

miguel gonzales gallegos

la emancipada

desobediencia





la emancipada desobediencia

fragmentos para una crítica de
la violencia en razón de género

miguel gonzales gallegos

Miguel Gonzales Gallegos

La emancipada desobediencia. Fragmentos para una crítica
de la violencia en razón de género

© 2012 Infante - Promoción Integral de la Mujer y la Infancia

Depósito legal:

2-1-2545-12

Reservados todos los derechos

Fotografía y diseño de portada:

Daniela Mercado Antezana

Impresión:

Live Graphics

Con el apoyo de:

Hivos
people unlimited

*...la reflexión es la apropiación de
nuestro esfuerzo por existir y de
nuestro deseo de ser...*

Paul Ricoeur (2009, 44)

índice

Presentación.....	1
Introducción	11
I. La violencia como herencia social	23
§ 1. Concepto de lucha.....	23
§ 2. Adaptación al medio.....	26
§ 3. Adaptación al medio y su herencia social	29
§ 4. Voluntad de dominio como herencia social	30
II. La violencia de lo económico	37
§ 5. Lo económico como formación del carácter social	37
§ 6. Violencia de los roles asignados por la dinámica del mercado.....	39
§ 7. Hegemonías del saber	44
III. Moral de la sujeción y ética	51
§ 8. Moral de la sujeción	51
§ 9. Conciencia de libertad	56
§ 10. Vulnerabilidad e indefensión	59
IV. El miedo a la agresión.....	61
§ 11. Uso del poder en lo interpersonal	61
§ 12. Miedo a la agresión y su forma expresiva	63

V. El miedo al abandono y la pérdida de referentes.....	67
§ 13. Indefensión desde el nacimiento.....	67
§ 14. Necesidad de referentes interpersonales	69
§ 15. Referentes de sentido	71
§ 16. Temor a la pérdida de referentes de sentido ..	73
§ 17. Miedo al abandono y su forma expresiva.....	76
VI. El miedo a la muerte y la conciencia religiosa.....	79
§ 18. Conciencia de la propia muerte y su vivencia subjetiva	79
§ 19. Vulnerabilidad ante la muerte.....	82
§ 20. Perpetuación del miedo a la muerte.....	83
§ 21. Expulsados del Paraíso.....	85
§ 22. Poder pastoral.....	89
§ 23. Miedo a la muerte y su forma expresiva.....	96
VII. La desobediencia como crítica de la moral de la sujeción	103
§ 24. Miedo como principio rector.....	103
§ 25. Soporte institucional, social y comunitario	107
Bibliografía.....	111

Presentación

Miguel Gonzales Gallegos nos trae con *La emancipada desobediencia* una mirada novedosa, fresca, estimulante, multidisciplinaria y altamente reflexiva sobre algunos cimientos estructurales que permiten sustentar una crítica de raíz, teórica y práctica, al problema de la violencia en razón de género. Habría que agregar, también, que el libro de Gonzales Gallegos ve la luz en un momento muy oportuno, cuando el país está colocando la cuestión de la violencia contra las mujeres en un lugar destacado de su agenda por la equidad de género.

Como el autor señala, esos cimientos -fragmentarios por no exhaustivos - vienen de muy larga data, y constituyen elementos estructurales de carácter objetivo y subjetivo que ofrecen pautas necesarias para adentrarnos en las determinaciones profundas de la violencia y no sólo en sus formas y/o efectos. En breve, son procesos estructurales los que crean las condiciones para alimentar una "moral de la sujeción" que ya en sí misma significa una violencia al implicar relaciones de poder u obediencia de unos/as hacia otros/as, mellando la dignidad de quienes son sujecionados. Si bien, en el rápido recorrido histórico que realiza alrededor de esos procesos, el autor establece las circunstancias que generan las condiciones para el ejercicio de la violencia en general, el esfuerzo se centra en identificar aquellas condiciones que vuelven a las mujeres más vulnerables al riesgo y sufrimiento de la violencia en razón de género. A este nivel, señala el autor, no sería fácil derivar directamente de los

procesos subyacentes a la crítica de la violencia, las respuestas para resolverla. Adicionalmente, agrega, que de esta violencia estructural vinculada a la moral de la sujeción derivan otras violencias que se ejercen específicamente sobre las mujeres y que las vuelven sujetas sujecionadas, las que son referidas a la naturaleza de ciertos procesos y sus cambios en el tiempo.

¿De qué elementos o determinantes nos habla el autor? Entre aquellos de carácter objetivo menciona la lucha de las personas por la adaptación al medio en pos de su subsistencia, lo que supuso una división sexual del trabajo en torno a las actividades productivas y reproductivas según criterios prácticos de inicio que, bajo las formas de organización de la producción social moderna capitalista, se ha ideologizado mediante la separación de los espacios públicos (productivos) y privados (doméstico o familiar). Esta ideologización, originada en la "herencia social" y hechos objetivos de la orga-

nización de las actividades productivas, encargaba a los hombres la provisión-base para la generación de una voluntad de dominio y mando: de una violencia-, y a las mujeres la maternidad y el cuidado-bases para la sujeción.

Estos “encargos” -que sobrevinieron en “herencia biológica”- han sido objeto de definiciones y atribuciones específicas por sexo “perfilando” roles de hombres y mujeres a partir de “saberes y quehaceres” inherentes a la división del trabajo señalada, que rematan en destrezas y conocimientos diferenciados y no compartidos. Si bien éstos se refuerzan mediante diversos mecanismos institucionales, el autor enfatiza en el mecanismo económico del mercado y la publicidad como dispositivos para perpetuar las definiciones y roles (o la moral) sobre los que se basa el ejercicio de la violencia en ambas direcciones: hacia los varones obligados a la provisión; y hacia las mujeres destinadas a la maternidad, el cuidado y las tareas domésticas. Y si bien existe una

historia narrada sobre las postergaciones e inhibiciones a la participación plena de las mujeres en diferentes espacios socio-económicos y políticos, esa historia está aún pendiente en relación a la herencia social del género masculino.

Por otro lado, están los elementos subjetivos. Aunque ya los elementos objetivos configuran la "subjetividad de las personas para su sujeción", el autor señala ciertas metodologías de aprendizaje de ideas particulares o de estimulación de sentimientos, sobre todo el miedo y el temor -como dispositivos que "moralizan para la sujeción". Esto, sumado a las relaciones de poder social, genera condiciones para un "poder subyugante" en las relaciones interpersonales que hace que unas personas se perciban con capacidad de someter a su voluntad a otras, o que otras adopten "determinados hábitos y actitudes de sujeción" a partir de sentimientos de vulnerabilidad, indefensión y/o temor ante la agresión, el abandono o aislamiento y la muerte.

El autor menciona el peso de la conciencia religiosa en relación a los diversos miedos, sobre todo al miedo a la muerte; en tanto las órdenes, mandatos o imperativos también se asocian más con la amenaza a la agresión; y se enfatiza en la falta de aparato instintivo, de referentes interpersonales y de sentido, respecto del miedo al abandono.

Por todo lo anterior, la crítica sobre las causas de la violencia en general y en razón de género en particular, debe dirigirse a este conjunto de elementos generadores de sus condiciones de posibilidad, para no quedarse en una crítica de sus efectos y, menos aún, en la crítica únicamente ideológica.

¿Y cuál sería el/los requisitos para enfren-
tar esta crítica de la moral de la sujeción
como fundamento de la violencia? En
palabras Gonzales Gallegos, la desobe-
diencia como asunto a la vez ideológico
y práctico; o en otras palabras, la desobe-
diencia como ética o crítica radical de

la violencia inherente a los mandatos e imperativos que convierten al miedo en principio organizador de las relaciones interpersonales y sociales. La desobediencia como emancipación de las condiciones objetivas y subjetivas de la violencia, como ejercicio de la conciencia de la libertad que es "condición de posibilidad de la crítica en términos de cambio de los comportamientos".

Para que esta *emancipada desobediencia* no sea sólo un acto de voluntarismo o ideológico sino un modo de vivir, se requiere de soportes institucionales, sociales y comunitarios para trascender lo discursivo y afectar ambos tipos de determinantes: subjetivos y objetivos.

¿Dónde estamos en relación con esta ética?

