

Articles

CELIA AMORÓS*

Notas para una teoría nominalista del patriarcado

El presente artículo se inscribe en la tarea de hacer del «patriarcado» el objeto de la mirada analítica feminista. Tarea teórica y prácticamente inseparable del proyecto del feminismo de constituir a las mujeres en sujeto emergente –proyecto que, a su vez, es buena medida deudor de un proceso social que es condición de posibilidad del propio feminismo–. Una constitución tal tiene su punto de partida en una situación del colectivo femenino que Jean Paul Sartre denominaría «nosotras-objeto», es decir, el correlato de la mirada totalizadora de quienes han estado en la posición del sujeto, del que mira y nombra. Y el paso del «nosotras-objeto» al «nosotras-sujeto» requiere, entre otras prácticas y otras mediaciones, que el «nosotras-objeto» se instituya en mirada crítica que defina a quienes han constituido a las mujeres como «lo femenino» mediante sus discursos, sus prácticas y sus definiciones. «La asunción del nosotros en ciertos casos fuertemente estructurados... implica el proyecto, no ya de liberarse del nos por una recuperación individual de ipseidad, sino de liberar al nosotros íntegro por la objetividad, transformándolo en nosotros-sujeto. Se trata, en el fondo, de una variante del proyecto... de transformar al que mira en mirado... La clase oprimida, en efecto –y las palabras de Sartre valen para los genéricos hombre y mujer en lo que concierne a esta dinámica– no puede afirmarse como nosotros-sujeto sino con relación a la clase opresora y a expensas de ésta, es decir, transformándola a su vez en «ellos objeto»¹. En suma, se trata de definir a los definidores. Porque no creemos que haya alternativa posible al poder de la definición, del poner en discurso y del análisis. Así, en lugar de hacer que la definición deje de tener poder, para lo cual no hay expediente voluntarista posible, proponemos que el feminismo se arme del poder de la definición, poder que, de suyo, no es intrínsecamente masculino: lo es, sencillamente, de quien lo ejerce.

Sin embargo, no haremos exactamente la operación simétrica e inversa a la

* Profesora de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.

1 J.P. Sartre: *El Ser y la Nada*. Trad. castellana de Juan Valmar revisada por Celia Amorós. Madrid, Alianza, 1984, p.445.

que han tenido ellos a bien realizar sobre «nosotras-objeto»: no nos dedicaremos a hablar acerca de «lo masculino». Somos, como hemos dicho muchas veces, nominalistas. Ser nominalista significa no creerse que los términos abstractos, universales o genéricos –como, en nuestro caso «lo masculino» y «lo femenino»– signifiquen nada más que nombres para designar conjuntos de individuos.

Nominalismo es, desde un punto de vista, además de una posición entorno a la interpretación semántica de los términos genéricos –y en íntima relación con ella– una convicción ontológica según la cual la verdadera realidad, lo que tiene entidad en sentido fuerte, son los individuos.

Entonces, se nos preguntará con razón, ¿Términos tales como «hombre» o «mujer» no significan nada?. Si fuéramos nominalistas radicales tendríamos que decir que, en rigor, no: serían un mero expediente cómodo para referirnos a un conjunto de individuos que tienen el sexo como característica común. Pero difícilmente, en ese caso podríamos mantener posiciones feministas: justamente, el feminismo habla hace ya tiempo de sistema de sexo-género, es decir, de construcciones ideológicas y culturales en torno a la pertenencia a un sexo determinado, construcciones que redefinen la diferencia sexual, le adjudican connotaciones sociales precisas –jerárquicas– y no son en modo alguno inocuas. Una cosa es que aspiremos a vivir en una sociedad de individuos como ideal ético y otra muy distinta entender que nuestra sociedad se pueda describir así. Por lo tanto, los genéricos se refieren a algo que tiene una eficacia práctica, real y simbólica, luego algún tipo de entidad. Pues bien, ser nominalista moderada o no radical significa *hacerse cargo de este tipo peculiar de entidad que los genéricos connotan negándose al mismo tiempo a esencializarla*, a hacer de ella una categoría ontológica en sentido fuerte. Pues, desde un punto de vista feminista, entendemos que esa categorización ontológica de carácter esencialista, o bien sanciona el sistema de género-sexo jerarquizado en torno a la hegemonía masculina que algunas preferimos llamar patriarcado, o bien, si invierten las cargas valorativas potenciando la autoconciencia de «lo femenino» como lo estimable o incluso lo subversivo, se enreda en dificultades de las que en otras ocasiones hemos hablado y en las que no nos vamos a centrar aquí.

Ahora bien, ello no significa que, frente a la realista de los universales –es decir, a la que, con diversas variantes, postula una esencia o admite una ontologización del significado de los términos genéricos–, la nominalista moderada lo tenga fácil. Pues le corresponde, desde su propio planteamiento, *dar cuenta de en qué consiste ese correlato extralingüístico de los términos genéricos*, dado que, como hemos dicho, no admite que sea una esencia ni tampoco que se reduzca a un mero nombre. Habremos de referirnos, pues, no ya a «lo masculino» que sugiere de suyo algo así como una esencia simétrica, sino al patriarcado y en términos que no tengan implicaciones ontológicas mayores, si es que hemos de ser coherentes con nuestros presupuestos.

Partiremos, pues, de que el patriarcado, aunque como forma de dominación tiene efectos sistemáticos, no constituye una unidad ontológica. Desde este punto de vista, podríamos asumir la definición de Heidi Hartmann del patriarcado «como un conjunto de relaciones sociales entre los hombres que tienen una base material y que, si bien son jerárquicas, establecen o crean una interdependencia y solidaridad entre los hombres que les permite dominar a las mujeres»². Se trata, pues, de un conjunto de «pactos», y así, la noción de patriarcado podría resolverse en la de conjunto de pactos patriarcales. Habrá que aclarar entonces en qué consisten estos pactos, en la línea de las sugerencias apuntadas en el trabajo de H. Hartmann a que hemos hecho referencia. Nuestra autora remite, en mi opinión de forma muy pertinente –ya que difícilmente la cuestión se hace inteligible sin esas claves– a la implantación del «salario familiar» –norma de las familias estables de la clase obrera a finales del siglo XIX y principios del XX–, a un «pacto patriarcal interclasista». En el caso del «salario familiar» su significado se concreta en el hecho de que en lugar de luchar por la igualdad de salarios para hombres y mujeres, el trabajador pedía el «salario familiar», puesto que deseaba retener los servicios de su esposa en el hogar. De no haber existido el patriarcado la clase obrera unificada podría haberse enfrentado al capitalismo, pero las relaciones sociales patriarcales dividieron a la clase obrera, permitiendo que una parte (los hombres) fuera comprada a expensas de la otra (las mujeres). Tanto la jerarquía como la solidaridad entre los hombres fueron fundamentales en este proceso. El «salario familiar» puede así ser interpretado como una solución al conflicto en torno a la fuerza de trabajo femenina que se produjo entre los intereses patriarcales y los capitalistas de aquella época. Dicho de otro modo, los varones siguen «resolviendo» sus conflictos (de clase en este caso) tomando a las mujeres como *objeto transaccional*, de manera tal que los de la clase dominante (capitalistas y padres) hacen padres a los varones de la clase dominada (no obviamente en sentido biológico, sino en el político de *pater familiae*). El patriarcado es así un sistema de implantación de espacios cada vez más amplios de iguales en cuanto cabezas de familia, es decir, en cuanto controlan en su conjunto a las mujeres, a la vez que de desiguales jerarquizados en tanto que para ejercer tal control dependen los unos de los otros. Cuando el poder se instaure como poder de reconocimiento, a la vez que el reconocimiento se instituye como poder, se vuelve poder de reconocer a los reconocedores. La historiadora Viana Müller, según Hartmann, ha puesto de manifiesto de qué modo cuando se institucionalizó por primera vez el patriarcado en las sociedades estatales, los nuevos dirigentes hicieron literalmente a los hombres cabezas de familia (imponiendo el control sobre mujeres e hijos) a cambio de que éstos cedieran algunos de sus recursos tribales a los nuevos dirigentes. Los Padres se hacen Padres unos a otros.

