983). *El espejo de la producción*. México: Editorial Gedisa.
- Baudrillard, J. (1992). *El intercambio simbólico y la muerte*. Venezuela: Monte Ávila editores
- Baudrillard, J. (2009). El objeto de consumo más bello: el cuerpo. En *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*. Madrid: Siglo XXI editores.
- Baudrillard, J. (2007). *El sistema de los objetos* (19ª. ed.). México: Siglo XXI editores. Decimonovena edición en español.
- Baudrillard, J. (2000). *Estrategias fatales* (6ª. ed.). Barcelona: Editorial Anagrama.
- Baudrillard, J. (2002). *La ilusión vital* (2ª. ed.). España: Siglo XXI editores.
- Baudrillard, J. (1991). Transexual. En *La transparencia del mal*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2012). *Cuerpos que importan* (2ª. Reimpresión). Buenos Aires: Editorial Paidós.
- De Beauvoir, S. (1999). *El Segundo Sexo*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1993). Filosofía. En *¿Qué es la filosofía?* (pp.21-114) (9ª. ed.). Barcelona: Editorial Anagrama
- Irigaray, L. (2009). *Ese sexo que no es uno*. Ediciones Akal: Madrid.
- López, P. T. (2000). La noción de sujeto en el humanismo existencialista. En Amorós, C. (Comp.), *Feminismo y filosofía* (pp. 193-213). Madrid: Editorial Síntesis.
- Lacan, J. (1987). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. 1964*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Lacan, J. (1994). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 4. La relación del objeto.1956-1957*. Barcelona: Ediciones Paidós.

Kristeva, J. (1999). Nuevamente el Edipo, o el monismo fálico. En *Sentido y sin sentido de la rebeldía. Literatura y psicoanálisis*. Chile: Editorial cuarto propio.

Mackinnon, C. (2005). Feminismo, Marxismo, Método y Estado: Una agenda para la teoría. En García Villegas, M.; Jaramillo Sierra, I. y Restrepo Saldarriaga, E. (Comp.), *Crítica Jurídica. Teoría y sociología jurídica en los Estados Unidos* (pp.163-192). Colombia: Ediciones Uniandes.

Mauss, M. (1991). Ensayo sobre el don. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas. En *Sociología y antropología* (2ª Reimpresión)(pp.155-258). España: Editorial Tecnos.

Mead, M. (1990). *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*. México: Editorial Paidós.

Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. México: Editorial Anthropos.

Fuentes en línea

Apüshana V. (2010). *En las hondonadas maternas de la piel: poesía bilingüe. Shinalu`uirua Shiirua ataa*. Bogotá: Ministerio de Cultura de la República de Colombia. Recuperado el 05 de enero de 2010, de <<http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/89040/05-Shiinaluuirua-En-las-hondonadas-maternas.PDF>>

Chao, R & Ramonet, I. (1981-Enero). Jean Baudrillard y las seducciones. *Triunfo* (pp.9-12). Recuperado el 10 mayo de 2010 <<http://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/53741/1/RTXXXIV~N3~P9-12.pdf>>

Perrin, M. (2000). Los caminos de la creación en el arte de las molas cuna. *Boletín del Museo del Oro*, No. 46. Enero-2000. Recuperado el 6 de enero de 2014, de <<http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/bmo46perrin.pdf> >

Bases de Datos

Grace, V. (2001). Ideologies of Meaning and Value. En: *Baudrillard's Challenge: A Feminist Reading* (pp.6-35). London, GBR: Routledge. Recuperado de base de datos Ebrary <<http://site.ebrary.com/id/10070582?ppg=1>>

Grace, V. (2001). The Inevitable Seduction. En: *Baudrillard's Challenge: A Feminist Reading* (pp.141-171). London, GBR: Routledge. Recuperado de base de datos Ebrary <<http://site.ebrary.com/id/10070582?ppg=1>>

Grace, V. (2001). Feminism and the Power of Dissolution. En: *Baudrillard's Challenge: A Feminist Reading* (pp.172-191). London, GBR: Routledge. Recuperado de base de datos Ebrary <<http://site.ebrary.com/id/10070582?ppg=1>>

Audiovisuales

Secretaría de Educación y Gerencia de comunicaciones de la gobernación de Antioquia (Dirección). (2010). *Kuna Tule* [Documental Parte 1 y 2] <<http://www.youtube.com/watch?v=JX79-Dw8tFY>>