Podríamos decir que el movimiento feminista es actualmente la más significativa expresión de la emancipada desobediencia que reclama el autor del libro; tiene ya más de un siglo de luchas sociales que se

han gestado y organizado considerando ambas caras estructurales de la “moral de la sujeción” entendida como violencia, y de las formas de violencias derivadas. Las estrategias de esas luchas, se han fincado en las dos caras de la opresión, discriminación y subordinación de género (objetiva y subjetiva); y, además, han logrado establecer las mediaciones necesarias entre los procesos o elementos estructurales y las vías por las cuales ellos se despliegan en la realidad, posibilitando trascender de la crítica teórica e ideológica hacia la práctica política con propuestas y acciones concretas de solución de fondo a esas violencias.

En su lenguaje específico, estas estrategias de lucha se expresan en dos concepciones globales de la injusticia: injusticia social e injusticia de carácter cultural o simbólico. Ambas concepciones se enfrentan y a la vez se imbrican mutuamente y, durante las últimas tres décadas, están dando lugar a dos vertientes de reivindicaciones y batallas por la igualdad: las

reivindicaciones por la redistribución y las reivindicaciones por el reconocimiento de las diferencias. La articulación de ambas concepciones y estrategias no es tarea fácil en las luchas actuales, en el contexto de nuestra época capitalista actual que acentúa los esquemas de interpretación y politización de las identidades intensificando las batallas por el reconocimiento de la identidad en desmedro de la movilización política por la igualdad en las relaciones sociales que exigen cambios estructurales. La dificultad de una articulación armoniosa nos ha colocado ante el dilema de reformar o transformar (N. Fraser), de confundir el reconocimiento con la identidad de un grupo y no reparar en su estatus que supondría la paridad en su participación en la interacción social o en las relaciones sociales más amplias.

Con todo, muchas de estas luchas han logrado plasmarse en resultados importantes tanto en el plano de la reflexión teórica como también en ganancias en la multiplicación de expresiones organizati-

vas y voces definen reivindicaciones específicas de una u otra estrategia, en soportes institucionales que -con altibajos y en esa permanente tensión- impulsan políticas públicas para intentar desandar o subvertir esas bases objetivas y subjetivas de las que nos habla el autor.

El camino de una emancipada desobediencia, pues, está trazado y nos invita a marchar por él desbrozando su senda e invocando la adhesión de los hombres.

Ivonne Farah Henrich
Docente investigadora
CIDES - UMSA

Introducción

Es probable que, luego de concluida la lectura de este libro, tenga la impresión, usted, de que la dimensión fragmentaria de las propuestas expuestas se superpone a sus expectativas de una crítica de la violencia en razón de género. Somos conscientes de ello ya que las propuestas de reflexión no ofrecen soluciones definitivas a la problemática de la violencia de género; sí insinúan por dónde debería buscarse los fundamentos de dicha violencia para que la crítica teórica y práctica se dirija a los cimientos de la violencia y no solamente a sus efectos. Una respues-

ta certera a la problemática de la violencia tenemos la certeza de no poder encontrarla; sin embargo, esto no significa que debamos renunciar de entrada a plantear la cuestión. Por esto mismo, hemos querido subtítular este documento *Fragmentos para una Crítica de la violencia en razón de género*.

No obstante ello, queremos ofrecer determinadas claves de lectura que permitirán comprender con mayor claridad los alcances de este documento.

Digámoslo, de entrada, a modo de hipótesis de trabajo: Determinadas condiciones objetivas de la realidad y ciertas condiciones subjetivas de las personas, en su interacción, han hecho posible la violencia de género; y dichas condiciones, abigarradas en la historia humana, se fueron expandiendo al todo social. En consecuencia, la crítica de la violencia de género debe necesariamente identificar dichas condiciones objetivas y subjetivas a partir de una metodología rigurosa. Si

la crítica no logra este su propósito, su empeño no podrá trascender lo meramente ideológico.

Pues bien, a esta hipótesis de trabajo responde la estructura de *La emancipada desobediencia*: Se divide en siete títulos y veinticinco párrafos, que pueden ser leídos de manera independiente y que, no obstante, se remiten unos a otros. Los títulos principales son:

- I. La violencia como herencia social
- II. La violencia de lo económico
- III. La moral de la sujeción y ética
- IV. El miedo a la agresión
- V. El miedo al abandono y la pérdida de referentes
- VI. El miedo a la muerte y la conciencia religiosa
- VII. La desobediencia como crítica de la moral de la sujeción

En la primera y segunda partes, buscamos identificar las condiciones objetivas

que posibilitaron la violencia de género. Luego de un análisis desde la antropología, concluimos que la violencia se enmarca, en principio, en los límites de la herencia social y, sin embargo, en miles de años de transmisión de este tipo de comportamiento, dicha herencia se ha genitizado en el ser humano como herencia biológica, además. Por otra parte, también realizamos un análisis de las condiciones económicas que mantienen vigente la violencia de género.

El análisis de las condiciones objetivas de la violencia de género que, a su modo determinan la subjetividad, plantea una dificultad en el ámbito teórico: Reducir la compleja realidad humana a la herencia biológica y herencia social de la violencia. ¿Somos tan sólo herederos y herederas de una cultura de la violencia y nos limitamos a reproducirla consciente o inconscientemente? ¿Con esto no justificamos la violencia, la responsabilidad de la persona y de los sistemas agresores y el sometimiento de la persona agredida?

La cuestión no es tan fácil, pues justificada la violencia, la tierra toda puede ser considerada como un verdadero *campo de concentración* donde impera la ley de quien ejerza más violencia.

La superación de esta dificultad viene desde lo práctico, es decir, a partir de la conciencia de sabernos con libertad para elegir una u otra cosa, que desarrollamos en el apartado III.

Por paradoja, esto que nos da la posibilidad de una verdadera emancipación de la violencia y de sus diferentes rostros, a su vez puede clausurar esa alternativa.

La conciencia de libertad que tenemos nos abre la posibilidad de hacernos personas emancipadas ante la violencia y sus condiciones objetivas. Sí. Sin embargo, esta conciencia viene acompañada de otro tipo de certezas que nos mantienen en la vulnerabilidad por el miedo que nos infunden. Nos referimos a las condiciones subjetivas de la violencia de género: Se trata del miedo a la agresión (IV), a la

pérdida o abandono (V) y a la muerte (VI). Y precisamente en las relaciones de poder que se establecen socialmente, quien logra capitalizar el miedo logra capitalizar el poder (personal o institucionalmente); quien logra crear y recrear mayor miedo, mayor poder logra adquirir a nivel personal, social, institucional, etc.

Hemos identificado estos tres tipos de miedos como condiciones subjetivas de la violencia de género que someten a las personas y que logran sujetarlas a la voluntad de quien o quienes detentan el poder en las relaciones interpersonales. El tipo de poder más estructural, desarrollado anteriormente, sobre la base del desarrollo de sistemas económicos, políticos, socioculturales, viene a ser sopesado con este tipo de condiciones subjetivas. En todo caso, estamos plenamente conscientes que tanto más se radicaliza la crítica de la violencia de género cuanto más nos vemos empujados, por así decirlo, a la crítica de la conciencia religiosa.

El Apartado VI viene a confirmar lo señalado.

Sabemos del miedo y éste no nos es ajeno. Pero ¿cómo se manifiesta cotidianamente, en nuestro diario vivir? Pues bien, el miedo encuentra su razón de ser en la amenaza; sin ésta no tendría por qué haber miedo. Pero sigamos insistiendo, ¿y la amenaza cómo se manifiesta cotidianamente, en nuestro diario vivir? En concreto, la amenaza encuentra su articulación expresiva en el lenguaje a partir de mandatos, órdenes o imperativos condicionales: “¡Haz esto!, si no quieres que te pase esto otro”, etc.

Este tipo de amenazas que infunden miedo a la agresión, a la pérdida o abandono o a la muerte puede ser de manera explícita, como lo es ciertamente en casos de violencia psicológica, por ejemplo. Asimismo, la amenaza puede ser internalizada de tal forma que los mandatos, órdenes o imperativos pueden provenir de la misma persona. A este tipo de miedo

infundido a partir de mandatos, órdenes o imperativos, cuyo fundamento se incardina en la violencia, la amenaza y el poder y que mantiene en la vulnerabilidad a las personas, en combinación con las condiciones objetivas de la violencia, denominamos en el documento "moral de la sujeción".