2 H. Hartmann: «Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo», en *Zona Abierta*, 24 (1980), pp.94-95.

El planteamiento de Hartmann es hasta tal punto sugerente y cargado de *virtualidades* explicativas que he tratado por mi cuenta de explorar alguna de ellas, intentando ahondar en las características de estos peculiares «pactos». Pues no se trata de una visión maquiavélica y *conspiratoria* de la sociedad patriarcal: parecería sugerirse que existirían algo así como unas reuniones de estado mayor de los varones, los cuales estimarían los avances del enemigo y programarían medidas de contención, disuasión o recuperación del terreno. No es que haya que descartar el que se produzca algún momento conspiratorio en que algunos varones expliciten de forma consciente lo que están o no dispuestos a ceder como grupo; pero, evidentemente los fenómenos socialmente estructurales no son intencionales, y el tratar de dar elementos de explicación estructural hace descartar de entrada toda hipótesis conspiratoria.

Los pactos patriarcales, aunque Hartmann no lo tematice en su trabajo, tienen un tipo de entidad *gelatinosa* o, como lo diría J.P.Sartre, metaestable. Por ello algunas de las ideas que Sartre desarrolla en su «teoría de los conjuntos prácticos» (subtítulo de su obra *Crítica de la Razón Dialéctica*) me han resultado útiles en mi tentativa de reconstruir algún nivel o aspecto de la textura de estos pactos.

Las claves de inteligibilidad de la dialéctica hegeliana del Amo y el Esclavo, dice Sartre en *C.R.D.*, no se encuentran, como lo plantea Hegel, sólo en la relación entre estos dos personajes –figuras de su *Fenomenología del Espíritu*, sino, también y fundamentalmente, en la dinámica de las relaciones *de los amos entre sí*– así como en la de los esclavos. «En realidad, la pluralidad de los amos así como el carácter serial de toda sociedad hacen que el Amo en tanto que tal, aún si se mantienen los términos del idealismo, encuentre otra verdad en el conjunto de su clase. Los esclavos son la verdad de los amos pero también los amos son la verdad de los amos y estas dos verdades se oponen como ambas categorías de individuos»³. Un sistema de dominación se constituye, al menos en uno de sus aspectos fundamentales –el otro, correlativo, sería el de la hetero-designación del conjunto de los dominados o dominadas⁴– por medio de mecanismos de *autodesignación* para marcar la pertenencia al conjunto de los dominadores. Como el patriarcado en tanto que sistema de dominación masculina se solapa y entrevera con muchas otras formas de dominación socialmente relevantes –básicamente, la de clases–, la autodesignación que aquí entra en juego se refiere a la pertenencia *práctica* al conjunto de los varones. Subrayamos el carácter práctico de esta pertenencia, pues el conjunto de los varones como género-sexo no está nunca constituido, sino que *se constituye* mediante un sistema de prácticas, siendo la de autodesignación la que desempeña a su vez el papel de *articularlas*. Nos apropiamos aquí de la expresión –que Luce Irigaray acuñó

3 J.P. Sartre: *Critique de la Raison Dialectique*. Paris, Gallimard, 1985, ed. de Arlette Elkaim-Sartre, p.269, nota a pie de página.

4 A. Valcárcel :«Las figuras de la heteronomía: del vosotras al yo», en «Hombres y mujeres en la formación del pensamiento occidental», vol. I, ed. de la Universidad Autónoma de Madrid, 1989.

en relación con otros problemas diferentes— «obligada participación en los atributos del tipo»⁵ para referirnos a la tensión participativa de los varones en el paradigma patriarcal de la virilidad, que se produce como tal tensión justamente porque *el varón paradigmático no existe* en ninguna parte, sino que es creado en y por el juego de esta misma tensión. Dicho de otro modo: en contra de lo que sugeriría una concepción platonizante, según la cual existiría la virilidad por antonomasia, *la virilidad arquetípica* —el «arquetipo viril», diría A. Moreno⁶, que vendría a situarse en el centro hegemónico tanto del poder como del imaginario social y correspondería a algunos varones, así como a algunas mujeres por homologación—, sostenemos que la virilidad no existe sino en tanto que *idea-fantasma regulador* del comportamiento de los varones, en la medida en que crea vínculos entre ellos el recurrente y sistemático desplazamiento del ideal de la virilidad a «otro punto» y a «otra parte» del conjunto de los varones así constituido. Dicho de otro modo: la autopercepción por parte de los varones de su virilidad no se produce nunca *in recto* —¡Qué macho soy, soy un hombre!— sino que, contra lo que podría parecer, se agota en la *tensión referencial* hacia los otros varones —«soy un hombre porque soy uno de ellos»—. Así, ser varón no es un «cogito» ni una apercepción, sino una creencia-exigencia. Una tensión que se produce en recurrencia *giratoria* virtualmente hasta el infinito, (pues los demás varones creen, a su vez, que lo son en la medida en que creen ser como cada «varón alter» —el que tomemos en cada caso como punto de referencia—). El conjunto así constituido y *en este nivel de tensión sintética* es lo que Sartre llamaría «el grupo serializado», es decir, un colectivo donde las relaciones entre sus miembros son de exterocondicionamiento, de remisión recurrente y giratoria del uno al otro de manera tal que el conjunto como efecto no puede ser sino seudosintético; dicho de otro modo, produce la virilidad como imagen alterada y alienada de cada cual en y a través de todos los otros. En la serie, la soledad de cada cual secunda a otras soledades justamente por estar uno solo y para no estarlo, con el resultado de reforzar así su propia soledad y la de todos. Como en el cuento de Andersen *El traje del Emperador*, la virilidad es un atuendo que resulta, como precipitado simbólico, de que *nadie se atreve* a decir que el rey está desnudo simplemente porque no está seguro de que su vecino le vaya a seguir, y ello le ocurre precisamente, en tanto que al vecino le ocurre lo mismo, de manera que, cuanto más desnudo está el rey, tanto más densa es la capa de ropajes y aderezos simbólicos en que se ve envuelto por este constructo práctico social *alterado en serie*. En realidad, los varones son varones porque se lo creen, sin que ninguno *sepa* en realidad en qué consiste esa virilidad salvo en *la exigencia* misma de todos ellos de valorarla, de sentirse obligados a valorarla —como un aspecto más de la participación en los atributos del tipo a que nos hemos referi-