A nivel teórico, la emancipación de la moral de la sujeción deberá venir, en efecto, por el lado de la identificación de los factores que la han hecho posible objetiva y subjetivamente y de sus estrategias de sujeción. Pero, más importante aún es el nivel práctico, a nuestro juicio: La emancipación de la moral de la sujeción debe necesariamente perfilarse en términos de desobediencia a los mandatos condicionales nacidos de dicha moral (VII).

De todas formas, esta desobediencia, que en la mayoría de los casos se trata de un desafío personal en el que la problemática de la violencia se desenmascara en términos interpersonales, implica

necesariamente un soporte institucional, social y comunitario de defensa para que la desobediencia se perfile como emancipación en cuanto tal. De qué serviría la desobediencia si, superando la moral de la sujeción, es decir, aquello que nos limita en la realización de nuestras propias metas en la vida a nivel objetivo y subjetivo, la ética no encuentra el soporte institucional, social y comunitario adecuado que recoja con dignidad las respuestas de la persona emancipada y sancione a las personas y sistemas violentos y/o agresores. Sin dicho soporte el estado de vulnerabilidad se mantiene y los grados de violencia aumentan innegablemente. El remedio puede ser peor que la enfermedad, por decirlo de alguna manera. Por tanto, *la emancipada desobediencia* no constituye sólo un asunto subjetivo y personal según el cual la persona víctima de violencia interpersonal -violencia en razón de género, por ejemplo- decide encarar su situación y, desobedeciendo esos mandatos que la subyugan, busca

poner una solución. Su emancipación implica a diferentes actores y representa un asunto objetivamente social. Repetimos: Sin el desarrollo de capacidades de las instituciones ni el cambio de percepciones sociales en torno a la emancipación, la reacción violenta a ésta puede mantenerse en los límites de la esfera privada sin lograr trascenderla.

De todas formas, el planteamiento y la invitación a desobedecer todo mandato que subyugue la dignidad humana están dados y esto exigirá a nuestras instituciones respuestas certeras e inmediatas a este encargo personal y social de acogimiento y sanción que no representa sino reconocer la misma dignidad del ser humano.

Deseo terminar esta introducción no sin antes expresar un reconocido agradecimiento a *Infante-Promoción Integral de la Mujer y la Infancia* que hizo posible esta publicación con el apoyo de *Hivos* en el marco del proyecto "Prevención y

Erradicación Progresiva de los diferentes rostros de la Violencia a Niñas, Mujeres Adolescentes y Mujeres Adultas en Bolivia”.

I. La violencia como herencia social

§ 1. Concepto de lucha

Para entender a cabalidad el propósito del presente documento, debemos plantear un concepto que, en apariencia, puede parecer algo alejado de su tema central: la crítica de la violencia en razón de género. No obstante, el mismo representa una premisa necesaria para la comprensión del análisis de la problemática. Nos referimos al concepto de lucha.

Usualmente se entiende por lucha la existencia de dos fuerzas que en su interacción producen efectos contrarios o excluyentes. Según la Real Academia de la Lengua Española, "lucha" significa "pelea en que dos personas se abrazan con el intento de derribar una a otra". En cualquier caso, la lucha pone de manifiesto la presencia de dos fuerzas antagónicas.

"Lo que define el concepto de lucha es la presencia de dos fuerzas que tienden a producir efectos contrarios y excluyentes. Los resultados básicos alrededor de los cuales se plantea toda lucha son el **sí** o **no** de algo. Una fuerza tiende a la afirmación de un efecto y la otra a su negación. Tanto la afirmación como la negación en este caso son **objetivas**. Ello implica que no consisten en 'decir' sí o no, sino que la afirmación y negación objetivas son respectivamente la existencia o el ser concreto de algo y su no ser" (Fresina, 1999, 27).

Lo más seguro es que indagando los orígenes del contenido del concepto de lucha nos veamos empujados al análisis de las condiciones anteriores a la existencia de la vida en la Tierra que posibilitaron la formación de las moléculas básicas de la vida y que, en lo posterior, como estructuras moleculares autoorganizadas, lograron generar la capacidad de adaptarse al medio y a sus cambios, intercambiando energía y materia, automanteniéndose, renovándose y reproduciéndose.

Sin pretender realizar ese análisis, lo que sí nos interesa remarcar es que, por ejemplo, la adaptación de los organismos al medio supuso, necesariamente, la existencia de dos fuerzas en su interacción, es decir, al no encontrarse dichos organismos aptos para un determinado medio, éste les exigió adaptarse -hacerse aptos al medio- para poder vivir. Todo lo que no logró adaptarse simplemente pereció. Por lo tanto, es el medio que exige la adaptabilidad de un

organismo no apto y, precisamente, ahí, en esa tensión, se genera lo que llegamos a denominar "lucha". En este sentido, las condiciones para que se dé la lucha vienen a ser consustanciales a la vida misma.

§ 2. Adaptación al medio

El comportamiento humano tampoco escapa a la lucha que supone la adaptación al medio. En este entendido, saltando millones de años ligeramente y sin más, desde la adaptación de los primeros organismos al medio, conviene mencionar el paso de la hominización a la humanización, esto es, el tránsito de los primates (homínidos) a los humanos. "El elemento decisivo que encauzó el proceso de hominización lo representan las modificaciones estructurales hasta alcanzar la posición erecta" (Facchini, 1990, 62. Citado en Pérez Tapias, 1995, 150).

El bipedismo, es decir, la capacidad de movilizarse con las extremidades inferiores, hizo posible las ventajas adaptativas de nuestros antepasados primates: "liberación de las manos, nueva posición y articulación del cráneo y su consecuente cerebralización creciente. Pies, manos y cerebro: ahí radican las claves del proceso que habían de conducir hacia esa especie que camina erguida, que fabrica instrumentos y que gracias a su cerebro sus individuos pueden comunicarse de forma absolutamente única entre sí, y cada uno consigo mismo" (Pérez Tapias, 1995, 150).

"Pero la aptitud para la posición bípeda debió afirmarse por las indudables ventajas que el bipedismo ofrecía en un medio abierto y poco boscoso. El primate que podía enderezarse y desplazarse con las articulaciones posteriores tenía un mejor control del terreno, extendiendo el campo visual. Podía divisar desde lejos eventuales depredadores y buscar refugio a tiempo. Tenía además mayores oportuni-

dades en la recolección de frutos y bayas para comer; en fin, la mano liberada de las funciones de apoyo y sostén, podía usarse para blandir palas o empuñar piedras, para defenderse o cazar.

“Podemos ver otras ventajas del bipedismo en el incremento de vínculos sociales y familiares. La posibilidad de procurarse alimento y de transportarlo al territorio familiar debió favorecer una división de los quehaceres entre el macho y la hembra, el primero se encargó sobre todo de la búsqueda de alimentos, mientras que la segunda cuidaba de la prole. El bipedismo, al ser un comportamiento adquirido, exigió una relación parental más estrecha. Pasará todavía mucho tiempo hasta que las manos se utilicen según el deseo de la mente y puedan construir objetos manufacturados. Entonces, sí habrá un salto cualitativo gracias a la cultura.” (Fracchini, 1990, 62-65. Citado en Pérez Tapias, 1995, 151).

§ 3. Adaptación al medio y su herencia social

Más que detenernos en la herencia biológica de la humanidad que recorre todo el proceso de sapientización en millones de años, lo cual la paleontología sigue indagando, nos interesa remarcar la *herencia social* como modo de adaptación al medio. Sólo a partir de la herencia social puede entenderse, gracias a sus cualidades defensivas, la transmisión de la fabricación organizada de instrumentos y sus sofisticación, de la caza mayor organizada, de los modos de comunicación y, fundamentalmente, de las formas de organización social como manifestación cultural, sin perder de vista un hecho central: el descubrimiento del fuego y la transmisión de las posibilidades de su uso y cómo provocarlo.

Pues bien, la herencia social se debe menos a un asunto de sólo transmisión de los saberes adquiridos que a una estrategia de supervivencia ante la hostilidad del medio. Es el medio que se presentó adverso, hostil, violento a nuestros antepasados primates u homínidos y su respuesta fue también defensiva y ofensiva, violenta, ya que comprometía innegablemente su supervivencia. Por tanto, la misma violencia en cuanto tal debe ser encuadrada en el marco de esta herencia social, herencia que en miles de años, genetizándose, sobrevino también como herencia biológica, tal cual sucedió con el bipedismo.