5 Luce Irigaray: *Speculum*. Trad. castellana de Baralides Alberdi. Madrid, Saltés, 1978, p. 371 y ss.

6 A. Moreno: *El arquetipo viril, protagonista de la historia*. Barcelona, La Sal, 1986.

do-, del mismo modo que «*nobleza obliga*», a lo que obliga, ante todo, es a valorar la nobleza. Pero ¿porqué habría que *valorar* la virilidad? ¿Porqué se valora?. Porque implica, si no poder, al menos *poder poder*: estar, en principio, del lado de los que pueden: el poder es percibido y nos lo han hecho percibir como patrimonio del genérico masculino.

Ahora bien, ¿tiene este poder alguna legitimación? Su legitimación pre-illustrada, por decirlo *grosso modo*, se ha basado en la religión, en la tradición, en la costumbre: el conjunto de las mujeres –que no era tal conjunto en un sentido simétrico al de los varones en la medida en que no se producía en y a través de *actualizaciones prácticas*, salvo raras y puntuales excepciones– no lo ponía en cuestión, en el contexto de una sociedad estratificada y corporativa donde en buena medida se adoptaba una actitud acrítica ante otros poderes. Cuando las bases de los poderes constituidos son *irracionalizadas* desde la nueva plataforma argumentativa que se articula de acuerdo con la razón ilustrada, las mujeres constituidas como *grupo emergente* accediendo –concretamente en Francia, al hilo de los acontecimientos revolucionarios– a un cierto protagonismo político *interpelarán*, utilizando estos mismos argumentos, a un tercer estado «patriarcal» *avant la lettre* –de «aristocracia masculina», dirán–, frente al cual y dentro del cual se sentirán, a su vez, «tercer estado»⁷. La «aristocracia masculina» interpelada no dudará en emplear *la violencia represiva* para restituir un «orden natural» que ya de por sí es violencia constituyente: re-ubicar a las mujeres en su espacio, re-codificar este nuevo espacio al que se las constreñirá por la fuerza empleando *medidas ejemplarizantes* que irán desde la condena a la guillotina para Olympe de Gouges a los cierres de los clubs de mujeres, después de haberlas despachado por las bravas de los ejércitos calificándolas de «plaga». Ciertamente, en la Revolución francesa hubo violencia para todos y resulta difícil aislar lo que podríamos llamar el «*diferencial patriarcal*» de violencia contra las mujeres. Nos interesa ahora solamente señalar que, cuando el poder patriarcal percibe que se problematizan las bases de su legitimación –y para ello basta que las actividades de las mujeres amenacen con tener alguna traducción en el ámbito de lo importante– responde *cibernéticamente qua tale*, sin demasiada sensibilidad para el hecho de que se queda ideológicamente desarmado. En eso no es demasiado original en relación con otros poderes: no obstante, su cinismo todavía es capaz de sorprender a quienes tienen bastante agotada la capacidad de sorpresa. En suma, el poder patriarcal mantiene doble coartada: se hace acatar «por huevos» –con perdón– cuando pretende exhibir los galones y en base a los galones cuando en última instancia no puede hacer ostentación más que... del eufemismo por antonomasia.

7 *Feminismo ilustrado y Revolución francesa*. Antología de textos. Edición castellana de Alicia Puleo. De próxima aparición en editorial Anthropos, Barcelona.

PACTOS SERIALIZADOS Y TOPOS DE LA MISOGINIA.

Hemos podido ver, en un primer nivel, el colectivo de los varones en tanto que conjunto práctico serializado. Este nivel tiene como correlato de su tensión seudosintética –correlato que es a la vez condición de posibilidad de esa tensión– un *topos*, un lugar común de referencia como *ubi* desde el cual cobra su sentido la práctica de autodesignación. En el caso del genérico de los varones como colectivo se trata de un lugar común de desmarque, de un ámbito que se recorta como tal en el mismo proceso práctico por el que los varones –en serie, como hemos visto– se identifican como varones. Sin embargo, al hablar de *topos* como lugar común no querríamos dar a entender que se trata de algo así como el ámbito en el que se inscribe una práctica concertada, sino precisamente, como hemos dicho, del correlato simbólico de unas prácticas serializadas. Cada varón estructura de ese modo su pertenencia al conjunto de los varones y realiza –es decir, da entidad práctica– su virilidad mediante operaciones práctico-simbólicas con un doble referente: por una parte, la tensión referencial en que se mueve la «obligada participación en los atributos del tipo», como hemos tenido ocasión de ver; por otra, esta tensión se constituye a su vez en el desmarque con respecto a algo en tanto que, como lo diría Sartre, es el desmarque del otro y de todos los demás, y esa misma recurrencia en serie es lo que configura el *topos* como lugar de todos, como ámbito transaccional, en tanto que es tierra de nadie –luego un espacio simbólico de indiscernibilidad⁸ y de cualquiera. El *topos* así constituido, y que produce, en virtud de su constitución misma, un efecto seudosintético en el conjunto serializado de los varones es «la mujer». Pues bien: ese *topos* constituido como lugar práctico-simbólico resulta ser objeto de violencia, en este nivel del análisis, como *efecto del modo mismo de su constitución*, en tanto que reverso del sistema de autodesignaciones de los varones como tales. «Yo no soy X en tanto que tengo-que-no serlo para *ser como Y*, quien, a su vez, para ser como yo, tiene compulsiente que hacerse no-ser X...» X es, pues, aquello que todos, para ser como los demás, tienen-que-no-ser en sentido activo, y aquello que se-tiene-que-no ser pasa al registro del tener: «la mujer» como *topos* es así un lugar común –serial o alterado en serie– de los varones. Y si éstos *qua* patriarcado –pues el patriarcado no es sino el constructo metaestable resultante de estos pactos– le asignan siempre un *topos* es *en tanto que* previamente –en sentido lógico simbólico– la han constituido como tal.

8 Sobre la indiscernibilidad de este espacio en tanto que a «la mujer» como genérico, como colectivo se le niega el principio de individuación, puede verse mi trabajo: «Espacio de los iguales, espacio de las idénticas», en *Arbor*, nov.-diciembre de 1987. El «espacio de las idénticas» corresponde al modo de designación serial por parte de los varones que aquí tratamos de analizar: no es de extrañar que el correlato de una práctica de designación así producida –por seudosíntesis– revista la forma de una unidad ontológica. Lo femenino se constituye en *unum* por excelencia como lugar de registro e inscripción de las prácticas y los discursos patriarcales: viene a ser así, una «síntesis pasiva» soportada por el colectivo de sexo femenino transformado de este modo en «la mujer».

Este esquema de la ideología patriarcal se pudo ejemplificar en la actitud de un juez, muy comentada hace aproximadamente un año, ante una violación: estimó que la mujer, al colocarse en un automóvil entre dos varones, «se puso en disposición de ser usada sexualmente»... Cualquier varón *qua tale* tiene en principio títulos como *usuario*-convalidados por el Sr. juez que se autoinstituye así en legitimador del derecho de uso del genérico masculino sobre toda mujer no apartada, no, «recogida», con lo que parece constituirse *eo ipso* en patrimonio público –de una mujer que no aparece ni se comporta como teniendo propietario. Dicho de otro modo, cualquier varón tiene un derecho de usufructo –en cuanto perteneciente al pacto implícito serial de auto y hetero-designaciones que constituye el genérico masculino– sobre cualquier mujer non sancta, entendiendo aquí «santa» en el sentido –tan esclarecedor, por lo demás– en que define la palabra Hobbes en su *Leviatán*: «allí donde la palabra santa se emplee adecuadamente hay siempre alguna referencia a propiedad obtenida por consentimiento» (*Leviatán*, cap. XXXV). Ergo, a *sensu contrario* de la definición llevada a cabo por uno de los teóricos más lúcidos de los pactos patriarcales, dondequiera que no se marquen los signos de referencia a «propiedad obtenida por consentimiento» está, no ya lo meramente profano, sino aquello que, definido negativamente como no santo, tiene todos los boletos para ser profanado.

Ella es, pues, ante todo, topo-lógico-simbólicamente, un lugar de uso sexual de «cualquier X tal que pertenezca al conjunto de los varones». Con su comportamiento no ha hecho sino actualizar y cumplimentar ese *topos*: está prefigurado el lugar-dispositivo de uso, y el que a «la mujer» le ocurriera lo que le ocurrió no era sino la consecuencia lógico-patriarcal, cual si de una derivación analítica se tratara, de haberse ubicado en él. Los espacios, pues, cuando de la mujer se trata, no son lugares que toman su significación de sus proyectos como persona –tomar unas copas, charlar y bailar un rato–, sino que vienen pre-significados en base a su codificación por quienes los han diseñado en los pactos mismos que cobran trama en el mecanismo serial de sus autodesignaciones, autodesignaciones por las cuales se instituyen, ante todo, como codificadores y adjudicadores de espacios. Como lo ha puesto de manifiesto en su tesis de doctorado Cristina Molina Petit⁹, el patriarcado puede ser considerado como un sistema de adjudicación de espacios. En el caso al que nos hemos referido, el Sr. Juez, como instancia institucional, no hizo sino sancionar y volver explícito el pacto entre los varones tal como en la propia ideología patriarcal se interpreta: la mujer ubicada en ciertas coordenadas espacio-temporales (entre varones –en auto– a hora avanzada; las mujeres, al parecer, tenemos toque de queda: también hay un tiempo de «ser usada» sexualmente) es tierra de nadie –pues se ha desterritorializado respecto al ámbito privado acotado por un varón– y, por

9 Cristina Molina: «Feminismo e Ilustración: lo privado y lo público en el pensamiento liberal», Universidad Complutense, 1987. De próxima aparición en editorial Antrophos bajo el título de *Dialéctica feminista de la Ilustración*.

tanto, es ámbito de disponibilidad sexual virtualmente para todos. ¿Para qué iría a ceñirse un juez a una interpretación de leyes en situaciones concretas cuando existen estas *proto-leyes* constituyentes ancestrales? Con respecto a «la» mujer, ni siquiera hay que plantearse el interpretar su comportamiento como algo dotado de un sentido dentro de una lógica situacional: está siempre pre-interpretada. Decimos significativamente que se le hace violencia al sentido de un texto cuando se lo entiende de forma literal e inmediata sin tomarse la molestia de proceder a su interpretación; cuando nos violentamos, «nos cerramos en banda», como se dice, nos negamos a interpretar al otro, y, en cuanto a nosotras mismas concierne, nada nos produce tanta sensación de violencia y de impotencia –van unidas– como el sentirnos malinterpretadas, o mejor, pre-interpretadas: una interpretación errónea es, al fin y al cabo, una interpretación.

Hay, así, una íntima relación entre violencia e interpretación. Porque sólo se re-conocen –es decir, *se conocen a título de tales*, o, dicho de otro modo, median su conocimiento por un paradigma de con-validación: puedes *ser y poder* conmigo porque eres como yo, *ergo* te homologo– los intérpretes. La mujer, desde luego, no es intérprete: nada ha costado –ni sigue costando– tanto (quizás la participación en la guerra, pero ése es otro cantar) como su promoción a profesiones y puestos que tienen que ver con la interpretación en la medida en que es poder socio-cultural constituyente (el sacerdocio, la judicatura y las magistraturas, las cátedras, el alto periodismo, la representación parlamentaria, entre otras.). Pero, para más INRI, tampoco es interpretada, y las razones por las que no es ni sujeto ni objeto de interpretación son en el fondo las mismas: ha sido –ya– constituida como topos o lugar común; las mismas, pues, que la constituyen, a su vez, en objeto de violencia. En este sentido, la ideología patriarcal es precisamente el no-pensamiento acerca de la mujer. No se trata de que sea un pensamiento falso, sino de un no-pensamiento, como lo es el racismo en el análisis de J. P. Sartre. Axiomas racistas tales como «el indígena es perezoso» –y que en un contexto de explotación colonial serían enunciados analíticos, en el sentido de que el niño, cuando los aprende, aprende su significado al mismo tiempo que «su valor de verdad»– no puede decirse que sean ni hayan sido jamás un pensamiento: el pensamiento, íntimamente unido al proyecto práctico de la libertad, es, en la acción, clave de desciframiento, problemática y siempre discutible, de la acción misma. Por el contrario, los axiomas racistas, así como los axiomas misóginos –que pueden ser perfectamente contradictorios entre sí sin inquietar lo más mínimo a sus «pensadores»: vgr, «con las mujeres ya se sabe», «con mujeres nunca se sabe», pues, como decía Alicia Miyares, «somos lo misterioso y sin embargo tan bien conocido»¹⁰, sólo son pensamientos si pudieran llamarse así las decisiones prácticas de oprimir al otro promocionadas