§ 4. Voluntad de dominio como herencia social

Ante la hostilidad del medio, la respuesta de nuestros antepasados primates fue emanciparse o perecer. La emancipación al medio supuso la liberación de su subordinación y/o dependencia a la natura-

leza misma. Esta tendencia de insubordinación creemos que trascendió de la relación homo-naturaleza a la relación homo-homo, en términos de herencia social.

En este entendido, conviene señalar que la subordinación de un género por el otro corresponde a la herencia social.

“La condición genérica es histórica en cuanto es diferente a lo natural. Es opuesta teóricamente a la ideología de la naturaleza femenina. La cual supone un conjunto de atributos sexuales de las mujeres que van desde el cuerpo, hasta formas de comportamiento, actitudes, capacidades intelectuales y físicas, su lugar en las relaciones económicas y sociales, así como la opresión que las somete. La ideología patriarcal afirma que el origen y la dialéctica de la condición de la mujer escapan a la historia y, para la mitad de la humanidad, corresponden a determinaciones biológicas, congénitas, verdaderas, e inmutables.” (Lagarde, 1990, 3)

No obstante, la división social del trabajo, en su contexto y tiempo, debe ser entendida como una respuesta práctica y efectiva para la supervivencia de nuestros antepasados homo y no como una voluntad de dominio, en primera instancia.

Las responsabilidades de los quehaceres entre hembra y macho, por ejemplo, iniciaron y perpetuaron la división sexual del trabajo y ahí precisamente se incardinan la definición de los roles y el encargo social para su cumplimiento. Por tanto, la pesadez del encargo en el cumplimiento de los roles vino en ambos sentidos. De hecho, la emancipación del medio no fue un hecho exclusivo del macho, ya que también la hembra buscaba su emancipación y la de su prole. Sin embargo, las tareas de emancipación del medio y la responsabilidad del cuidado fueron asignadas sin duda al macho y a la hembra, respectivamente, como encargo social.

No se piense que la asignación de roles no supuso desde sus inicios una pesada

materialidad. En definitiva, el encargo social de los roles ha subordinado tanto a la mujer como ser para la maternidad y lo doméstico, como al hombre como ser responsable de la provisión familiar.

En sus inicios, esta división del trabajo y todo su encargo social nada tienen de biológico y tienen todo de herencia social, tal cual nos lo alertaron Lagarde y Facio.

En la base misma de esta herencia social se fue configurando, pues, una voluntad para la dominación o subordinación de los demás. La jefaturización de dicha voluntad fue asumida por el macho debido a las condiciones objetivas que hicieron posible ello: El macho era el responsable de la provisión y este rol le exigía enfrentar y dominar la naturaleza, lo que trascendió a su relación con las hembras. No es que ahora el medio haya dejado de ser hostil y se actúe violentamente y sin más como herederos de una cultura de la violencia. El medio sigue

siendo hostil y se actúa con violencia hacia él pero enmarcados en otros parámetros de conducta que exigen nuevas metodologías y estrategias para la dominación.

No profundizaremos en el hecho de que la voluntad de dominio, manifestada como violencia, sea una herencia biológica en el transcurso de la historia humana. Freud la definió como "pulsión agresiva natural", es decir, como cierto índice inherente de iniquidad humana. Sí podemos sostener que, a través de la herencia social de la violencia en miles de años, ésta sobrevino además como herencia biológica. Lo que nos interesa analizar se encuadra en las características específicas de esa herencia social. Creemos que por ahí debe conducirse la crítica de la violencia de género: Si la violencia es constituyente de lo humano, hablando en términos biológicos, esta violencia también representa el resultado de un comportamiento social y una personalidad de base heredados y, así, es posible, por decir de

alguna manera, su des-biologización, su des-genetización, a partir de la crítica y del cambio de los comportamientos sociales que perpetúan dicha violencia de género, teniendo la certeza de que este proceso no tomará otros miles de años.

En efecto, la historia nos muestra innumerables ejemplos de los cambios en la estructura del carácter humano con arreglo a determinadas condiciones sociales cambiantes y dinámicas. Ciertos comportamientos, normalmente asumidos en determinadas épocas, hoy nos pueden parecer extraños para nuestro contexto. El carácter humano es resultado de sus condiciones históricas y éstas son también resultado del comportamiento humano.

Algo más que creemos oportuno apuntar y dejar en claro: La violencia de género implica a todo el género humano y no representa una problemática exclusiva del género femenino. El contexto histórico contemporáneo, con todo lo que ello

supone, ha permitido que la emancipación de la mujer represente, en parte, la aspiración por ingresar en los espacios jefaturizados por el hombre, superando cualitativa e históricamente los roles asignados, no tanto por voluntad ideológica, sino por la crudeza que las necesidades económicas imponen.

II. La violencia de lo económico

§ 5. Lo económico como formación del carácter social

Otro elemento que traemos a colación para el análisis, además de lo biológico y que se relaciona con lo social, es el económico.

Los diferentes sistemas económicos establecidos en la historia, desde su legitimación institucional (Marx) e interpersonal (Foucault), han logrado la configuración de nuestra psicología como miembros de una sociedad determinada con lo que nuestras acciones con arreglo a la escala de valores en dichos sistemas son corrientemente invisibilizadas.

Si bien no lo ha fundado, el capitalismo, por ejemplo, ha legitimado, profundizado y sofisticado los roles asignados socialmente a mujeres y hombres. La asignación de roles masculinos y femeninos, que trasciende definitivamente sistemas políticos y económicos, ha logrado su legitimación en función del sistema capitalista. Fue el capitalismo el sistema económico encargado de reemplazar la pequeña producción agrícola y artesanal del mercado por la gran industria donde la división sexual del trabajo, por ejemplo, ha sido determinante para su desarrollo. Por tanto, sin esas condiciones sociales, el capitalismo no se hubiera podido desarrollar. Y, por otra parte, la manera de encaminar las formas productivas propias del sistema capitalista ha configurado nuestro actual tejido social caracterizado por una tendencia individualista y competitiva como hecho incuestionable.

Más brevemente: La configuración de nuestras sociedades y de las personas que la componemos se encuentra condi-

cionada por características de tipo hereditario en lo biológico (herencia biológica relacionada con lo social) y en lo social (herencia social relacionada por lo económico).

§ 6. Violencia de los roles asignados por la dinámica del mercado

La definición de los roles fue perfilando la especialización de saberes y quehaceres tanto para hombres como para mujeres. Y, debido a la realización de sus determinados quehaceres, el conocimiento adquirido por ambos géneros sobrevino, en muchos casos, en términos de patrimonio de sus propios roles asignados. Profundicemos esta afirmación por sus implicaciones ideológicas y consecuencias prácticas.

Veamos tan sólo algunos ejemplos de la definición de roles reforzados por la dinámica del mercado y, por su través, por los medios de comunicación.

En el caso femenino:

Ama de casa y/o madre. Es la figura femenina la que se muestra realizando las tareas propias del hogar. Si bien cada vez este rol es criticado por la sociedad como algo exclusivo de la mujer, aún el mercado lo postula desde la publicidad de productos de limpieza, cocina, decoración de ambientes, cuidado de hijos e hijas, etc. reforzando imaginarios colectivos.

Estética femenina. El uso de la figura femenina para el mercado responde a los cánones generalizados de belleza: delgadez, cabellera larga, pechos exuberantes, etc. Este tipo de figura se encuentra habitualmente relacionado a perfumes y productos cosméticos, aunque también a productos de construcción, pintura, mecánica, etc.

Mujer fragmentada. Relacionado con lo anterior, la publicidad, para la venta de determinados productos, fracciona el cuerpo de la mujer y lo presenta por partes otorgándole valor a cada parte. Por

ejemplo, caderas y senos como rasgos propios de la sensualidad femenina relacionados a la venta de lencería; pies y manos finamente cuidados para la venta de calzados y pintura para uñas, respectivamente; cabellera larga y delicada para la venta de shampoo o cremas para el cabello; labios carnosos y dentadura perfectamente alineada para lápices labiales y/o pasta dental, etc.

Colores. Los colores afectan a las personas e influyen en la compra o no de un determinado producto. El color rosado es normalmente asociado hacia lo femenino, inocente y aniñado. Para la venta de productos destinados a niñas, la propaganda recurre al uso de este color (¡Cuántas veces no nos hemos visto empujados y empujadas a la compra de ropa de este color para niñas recién nacidas!). El color negro, por ejemplo, denota misterio y malicia y el rojo simboliza al amor; por ello mismo no es de extrañar que para la venta de ciertos productos se recurra a estos colores con la finalidad de llamar la

atención y estimular la mente. Si a estos colores asociados, paradójicamente, con la inocencia y la malicia incluimos lo dicho precedentemente, esto es, la fragmentación del cuerpo femenino, la venta del producto puede estar garantizada. Y esto el mercado lo sabe.

En suma, si desea asemejar esta parte del cuerpo femenino que le presentamos con el suyo propio, consuma ¡ya! lo que le ofrecemos; será feliz, logrará lo que se proponga...

En el caso masculino:

Trabajador responsable para proveer. La figura del hombre, alentada por siglos de pragmatismo, es concebida como trabajador, responsable y proveedor. El hombre de la publicidad toma en cuenta estas características y fragmenta su figura en esa línea:

El trabajo masculino ha sido asociado a la fortaleza física y a la rudeza y, por ello, ciertas partes de su cuerpo tienen valor: Pecho musculoso o una espalda robusta

o la barba levemente crecida son rasgos que denotan ello. La publicidad del mercado, aprovechando este rol suyo asignado, refuerza el imaginario del hombre trabajador para la venta de desodorantes, rasuradoras, etc. aunque no tengan relación directa con el trabajo.

Hombre feliz y hogareño. Relacionado con la responsabilidad hacia la familia y el hogar, paradójicamente, el hombre trabajador del ámbito público da paso al hombre del ámbito privado y familiar. La publicidad para la adquisición de una casa o departamento o para la venta de artículos para la refacción de la casa, etc. aprovecha esta veta.

Hombre distensionado. En la misma línea, creemos que se encuentra la publicidad para la venta de productos para la contención de las secuelas del cansancio por el trabajo masculino. Si el imaginario refuerza el rol masculino para el trabajo, la responsabilidad y la provisión, también, se concibe, que es justa su distención con

el consumo de licores, por ejemplo. Por tanto, el principal objetivo de la publicidad es la felicidad del hombre en función del consumo de los productos ofrecidos y si, por la carga que supone lo laboral, sobrevienen algunas de sus secuelas (caída del cabello, enfermedad, cansancio, etc.) la compra de productos viene a remediar estos contratiempos existenciales: Shampoo, tónicos, energizantes, etc.

En resumen, inmunes a la crítica de los roles de género, la dinámica del mercado refuerza y perpetúa éstos de forma contemporánea desde el recurso de la publicidad, como brevemente lo mostramos.

§ 7. Hegemonías del saber

Los ejemplos mostrados anteriormente ponen de manifiesto la perpetuación de los roles de géneros como herencia social y, al mismo tiempo, por la dinámica

impuesta por el mismo mercado, esta herencia se encuentra siempre contemporánea, haciendo ello las condiciones objetivas de la violencia de género.

De todas maneras, el cumplimiento de los roles supone, a la vez, la adquisición de conocimientos y el desarrollo de destrezas, tanto para mujeres como para hombres, lo que representa que cada quien, en el espacio en el que se desenvuelve, posee algún tipo de conocimiento no compartido por otorgar ello ciertos índices de poder.

La mujer, por tanto, debido al conocimiento de los quehaceres que sus roles le asignaron como herencia social hegemónica, por ejemplo, el conocimiento de cómo cuidar al niño o niña en sus primeros años de vida, en especial, en los primeros días y meses del o la recién nacido. Y acá, en caso de haberlo, que el padre no intervenga pues “no sabe” de esta delicada responsabilidad; no hay en el hombre ese consustancial *instinto*

maternal que la sabia naturaleza o el omnipotente dios ha otorgado a ese ser abnegado dador de vida llamado madre. Una mujer que actúe al margen de su rol sencillamente es sancionada social y aun legalmente.

Algo similar sucede con el hombre. Su rol es el de ser una persona trabajadora, responsable y proveedora. Tal es su herencia social, siempre contemporánea por la dinámica del mercado y los contenidos de la moral. En ambos casos, toda la carga de herencia social de este tipo de moral deviene siempre contemporánea.

Sin embargo, preguntémosnos, sin entrar todavía en la ética: ¿Mujeres y hombres, necesariamente, deben cumplir sus roles asignados, planteando éstos como fines en sí? Una primera aproximación, y ampliando la definición, nos señala que lo descrito hace a la violencia de género. Ésta implica a ambos géneros, pues así como las labores del hogar y la ma-

ternidad, por citar dos ejemplos, suponen una inequitativa distribución de las responsabilidades, la responsabilidad laboral masculina para la provisión de la familia es sinónimo también de esa pesada materialidad denominada violencia de género. Por lo expuesto, la violencia en razón de género representa una problemática mucho más compleja que la sola crítica ideológica del feminismo radical ya que recorre la historia desde la herencia social hasta la asignación, el cumplimiento de roles y la hegemonía de saberes tanto para hombres como para mujeres. Así como la historia muestra críticamente cómo el género femenino ha sido postergado históricamente en sus aspiraciones de realización, de la misma manera, creemos, existe una historia aún no narrada del todo de la herencia social del género masculino en términos de violencia de género.

No obstante, la crítica de la violencia de género debe tomar en cuenta las condiciones objetivas de la dinámica del mer-

cado y no sólo la crítica ideológica de los roles masculinos ya que, como señalamos, es la dinámica del mercado la que tiene siempre contemporánea dicha violencia de género. En nuestro contexto, un ejemplo de la crítica ideológica de la violencia de género y que no logra trascender efectivamente en una crítica de la economía política lo constituye eso que se llegó a denominar “patriarcalización”.

“[...] el patriarcado puede definirse como un sistema de relaciones sociales sexo-políticas basadas en diferentes instituciones públicas y privadas y en la solidaridad interclases e intragénero instaurado por los varones, quienes como grupo social y en forma individual y colectiva, oprimen a las mujeres también en forma individual y colectiva y se apropian de su fuerza productiva y reproductiva, de sus cuerpos y sus productos, ya sea con medios pacíficos o mediante el uso de la violencia.” (Fontenla, 2008. En: http://es.wikipedia.org/wiki/Patriarcado#cite_note-1)

La crítica de la violencia de género, por tanto, debe considerar las condiciones objetivas de dicha violencia que se expande al todo social. Señalamos nosotros dos aspectos de estas condiciones objetivas: La herencia social y la dinámica del mercado. Entendemos que la crítica de la violencia de género debe dirigirse, por tanto, a dichas condiciones objetivas, es decir, a las causas de la violencia y no sólo a sus efectos en términos ideológicos.

Lo que viene a continuación representa un análisis de las condiciones subjetivas de las personas que hacen posible la violencia de género. Como se señaló en la Introducción, lo que hace posible ésta debe ser buscado en sus condiciones objetivas y subjetivas.

III. Moral de la sujeción y ética

§ 8. Moral de la sujeción

La *moral de la sujeción* viene a representar lo que venimos señalando en el plano objetivo y subjetivo. En otras palabras, las condiciones objetivas de la violencia de género (la herencia social y la dinámica del mercado) van configurando la subjetividad de las personas para su sujeción. De todas formas, el problema planteado no es tan binario como lo presentamos ya que también la subjetividad, en términos de voluntad de poder, hace posible

las condiciones objetivas de la violencia de género. Tanto las condiciones objetivas como las subjetivas de la violencia de género interactúan y se remiten entre sí. En suma, la moral de la sujeción no es otra cosa que la puesta en evidencia de ciertas acciones humanas que han logrado configurar nuestro carácter a partir de determinados mandatos externos y subjetivos. Debemos tener en cuenta, por lo tanto, que la moral de la sujeción ha tenido que diseñar sus propias estrategias de configuración del carácter de las personas desde la recreación de sus contenidos a los cuales debemos estar las personas sujecionadas, como señalamos en los apartados anteriores.