10 Alicia Miyares: «Los hijos falsos del lenguaje: la mujer como genérico». Ponencia presentada en el ciclo «Movimientos sociales alternativos», Universidad de Salamanca, Agosto 1988.

para siempre a definición. Si los axiomas racistas nacieron con el sistema colonial mismo –no se constituyó éste a consecuencia de que se hicieran experimentos previos acerca de lo perezosos o lo diligentes que eran los indígenas–, los misóginos son tan viejos como el patriarcado y se han transformado incluso mucho menos que las diversas modalidades que históricamente éste ha revestido y reviste. Son, más que enunciados en los que se afirmaría algo acerca de algo, de alguien o «alguienes», guiños autodesignadores que vendrían a decir: «tú eres de los nuestros y estás en nuestro pacto ¿verdad que nos entendemos?, ¿que sabemos, *a priori*, de qué hablamos?» Lo de menos es decir algo sobre los colonizados o sobre las mujeres (ni siquiera *se* los problematiza como objetos de un discurso en el que habría algo que discutir). Lo que importa es expresar, en la complicidad especular con el que está de mi lado, algo así como: «yo soy un colono», «yo soy un hombre», nos reafirmamos pragmáticamente en nuestras autodesignaciones remitiéndonos a la confirmación por el otro y del otro por todos los otros y por mí, pues yo me confirmo a mí mismo en el otro en la recurrencia de la serie. Todas la creencias –y la virilidad es, como vimos, una creencia-exigencia– necesitan rituales confirmatorios. Precisamente por ello, estas frases, tópicos o lugares comunes, se repiten hasta el infinito: forman parte de las reglas prácticas de constitución de los pactos seriales así como de la configuración del *topos* de referencia que les es correlativa.

«Con las mujeres ya se sabe». «Se»: es decir, ese saber es patrimonio genérico de los varones y se pretende producto de su experiencia práctica; se autocalifican, así, recíprocamente, de expertos. Se sabe *ya*, es decir, no hay nada de qué informarse, nada que aprender ni nada que comunicarse. (Precisamente, una de las características de la violencia es constituirse en aparato para parar el tiempo, negar el cambio y la evolución de las cosas: la intervención violenta, la constricción por decreto, sin consenso, se justifica si ello es así; la violencia necesita por eso enfatizar la inercia de las cosas, afirmar unilateralmente el ser en sus aspectos más monolíticos y resistentes a toda transformación. Para ETA militar, *nada* ha cambiado en el Estado español desde el franquismo; para los militares argentinos, la oposición ha sido, es y será la «plaga amenazante». Para mantener la hegemonía masculina hay que mantener «el eterno femenino»). Pero sobre todo, si *se sabe ya*, quitarles la palabra a las mujeres está justificando de antemano: ¿qué tendrían ellas que decir?¹¹ y si dicen algo, digan lo que digan lo reduciremos a «lo que ya se sabe»: están resentidas por no ser hombres, tienen «envidia del pene», «quieren dar la vuelta a la tortilla», «el feminismo es el machismo pero al revés»..., etc. Cualquier aspecto del mensaje se hará

11 Don Julián Marías, por ejemplo, escribe sin empacho: «El hombre suele preguntarse –con perplejidad, a veces con irritación– «pero ¿qué quiere esta mujer?»; debería preguntarse antes ¿qué desea?. Pero no preguntárselo a ella, porque probablemente no lo «sabe», por lo menos no como un saber que pueda expresarse. Hay que adivinarlo». Cfr. *La mujer y su sombra*, Madrid, Alianza Ed., 1987, p.214. Los subrayados son de Marías.

que venga predeterminado por la estructura del código y resulta, por tanto, mera redundancia o vertido en términos que impliquen en sí mismos la sanción descalificadora, o sea, que deben quedar fuera de los pactos...justamente, se hacen sobre la base de que «ya se sabe que ellas»... no son como... «Con las mujeres nunca se sabe». Todo está ya sabido, pero resultan siempre sorprendentes. («La que no es mala lo parece algunas veces y la que es mala no lo parece», rezaba un cha-cha-chá de hace unos años). Desde este punto de vista no procede tanto la violencia sancionadora como la preventiva: es el «por si acaso». Resulta que lo sabemos todo pero al mismo tiempo jugamos a la ficción de ingenuidad. Fijamos las reglas del juego y por si acaso, pese a ello, no ganamos, jugamos en dos tableros. A la mujer se la agota como objeto de saber porque es tan poca cosa que no hay nada que saber (Don Julián Marías se permite en 1987, por ejemplo, despachar este problema «de primera magnitud» en un ensayo no precisamente –por suerte– voluminoso y sin elenco bibliográfico¹²... que sería superfluo, por lo demás, a los efectos de reconstruir la invariante estructural que nos adjudica: el ámbito de la intra-historia). O resulta que «no sabemos nada» pero es porque entitativamente ella es tan rarita que pertenece a lo inefable, más allá de las categorías y las determinaciones... Es «lo indefinido», como quiere García Calvo... «Es la demasía»¹³. Y a «la demasía» se la venera pero... se la tiene que controlar. A los pactos seriales entre varones corresponde, pues, el «pensamiento» serial sobre la mujer como no-pensamiento, es decir, como violencia. Pues la violencia es anti-hermenéutica. La interpretación paraliza la violencia, así como la violencia paraliza la interpretación. Y el pensamiento es, siempre, tregua hermenéutica. La violencia es cerril y obstinada, es el anti-pensamiento. Por la misma razón, la misoginia es cerrilismo.

Las mujeres tenemos todavía mucho que pensar y dar que pensar para salir del lugar de lo no-pensado. Del lugar del no-reconocimiento, de la no-reciprocidad, por tanto, de la violencia. El feminismo, como todo el proceso emancipador, es fuente de pensamiento interpretativo, suministra nuevas claves de desciframiento de lo real en tanto que es un proyecto de reconstrucción de la realidad social sobre la base de nuevos e insólitos pactos... Pactos donde lo pactado –y, por ende, lo excluido como sujeto activo del pacto– no fueran las propias mujeres como genérico. Una sociedad, en suma, no constituida por pactos patriarcales...

PACTOS JURAMENTADOS Y FIGURAS DE LO FEMENINO.

Pero no nos recreemos en la contemplación de nuestro horizonte utópico y volvamos a nuestras aproximaciones analíticas a los pactos patriarcales. En lo

12 J. Marías, *op.cit.*

13 Cfr, Agustín García Calvo, *El País*. Opinión, 6 de Mayo 1988.

que hemos llamado pactos seriales entre varones, la palabra «pacto» era utilizada de forma *sui generis* y, si se quiere, estipulativamente, en tanto que no retenía las connotaciones de contractualismo consciente que se le suelen asociar en muchos usos del lenguaje ordinario. Sin embargo, también es cierto que utilizamos el término a veces para referirnos a ciertas actitudes prácticas de complicidad entre diversos individuos o grupos que no tienen porqué ser conscientes en el sentido de explícitamente tematizadas, a no ser que intervengan determinados factores. Nuestra vida social está en buena medida tramada en base a los gestos, guiños y otros indicadores que *son* –no que la manifiesten, como la apariencia manifestaría una esencia subyacente– la sustancia misma de nuestros pactos. Pero tampoco se trata de hacer uso de la palabra «pacto» de un modo tan amplio que resulte impreciso o poco operativo: en último término, si todo es pacto viene a ser como si nada lo fuera. Por ello, adjetivaremos en este contexto el término «pacto», como lo hemos hecho al referirnos a «los pactos patriarcales» (a diferencia por ejemplo, de los pactos de clase) siguiendo a Heidi Hartmann, adjetivación que responde al *contenido y carácter* de lo pactado. Pero, a su vez, añadiremos otra adjetivación distintiva –tomada esta última, como ya lo indicamos, de J.P. Sartre– que incide sobre las *modalidades formales* que los pactos pueden revestir de acuerdo con el *grado de su tensión sintética*. El patriarcado, como ya vimos, lejos de tener una unidad ontológica estable, es un conjunto práctico –es decir, que se constituye en y mediante un sistema de prácticas reales y simbólicas y toma su consistencia de estas prácticas–. Un conjunto práctico tal no puede ser sino metaestable por lo que podríamos decir que el patriarcado es el conjunto metaestable de pactos –asimismo metaestables– entre los varones por el cual se constituye el colectivo de éstos como género-sexo y, correlativamente, el de las mujeres. (Por esta razón, estimamos que no tiene mucho sentido establecer una tipología abstracta de sistemas género-sexo distinguiendo analíticamente la construcción cultural diferencial de los géneros del hecho de que la hegemonía pueda tenerla en principio cualquiera de ambos, resultando así sistemas de género sexo «con dominante masculina o con dominante femenina» o bien igualitarios¹⁴. La construcción socio-cultural de los géneros tal como nos es conocida no es sino la construcción misma de la jerarquización patriarcal; aunque se afirme que es pensable «en teoría» la existencia de otras posibilidades, resulta difícil encontrar una razón suficiente por la que un sistema igualitario trataría especialmente de producir culturalmente las marcas del sexo-género, y no digamos representarnos lo que podría ser un sistema de dominación femenina en que las mujeres fuéramos autodesignantes, más allá de la vaguedad de los mitos del matriarcado o del «mundo al revés». Preferimos, por ello, hablar del «patriarcado» aunque ello implique tener que hacer una serie de precisiones).

14 Cfr. Chantal Mouffe: «La teoría de la necesidad de la opresión de las mujeres para el capitalismo», en *Jornadas de Feminismo Socialista*, Madrid, Mariarsa, 1984. Mouffe asume la teorización del sistema de género-sexo de Gayle Rubin y prefiere no utilizar el término «patriarcado».

Los pactos patriarcales pueden tener, pues, como decíamos, diferentes grados de tensión sintética. Desde este punto de vista, lo que hemos llamado «pactos seriales» correspondería al grado de tensión sintética menor; son los más laxos, y la misoginia que les es correlativa se expresa como violencia en forma de exclusión de las mujeres no especialmente represiva: es más bien, como tuvimos ocasión de ver, un «no tener en cuenta» constituyendo el *topos* de «lo no pensado». Pero, en determinadas circunstancias relacionadas, sobre todo, con relevos históricos del poder patriarcal: conflictos generacionales fuertes, situaciones revolucionarias –estos pactos pueden perder fluidez y estrechar sus mallas: nos encontramos, entonces, ante lo que Sartre ha llamado «el grupo juramentado». Este tipo de grupo es un constructo práctico que responde a una situación reflexiva del grupo en relación con su propia constitución; la situación reflexiva se produce a su vez bajo la presión de una amenaza exterior de que el grupo se disuelva o se diluya como tal, de manera que el propio grupo es percibido como condición *sine qua non* del mantenimiento de la identidad, los intereses y los objetivos de todos sus miembros. Algunas veces en la historia los grupos juramentados se han constituido explícitamente como patriarcales –es decir, pactando temáticamente contra las mujeres–¹⁵; pero, en cualquier caso, su carácter patriarcal entra como un presupuesto constitutivo del «juramento»: se exteriorice éste o no en una ceremonia o ritual, la «hombria» o «la caballerosidad» son un componente esencial que hace de la «palabra dada» un compromiso serio y solemne. Los pactos lo son «entre caballeros» y quien los incumple «no es un hombre». (Significativamente, de una mujer que traiciona se dirán los mil improperios, pero no, precisamente, que «no es una mujer»).

La hipótesis de que aquí partimos es la de que la misoginia patriarcal se exarceba en los grupos juramentados. La mujer, como objeto transaccional de los pactos entre varones, cumple aquí una función especial en los rituales de confraternización de los pares: desde las ceremonias de raptó o de violación en grupo –los ejércitos son grupos juramentados institucionalizados–, hasta «la mascota» de los equipos deportivos –con connotaciones de exaltación sexista

15 Los varones se comportan como grupo juramentado cuando, por ejemplo –como me contaron hace poco–, afirman en una tertulia de caballeros: «no debemos chafarnos la manguera (*sic*) unos a otros». O cuando se van juntos «de putas» para celebrar el final de «la mili» o de un congreso. O bien, cuando adoptan ciertas formas de sanción social, desde la ironía a la agresividad, contra los varones que manifiestan simpatía hacia el feminismo; tematizan asimismo intereses patriarcales al adoptar ante las mujeres actitudes de «no pasarán», como los sacerdotes o los militares, etc. Véase por ejemplo, el excelente trabajo de Oliva Blanco: «Un problema de fronteras: Emilia Pardo Bazán y la cuestión académica», en Revista *Nenas. Publicación galega de mulleras*, 1989. La autora estudia las resistencias de los varones académicos ante la admisión de mujeres especialmente meritorias en la Academia, resistencia numantina en la que el género masculino se mostró como una auténtica cofradía,... El rechazo violento del homosexual –que puede paradójicamente coincidir con grados de homofilia y misoginia como heterofobia bastante notables en las relaciones de los varones entre sí– es característico de ciertas formas de estrechamiento juramentado de los vínculos entre los varones: el nazismo sería un caso paradigmático, pero podemos encontrar también formas duras de represión del homosexual en regímenes comunistas...

positiva en este caso, siempre que «la mascota» se mantenga en su función de «mascota», claro está-, y el «pendón» –no es casual que se le llame así a la mujer que comparten o creen poder compartir varios hombres– hay pasadizos semánticos a través de toda una gama que pone de manifiesto el rol de la mujer como sello de los pactos juramentados patriarcales. La «puesta en común de las mujeres», desde el Platón del Libro V de la *República* a los revolucionarios franceses en proceso constituyente¹⁶ es un expediente característico de quienes se constituyen en cofrades (a menos que pongan en común la ausencia de las mismas, en los celibatos, como ritual catártico que estrecha los vínculos de los semejantes juramentados y legitima adicionalmente su poder con su sacrificio público: monjes, sacerdotes, etc.).