Y ¿cómo se configura el carácter a partir de una metodología, es decir, cómo se “moraliza para la sujeción” objetivamente y subjetivamente? En la línea de Nietzsche, recurriendo a su inscripción en la memoria de las personas (2006, 79). Puntualizando más: Quienes se saben con cierta supremacía deben imprimir esta moral en la

memoria de las personas que consideran dependientes en sí, infundiendo temor. La metodología de la moral de la sujeción supone, en sus inicios, infundir temor en la voluntad de quienes se quiere someter. Se trata de que estas personas sometidas y temerosas asuman su condición de sujeción a cierta voluntad de quienes se consideran con supremacía y desean constituirse en referentes. Cuando se ha logrado asumir ello, la moral de la sujeción se instala no sólo en la memoria de las personas subyugadas, sino en su propia voluntad. Por tanto, no debe de extrañar que, en cualquier sociedad, se presenten determinados sentimientos y actos según los cuales unos están subyugados a otros.

"[...] '¿Cómo hacerle una memoria al animal-hombre? ¿Cómo imprimir algo en este entendimiento del instante, entendimiento en parte obtuso, en parte aturdido, en esta viviente capacidad de olvido, de tal manera que permanezca presente?'... Puede imaginarse que este

antiquísimo problema no fue resuelto precisamente con respuestas y medios delicados; tal vez no haya, en la entera prehistoria del hombre, nada más terrible y siniestro que su *mnemotécnica*. 'Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de *doler* permanece en la memoria' [...]" (Nietzsche, 2006, 79).

Se trata de un largo y violento proceso de aprendizaje. Mas los mecanismos de aprendizaje presentan gran complejidad debido a que éstos no se someten a la simplificada ley de estímulorespuesta. La neurociencia nos viene demostrando que en el aprendizaje o retención de algo o de un hecho en la memoria interviene la estimulación de varias zonas del cerebro. "[...] Se sabe por ejemplo que la memoria explícita compromete primordialmente actividades en el hipocampo y en el lóbulo temporal, mientras que la implícita llama en causa a los ganglios basales y el cerebelo. [...]" (Cf. Castañón, 2004, 29-30).

Si se tiene en cuenta que, debido a la memoria a largo plazo, logramos retener determinada información sin que ello suponga que ésta se pierda, las estrategias para la sujeción, en consecuencia, se dirigen a este tipo de memoria desde la aplicación del miedo. Pues bien, si lo que se quiere que se aprenda se repite con mayor frecuencia e intensidad, el mensaje será más duradero. A lo largo de la historia humana, el ejercicio implacable de la violencia frecuente, intensa, duradera, iconográfica, simbólica... ha venido configurando determinados hábitos y actitudes de sujeción. "El recuerdo o repetición de alguna experiencia estimula a que las neuronas puedan realizar descargas químicas y fortalezcan las redes neuronales, pero si éstas no se refuerzan, gradualmente se irán debilitando hasta extinguirse, fenómeno que da lugar al famoso 'olvido'. [...]" (Ibíd., 43).

Por todo lo dicho, la moral de la sujeción supo aplicar una específica violencia dirigida a lo físico, psicológico, sexual,

económico y simbólico para infundir miedo y que en el tiempo fue sofisticando sus estrategias de sujeción.

§ 9. Conciencia de libertad

Es evidente que nuestro análisis de la realidad humana desde un enfoque exclusivamente biológico es insuficiente, al igual que un enfoque entroncado solamente en lo sociológico o en lo económico. Considerar el análisis desde lo biológico y lo sociológico, por ejemplo, puede dar paso a interpretar la problemática de la violencia, por ejemplo, como un reduccionismo sociobiológico, tratando de hallar un punto intermedio entre el darwinismo y la genética como ciencia unificada (cf. Edward Osborne Wilson). Para superar este escollo, queremos poner de manifiesto un elemento central constituyente de lo propiamente humano, a saber: la libertad, esa característica hu-

mana que hace posible la ética. En efecto, la gama plural de códigos morales y éticos no descansa, a juicio nuestro, en bases genéticas, sino en la autoconciencia de la libertad humana. Por lo tanto, la condición de posibilidad de la crítica de la violencia de género en términos de cambio de los comportamientos sociales debe ser buscada en el ejercicio de esa libertad, aunque ésta se encuentre condicionada por factores ideológicos, tal cual nos lo alertó la “Escuela de la sospecha” (Marx, Nietzsche, Freud) (cf. Ricoeur, 2009, 32-35).

Planteada la libertad constitutiva de lo humano, la determinación instintiva animal dada por lo biológico queda superada y/o trascendida. En una palabra: “El hombre es parte de la naturaleza y a la vez la trasciende, [...] es lo que ha llegado a ser desde la naturaleza lo que hace que la trascienda, pero haciéndolo sin abandonar esa naturaleza desde la que se ha elevado a la razón y autoconciencia. [...]” (Pérez Tapias, 1995, 184).

Así, la problemática de la violencia de género, por ejemplo, representa menos un asunto instintivo que un asunto enfocado en el ejercicio de la libertad humana.

La libertad nos caracteriza a los humanos aunque su significado varíe de acuerdo al grado de autoconciencia que tengamos con relación a nosotros mismos como seres separados e independientes. Ya vimos, anteriormente, cómo la autoconciencia, es decir, la conciencia que tenemos de nosotros mismos como seres diferentes de la naturaleza y de los demás, puede encontrarse eclipsada al identificar nuestros comportamientos como ligados y dependientes a ciertas condiciones sociales.

Que las personas nos reconozcamos diferentes, separadas e independientes de la naturaleza y de las demás personas hace, pues, a nuestra autoconciencia. Es decir, nosotras las personas nos sabemos tales en la medida en la cual tenemos conciencia de que somos parte de la naturaleza y de la sociedad y, sin embargo, somos

diferentes a éstas, pues reconocemos nuestra singularidad.

§ 10. Vulnerabilidad e indefensión

Sin embargo, el reconocimiento de nuestra singularidad, con todo el componente hereditario (biológico y social) y económico que conlleva y la conciencia de libertad que tenemos, viene acompañado de otro tipo de evidencias radicales e incuestionables en los fundamentos de nuestra subjetividad; a saber: somos vulnerables a ser sujetos de la violencia, al abandono o aislamiento y sabemos que la muerte es una realidad inevitable que, en algún momento dado, debemos afrontarla. Estas evidencias últimas (agresión, aislamiento y muerte) nos provocan subjetivamente miedo, haciéndonos patente cierta ambivalencia nuestra y poniéndose de manifiesto la realidad humana como indeterminada y ambigua en sus propios fundamentos.

Con el término *indefensión antropológica* podríamos denominar nuestra vulnerabilidad a ser sujetos pasivos de la violencia, al abandono o pérdida de referentes y a la muerte. Ello conlleva un inevitable índice de temor o miedo a lo que no es posible dominar desde la indefensión; a saber: la agresión, el abandono y la muerte.

Teniendo como trasfondo la problemática del poder y el miedo que su ejercicio infunde, lo referente a la agresión interpersonal nos enlaza al análisis de la moral; el tema del abandono o pérdida de referentes existenciales es un asunto que lo desarrollaremos desde un enfoque psicológico; finalmente, para abordar la inevitabilidad de la muerte, recurriremos a un análisis de algunos aspectos de la conciencia religiosa. Se trata, por lo tanto, de exponer las condiciones subjetivas que hacen a la violencia de género.

IV. El miedo a la agresión

§ 11. Uso del poder en lo interpersonal

En las respuestas humanas en pro de la vida se fue perfilando, paradójicamente, las acciones contra la vida misma y, ahí, se ubica la problemática de la voluntad por dominar manifestada como voluntad por perpetuar la servidumbre y la alienación. En este sentido, el poder es consustancial a nuestra realidad humana como un hecho irreversible y, por ello mismo y tomando en cuenta su lado negativo, nos sabemos vulnerables a la violencia.

En efecto, el poder puede presentarse con arreglo a dos características suyas vinculantes; a saber: poder desde su dimensión positiva, es decir, como aquella capacidad humana de hacer algo y, por otra parte, poder desde su dimensión negativa: como dominación indiscriminada de la naturaleza o como explotación entre personas, tal cual nos lo señala Pérez Tapias (1995, 260ss). En estos términos, la problemática originaria de la violencia hacia las personas encuentra su quicio, creemos, en la perversión de esa capacidad de hacer algo, es decir, en el tránsito de esta capacidad hacia la capacidad de poder dominar a las personas. Por lo tanto, el poder subyugante de las personas sólo puede entenderse en la medida en la que se lo remita a las relaciones humanas, incluyendo las relaciones subjetivas de cada persona. El poder en abstracto es inexistente; lo que sí existe son relaciones sociales donde el poder se manifiesta como sujeción para la dominación interpersonal, por un lado,

y para la dominación represiva de lo subjetivo, por otro.