El grupo juramentado, en la medida en que debe su consistencia a la tensión práctica de todos y cada uno de los individuos que lo componen, no puede establecerse sino sobre la base de la relación de «reciprocidad mediada», como lo diría J. P. Sartre, es decir, del libre pacto de fidelidad a la causa común de cada cual con cada cual en el que se ponen por testigos a todos los demás. (Recuérdese que hasta hace relativamente poco la mujer no podía ser testigo, entre otras cosas). Cada uno garantiza a cada uno de los demás ante todos los otros su carácter («carácter es juramento», dice Sartre) de servidor incondicional e insobornable de la causa común, y que el grupo, por lo que a él concierne, quedará inmunizado de toda posible traición en la misma medida en que él así lo exige tanto de los demás como de sí mismo, así como exige a los otros que se lo exijan. (En la fórmula de todo juramento personal o de grupo hay un «Olvídate de mí si te olvidare»). El juramento, pues, tiene una estructura bifronte denominada por Sartre «Fraternidad-Terror», haz y envés del compromiso contraído según se mire desde el punto de vista de la libertad o de la necesidad. La libertad de cada cual en tanto que entregada libremente a todos los otros es la fraternidad; esta misma libertad, en cuanto se ha negado a sí misma, «bajo el control y la coacción de todos los otros, la posibilidad de que el individuo "se vuelva Otro" para el grupo es el Terror». Dicho de otro modo: es la necesidad de ser lo que libremente se ha querido ser bajo la amenaza de ser tratado por los propios hermanos como enemigo¹⁷.

Ahora bien ¿cuál será, desde el punto de vista de la mujer como objeto transaccional, el correlato de los aspectos respectivos de la Fraternidad y del Terror del grupo juramentado? Del lado de la Fraternidad, el pacto de los hermanos se encarna en figuras femeninas que corresponden a la madre simbólica (la madrina de la promoción sería un caso típico). La mujer es respetada y exaltada en

16 Sans craindre d'un importun/ Les discours infames/ Nous mettrons tout en commun/ Jusques à nos femmes/ Si nous agissons ainsi/ C'est pour mieux saisir l'esprit/ D'une ré-ré-ré/ D'une pu-pu-pu-/ D'une re/ D'une pu/ D'une république/ Bien démocratique (De «Le grand project», de M. Marchant. Air: «Quand le Mer Rouge apparut») (1872).

17 J.P. Sartre: *Critique de la Raison Dialectique*, t. I. Paris, Gallimard, 1985, p. 518 y ss.

ese lugar simbólico: se jura por «la madrecita buena» y se la invoca como sello del pacto, como hacen los cofrades con la Virgen. Lugar que ella no es, por supuesto, libre de elegir, y se le perderá todo respeto si se sale fuera de él. En la Revolución francesa, de forma muy significativa, la tendencia jacobina –es decir, la línea radical pequeño-burguesa inspirada en buena medida en Rousseau y que enfatizará la igualdad fraterna entre los varones– hará de la madre una institución, la ubre simbólica depositaria y transmisora de las virtudes cívicas –si bien, y precisamente por ello, se le negará el derecho de ciudadanía: su misión es hacer buenos ciudadanos y velar desde el espacio privado para que se cumplan las condiciones éticas en el ámbito de lo público¹⁸.

Es significativo que, para el Marqués de Sade, quien –en línea de los libertinos– representa la inversión de esta ideología desde sus posiciones de aristocrático anarquizante y la renegación de todo pacto, la figura de la madre sea precisamente el objeto preferido de violencia y escarnio. No nos es posible desarrollar aquí estas indicaciones sumarias, pero nos interesa subrayar que la violencia sadiana no es un fenómeno aislado, sino que debe ser contextualizado como la otra cara de la investidura republicana de la madre cívica.

Por otra parte, aunque tampoco pongamos ahora de manifiesto los supuestos y las implicaciones de esta hipótesis –nos llevaría demasiado lejos–, apuntaremos sin embargo que el referente de la fraternidad juramentada no es la madre natural –la que se ha limitado a dar vida según la carne– sino una figura reinstituída sobre la base de la muerte simbólica de la misma. En efecto: a diferencia del mito freudiano de *Totem y Tabú*, pensamos que el grupo de los hermanos vinculados por juramento no ha matado simbólicamente al padre –los juramentados son huérfanos de padre en tanto que se autolegitiman dándose a sí mismos la ley en la reciprocidad mediada: sólo instituirán un Padre como *primum inter pares* en el momento en que tal reciprocidad, por su tensión misma, sufra en un determinado punto, como lo diría Sartre, un cortocircuito–. La fraternidad juramentada ha muerto a la vida inmediata y natural, que es justamente separación serializante, para renacer autoengendrándose como un nuevo cuerpo, precisamente como cuerpo político en el sentido de cuerpo soberano. En realidad, es el grupo juramentado el Amo hegeliano –como pacto entre amos o cuasi-soberanías–, en cuanto ha procedido al sacrificio de la vida para legitimarla haciéndola renacer en otro espacio socio-cultural. Con razón insistirá Hobbes en el *Leviatán* en la circuncisión y en el bautismo como signos de la institución juramentada del pacto en tanto confiere el acceso a la nueva vida, a la vida según la alianza, y, como es sabido, en el bautismo, la madre es sustituida por la madrina, es decir, por una figura femenina que re-simboliza la nueva vida según el espíritu o la participación en el nuevo cuerpo (político o místico). Los padrinos son una institución propia de todos los rituales iniciáticos, –y no

18 Cfr. C. Molina: *cit.*

olvidemos que, antropológicamente, los rituales iniciáticos lo son de arranque de la madre natural-, y hasta hace poco los estudiantes nombraban una madrina incluso para su Paso del Ecuador. La libertad juramentada –o fraternidad– se representa de este modo como engendrándose a sí misma –en una especie de mito de soberanía en el que el comienzo no coincidiría con los orígenes naturales–, de tal modo que los hermanos no son tales por ser *de facto* hijos de la misma madre, sino que, por su autoinstituirse como fraternía, por su libre auto-reconocimiento como tales, *adoptan* a la misma madre instituyéndola así como la madre emblemática del pacto. La madre del pacto juramentado es así una madre pactada, una suerte de madre convalidada, lugar simbólico resultante de la recuperación legitimadora de los orígenes –*redenda origo*, frente al «*pudenta origo*» nietzscheano–. La «madre cívica» de los revolucionarios jacobinos franceses no es tanto una madre natural venerada por su maternidad *de facto* como una función a la que se adjudicaba una investidura cívica puramente simbólica a cambio de su renuncia a incorporarse como miembro del *corpus* político: será el alma de la república, su ubre y su aliento. Antes, las mujeres no teníamos alma; ahora, resulta que no podemos ser miembros del *corpus* político porque somos su alma: tenemos demasiada. Si se hace, pues, de la mujer misma sujeto del pacto político ¿donde se situará el referente del pacto de la fraternía emergente?