§ 12. Miedo a la agresión y su forma expresiva

La psicología denomina al miedo a la agresión con el término *ansiedad paranoide* (cf. Melanie Klein, 1988).

El miedo a la agresión debe ser entendido en el contexto de la herencia social y de la moral de la sujeción. Las diferentes estrategias a las que la persona agresora ha recurrido hicieron posible que la psicología humana elabore, a su vez, mecanismos de defensa. Tengamos en cuenta que por persona agresora no sólo entendemos la violencia personificada de una persona presente, sino más ampliamente se trata de la violencia en lo que tiene de herencia social arraigada en nuestra memoria a largo plazo.

Y nos da miedo la agresión porque el dolor se sufre y su opresión queda grabada en nuestra memoria mancillada. En efecto, no somos seres para el sufrimiento, no estamos con disposición a soportar impertérritos el dolor ya que el miedo a la agresión se debe menos a un asunto de falta de ánimo o cobardía que a una cuestión de supervivencia. Por esta particular característica, vivir en la subyugación del miedo hace al contenido de la moral de la sujeción: Se está sujecionado o sujecionada a la agresión personificada o a la herencia social de la agresión.

Pues bien, en el contexto de la moral de la sujeción, el miedo a la agresión representa un asunto práctico que se manifiesta como amenaza. La forma expresiva de la amenaza lo constituye, lingüísticamente, las órdenes, mandatos o imperativos que nacen desde la sujeción a ese tipo de moral.

En este entendido, por la forma expresiva de la amenaza arraigada en la moral de la sujeción, ésta tiene un "uso práctico".

Las órdenes, mandatos o imperativos de la amenaza a la agresión se encuentran condicionados para la persona amenazada. Esto quiere decir que la integridad (física, psicológica, sexual, económica y simbólica) de la persona amenazada depende de sus circunstancias.

Lingüísticamente, la amenaza se expresa en forma de órdenes, mandatos o imperativos de forma condicional: ¡No lo hagas! Si lo haces puedes ser agredida o agredido... ¡Hazlo así! Si no lo haces puedes ser lastimada o lastimado...

Las formas expresivas de la amenaza pueden provenir de la persona agresora o de la misma conciencia de la persona amenazada. En el primer caso, el asunto es mucho más evidente. Sin embargo, la amenaza puede provenir de la propia conciencia amenazada debido al miedo que infunde la agresión, a nuestra memoria a largo plazo y a la moral de la sujeción.

V. El miedo al abandono y la pérdida de referentes

§ 13. Indefensión desde el nacimiento

Desde nuestra primera infancia, necesitamos de la cooperación de los demás para sobrevivir. No somos autosuficientes como lo pueden ser los animales que, desde su nacimiento y en virtud de sus mecanismos reflejos e instintivos, logran sobrevivir adaptándose al medio que les circunda. Nacemos, pues, desprovistos y desprovistas de un aparato instintivo que nos permita obrar adecuadamente

desde nuestro nacimiento; dependemos de los otros durante un tiempo mucho mayor que cualquier animal. En este sentido, desde nuestra niñez, hemos experimentado con todo su rigor la necesidad de ayuda de las otras personas y, precisamente, por esta característica humana de carencia, el abandono de cualquier niño o niña representa la amenaza más seria a su existencia (Cf. Fromm, 1989, 41).

Analizando desde otra perspectiva, la dependencia de los primeros años de vida va configurándonos para evitar nuestro propio abandono. Y no hacemos referencia a un abandono físico ya que, pudiendo encontrarnos físicamente solos o solas, podemos estar conectados con valores, ideas, símbolos, etc. Nos referimos a un abandono con matices más profundos, es decir, ese abandono que, sin estar físicamente solos, supone la pérdida de referentes existenciales que otorgan un sentido a la vida. La pérdida de sentido, de proyecto de vida, puede significar una real amenaza a la existen-

cia. Ser víctima de violencia intrafamiliar, por ejemplo, probablemente suponga haber ingresado involuntariamente en la pesadez de ese abandono existencial.

§ 14. Necesidad de referentes interpersonales

Un ejemplo de cómo las personas creamos referentes interpersonales y cómo éstos comprometen nuestro temor al abandono viene por el lado de la sociología. Todas las personas tenemos necesidades de tipo fisiológico (hambre, sed, sueño, etc.) y las respuestas a estas necesidades (comer, beber, dormir, etc.) suponen señales, voluntarias o involuntarias, de nuestra voluntad de autoconservación.

Pues bien, el trabajo y la producción vienen a representar estrategias para satisfacer estas necesidades tan básicas y, precisamente, el trabajo y la producción

nos llevan a relacionarnos con el mundo exterior y con las otras personas, enmarcándonos en un sistema económico específico.

Conviene no perder de vista la importancia de la dimensión comunitaria: Somos personas coligadas y referidas a otras personas en el contexto del trabajo y la producción que se encuentran condicionados ambos por un determinado sistema económico. En el trabajo y la producción no existe la actuación individual; existe una dependencia entre las personas y la acción laboral repercute tanto en otras personas como en nosotros y nosotras.

En resumen: Lo que subyace al trabajo y la producción podríamos formularlo como una acción comunitaria con arreglo a la satisfacción de nuestras necesidades vitales. Se trata, por lo tanto, del establecimiento de referencias con el mundo y con personas de la comunidad.

§ 15. Referentes de sentido

No obstante, el ser humano no trabaja ni produce desde su nacimiento. Existe un vínculo de dependencia de quien recién ha nacido con respecto a sus progenitores o personas encargadas. Aquí se plantea la exigencia de satisfacer las necesidades fisiológicas del recién nacido que por sí mismo no puede sobrellevarlas. La dependencia de un niño o niña, cuya sola presencia exige la atención de sus necesidades fisiológicas y que pone de manifiesto su radical indefensión o desamparo frente a la naturaleza, a su propio cuerpo y a la relación con las otras personas, es un asunto de vida o muerte para él o ella. Así, tanto la necesidad de vivir como el sistema social que ofrece (o impone) respuestas, -no sólo de carácter fisiológico, sino también de carácter social, político, económico, etc.-, no deben analizarse de forma aislada.

Precisamente, por haber aprendido desde nuestra primera infancia a vivir con referentes vitales, la conciencia que podemos tener de vernos sin amparo, en peligro real de pérdida de dichos referentes, etc., deriva, en efecto, en el miedo o temor a la presencia del sinsentido. Sin abandonar la experiencia física del mundo, el sentido nos lo da y lo encontramos en las otras personas, sean éstas contemporáneas o no.

La problemática del sentido, empero, nos enfila a desmenuzar su contenido. No analizaremos si la palabra sentido encierra una determinada valoración, es decir, si una *vida con sentido* se enmarca dentro de lo *bueno* y si una *vida sin sentido* supone algo *malo*. Nos interesa remarcar que por *sentido* entenderemos cómo las personas, alienadas o no, se encuentran remitidas a sus referentes vitales.

§ 16. Temor a la pérdida de referentes de sentido

¿A qué se debe que el abandono y/o la pérdida de referentes nos provoquen miedo? Básicamente, la humana naturaleza nos remite, en el contexto social, al establecimiento de referentes sin los cuales nos encontraríamos *extraviados* y *extraviadas*, por así decirlo. Por ello, el referente, que puede ser una persona, una colectividad, un objeto, viene a ser depositario de afecto o del interés. Lo amado corrientemente es interpretado en términos de desinterés y lo útil como algo referido al interés. Así, el miedo se instala cuando eso con lo que se tiene un vínculo afectivo o que es de interés corre el riesgo de perderse, y perderse para siempre. La psicología interpreta ese miedo de pérdida de referentes con el término de ansiedad depresiva (cf. Melanie Klein, 1988).

La ansiedad depresiva se manifiesta como miedo a la pérdida de lo conocido. Se trata de ese sentimiento que se desprende por el hecho de imaginarnos que nos quedaremos sin lo que poseemos, sin lo que hemos logrado en la vida, sin aquello que nos da algún tipo de sentido. Este sentimiento se encuentra presente en determinadas situaciones de cambio: divorcios, violencia intrafamiliar, enfermedad, vejez, duelo, etc.