Por otra parte, el grupo juramentado, por una concentración excesiva de la tensión sintética de todo él en cada uno de los agentes prácticos que lo constituyen, encuentra un cierto alivio proyectando su unidad práctica –que no es tal sino como esquema regulador de las prácticas individuales de sus miembros– en una unidad ontológica que no puede lograr aunque sería su *desideratum*. Es importante, pues, que esta unidad ontológica no falle, que aparezca, a la vez, como dotada de la estabilidad que la unidad práctica del grupo no tiene y que sea afín u homologable a la unidad práctica deseada para cumplir satisfactoriamente las funciones de mediación requeridas. Pues bien: es fácil ver que estas funciones, en el contexto de la ideología y las estructuraciones simbólicas patriarcales, la mujer las cumple por antonomasia. Es ella misma una unidad práctica como organismo vivo capaz de acción; por otra parte, en la medida en que esa unidad práctica es trascendente al grupo –no es un miembro del mismo–, a la vez que le concierne en tanto que mantiene con cada uno de los sujetos del pacto relaciones radializadas (*sit venia verbo*), se articula y articula al grupo como su unidad ontológica. Es el lugar de referencia simbólico donde puede fijarse la –de otro modo– paroxística tensión referencial constitutiva del grupo en la relación de «reciprocidad mediada» que, como vimos, le era característica. El mecanismo giratorio y recurrente, que remite de cada cual a cada cual a través de todos, de esta reciprocidad no queda de este modo abandonado a sí mismo, y tiene una orientación convergente. Filósofos como Ortega gustan de decir que el hombre se caracteriza por lo que hace y la mujer por lo que es.

Desde el punto de vista de la conveniencia del grupo de los agentes prácticos juramentados lo mejor es, desde luego, que ella haga y no haga a la vez: así la unidad práctica no problematizará el hieratismo de la necesaria unidad ontológica, a la vez que la unidad ontológica no se desprenderá por exceso de transcendencia de la unidad práctica; ello explicaría que a la instituida mujer-madre se le adjudiquen, precisamente, actuaciones simbólicas: poner las condecoraciones, cortar la cinta en la botadura del nuevo navío de la marina de guerra que va a ser fletado, etc.

Ahora bien: esa misma tensión sintética del grupo juramentado, a la que hemos hecho ya referencia, conlleva que en cada uno de sus miembros –sus soportes en última instancia– se concentre la sospecha de todo el grupo: todos son sospechosos y (*sit venia verbo*) sospechantes a la vez. Cualquiera puede ser un «centro hemorrágico» que ponga en peligro la tensa e inestable consistencia del grupo, cualquiera puede ser traidor. El Terror es, como vimos, la otra cara siniestra de la Fraternidad y, estructuralmente, cabe por tanto esperar que le corresponderá una figura de lo femenino correlativa a la de la madre de la Fratría. Pues bien: del mismo modo que se proyectaba en un lugar simbólico la unidad práctica del grupo en cuanto esquema regulador, tenderá a proyectarse asimismo la precariedad e inconsistencia ontológica de esta misma unidad práctica en algún *ubi* imaginario. Y si en la madre se proyectaba la unidad como sello del pacto –pues se constituía simbólicamente a la vez en imponente del sello y en entidad sellada–, el escurridizo centro hemorrágico –que está en todos y en cada cual a la vez que es inasible– se fijará de forma privilegiada en un punto que pueda ser percibido como la encarnación misma de la Traición: en la Bruja. Si en los grupos juramentados, en virtud de la dinámica infernal del Terror, se desencadena de forma característica la «caza de brujas» en sentido metafórico, lo es precisamente en la medida en que existe la Bruja como analogado supremo planeando constitutivamente sobre el pacto mismo en tanto que amenazado. La Bruja es la traidora por excelencia: tiene pacto con el Diablo. Y se reúne con otras brujas en las asambleas de brujas o aquelarres, tramando diabólicos pactos. Por ello, las reuniones de mujeres solas, en la medida en que pueden llegar a cobrar alguna importancia o alcanzar algún poder son percibidas como aquelarres conspiratorios y, fundamentalmente, como aliadas del enemigo; en el centro hemorrágico por el que el grupo juramentado pierde el control de la situación siempre habrá que «chercher la femme». Es curioso que en muchos casos haya sido ésta precisamente la razón selectiva por la que se nos ha dejado pasar a la historia, desde Malinche, la india aliada de Hernán Cortés, a Charlotte Corday... hasta el caso de la propia Yoyes¹⁹...

Por ser la bruja el envés de la hoja cuyo haz representa la madre, cualquier

19 Me limito aquí a señalar las semejanzas formales en el plano de un análisis que es asimismo, formal, prescindiendo de juicios de valor o del *fundamento in re* que pudiera tener en cada caso la imputación de traición.

mujer que no se limite a asumir convencionalmente su papel de madre correrá el riesgo de ser percibida como bruja. Si no ejerce la mediación que le es asignada, pasa automáticamente a ser la antimediación, la responsable de la disolución del pacto. En la Revolución francesa, como lo ha puesto de manifiesto Paule-Marie Duhet²⁰, las mujeres que ejercieron su protagonismo desbordando los roles convencionales fueron, en clave ilustrada, homologadas a las brujas y tratadas como tales: María Antonieta «servía los funestos propósitos de la casa de Austria», Olympe de Gouges «acabó haciendo suyo el proyecto de aquellos seres pérfidos que pretendían dividir el país»; Mme. Roland era un «monstruo» que servía de plataforma a «escritores mercenarios». *Topos* como lugar de lo no-pensado, madre instituida por consigna heterónoma, bruja, mascota, pendón, violada o prostituta cooperativizada: he aquí el cuadro de nuestras adscripciones típicas a esa gleba cuyo mapa hemos tratado de diseñar. El mapa ideológico de los lugares simbólicos que nos asignan los pactos de la sociedad patriarcal.

20 Paule-Marie Duhet: *Las mujeres y la revolución*. Trad. castellana de J. Liaras y J. Mulls de Liaras. Barcelona, Península, 1974, p. 203 y ss.