Los miedos nos hacen sentir vulnerables, sin los medios necesarios para afrontar la precariedad con que la vida misma se nos presenta diariamente.

Porque somos personas que necesitamos referentes existenciales y cuando evidenciamos la posibilidad real de pérdida de éstos nos resistimos, en primera instancia, a vernos sin referentes. Sin ánimo de justificar la violencia de género, muchas mujeres que son víctimas de este tipo de violencia (física, psicológica, sexual, económica y simbólica) no logran

romper el círculo de la violencia en el que se encuentran inmersas ya que romper ello supondría, en muchos casos, la pérdida de ese referente personificado en su agresor, por ejemplo. A este respecto la violencia psicológica, económica y simbólica juegan un papel determinante en las personas víctimas de violencia ya que el agresor ha logrado constituirse en referente de su víctima a partir de diferentes estrategias.

Finalmente, los roles asignados socialmente a varones y mujeres se relacionan indirectamente también con el miedo a la pérdida de referentes. En muchos casos, existe cierto temor a la transgresión de los roles; se trata del miedo al *qué dirá* la sociedad si no hay cumplimiento de los roles asignados.

§ 17. Miedo al abandono y su forma expresiva

En el contexto de la moral de la sujeción expresada como violencia de género, el miedo a la pérdida de referentes es un asunto práctico que se manifiesta, al igual que la amenaza a la agresión, en términos de órdenes, mandatos o imperativos que nacen de la sujeción de las personas a ese tipo de moral.

Nuestro total abandono o la pérdida de referentes que orienten nuestras vidas nos provocan miedo porque la depresión que implica ello se sufre. En efecto, no somos seres para la soledad, no estamos con disposición a soportar inmutablemente el sentimiento del vacío de las demás personas. Por esta particular característica, vivir en la subyugación del miedo al abandono hace al contenido de la moral de la sujeción: Se está sujecio-

nada o sujecionado a los mandatos de la moral de la sujeción desde la herencia social.

Ahora bien, estos mandatos que emergen de nuestra propia conciencia educada por la moral de la sujeción se presentan de forma condicional: ¡Haz esto! Si no lo haces qué va a ser de ti y de quienes dependen de ti... ¡Haz esto! Si no lo haces que van a pensar de ti... ¡No hagas esto! Si te mueres qué va a ser de las personas que dependen de ti; se quedarán solas... ¡Haz esto! Si no lo haces qué vas a hacer sola o solo, abandonada o abandonado, sin trabajo, sin casa, sin un lugar en el mundo, etc.

VI. El miedo a la muerte y la conciencia religiosa

§ 18. Conciencia de la propia muerte y su vivencia subjetiva

La ambivalencia de nuestra realidad en tanto humana también se manifiesta como la ambivalencia nunca resuelta *vida-muerte* en términos de lucha subjetiva. La búsqueda de sentido históricamente se ha ido expresando en medio de esta tensión y aun a pesar de ella. Ya nuestros antepasados homo se enfrentaron ante el problema de la muerte dejando sepulturas e indicios de ritos funerarios como

muestras de su irresolución y de sus ansias de inmortalidad (cf. Pérez Tapias, 1995, 153). Que las personas tengamos conciencia de nuestra propia muerte, de la enfermedad, de la vejez, en una palabra, de nuestra caducidad, aunque sea en diferentes grados, plantea nuestra insignificante individualidad con relación al universo. Nos referimos, pues, a la vulnerabilidad ante la muerte y a ese impulso por seguir existiendo. Para Spinoza, "cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser" (1998, 203).

La muerte infunde miedo y más aún si se trata de nuestra propia muerte.

Podemos decir con certeza que nuestra realidad personal está amenazada. El morir es nuestra amenaza fundamental y, en nuestra cotidianidad, ésta se va anticipando: enfermedad, vejez y el último morir definitivo. Por ello mismo, solemos vivir con un cierto miedo a esas amenazas.

Ahora bien, la amenaza con la cual nos enfrentamos no es simplemente la muerte, sino el morir en lo que tiene de acto traumático de lucha y derrota progresivas. Morir no representa dormirse para ya no despertar más, sino que denota nuestra propia caducidad: pérdida de sí, hundimiento en el dolor, la limitación, el deterioro.

Según Heidegger, el ser humano es *ser-para-la-muerte* (cf. 1997, 269-270). Y lo somos en un doble sentido: en lo biológico, en el que no nos distinguimos del resto de los seres vivos, todos los cuales llevan la muerte incrustada en sí; y en un sentido propio, singular, existencial. Como seres humanos somos personas caducas en cuanto que nosotros, y sólo nosotros, no simplemente morimos, sino que sabemos que vamos muriendo poco a poco y sabemos, con ello, de la posibilidad de no realizar nuestras metas trazadas por la irrupción de la muerte. En el resto de los seres vivos se da la pura expiación, pero no se da esa interna ordenación para la

muerte que ocurre en nosotras las personas por nuestra conciencia anticipadora del tener que morir.

§ 19. Vulnerabilidad ante la muerte

Analicemos la realidad de la muerte desde otra perspectiva, es decir, a partir de nuestra vulnerabilidad ante la muerte, vulnerabilidad acrecentada por factores externos.

En torno a la violencia interpersonal, la conciencia de la muerte se ve reforzada por sentir exteriormente la amenaza. Y este elemento es mucho más radical que el miedo a la agresión o el miedo al abandono o pérdida de referentes; es el miedo a ser asesinada o asesinado por la persona agresora.

Las relaciones de poder se ponen de manifiesto con toda su crudeza con la amenaza de la muerte ya que el asesinato se debe menos a una voluntad por

subyugar a la persona víctima que a una intención de buscar su eliminación definitiva. Los casos de infanticidio y feminicidio deben ser entendidos en esta dinámica de la perversión absoluta del poder.

§ 20. Perpetuación del miedo a la muerte

La voluntad de dominio en la historia humana ha estado sujeta a procesos de institucionalización con la finalidad de no ejercerlo sino de manera legitimada. En el caso específico de la perpetuación del miedo a la muerte la conciencia religiosa juega un rol predominante en la creación y recreación de imaginarios sociales. La conciencia religiosa, que tiene necesariamente un soporte institucionalizado, evidencia las relaciones de poder y sujeción viniendo a constituirse en una suerte de legitimación del poder con arreglo a perpetuar el miedo a la agresión y el miedo a la muerte, respectivamente.

El poder de la conciencia religiosa se incrusta, por decirlo de alguna manera, en nuestra subjetividad. En otras palabras, la conciencia religiosa es subjetiva. Pues bien, la realidad de la muerte hiere nuestra subjetividad poniendo de manifiesto nuestra inexorable finitud y labilidad en comparación al conjunto de la realidad circundante. En este sentido, la conciencia religiosa suele presentarse como una respuesta absoluta ante la realidad de la muerte.

Una vida plena y feliz, -sin violencia ni dolor, sin abandono y cobijo eternos, sin posibilidad alguna de volver a morir-, nunca alcanzada en esta realidad, es la promesa alentada por la conciencia religiosa. "El Dios cristiano Todopoderoso puede resucitar a los muertos aun cuando estén mezclados en el osario." (Foucault, 2008, 97)

Sin embargo, la puerta de acceso a esa realidad prometida es el cumplimiento de determinados mandatos capitalizados por la propia conciencia religiosa. Por lo

tanto, la conciencia religiosa suele presentar dicha promesa en términos condicionales.

Veamos algunos ejemplos y determinemos su sustento ideológico para identificar cómo la conciencia religiosa se encarga de la perpetuación del miedo a la muerte y se constituye, al igual que el miedo a la agresión y al abandono, en la condición subjetiva de la violencia de género.

§ 21. Expulsados del Paraíso

Las personas nos vemos empujadas, por decirlo de alguna forma, a tomar decisiones en la vida. En los animales se presentan respuestas en términos de acciones a partir de determinados estímulos y dichas respuestas, que están determinadas por la naturaleza, eliminan la tensión de la elección, propia del ser humano.

Este determinismo animal en las personas es interrumpido, pues aun compartiendo ciertos estímulos con los animales, la capacidad de elección u opción de las respuestas en las personas está dada mediante la valoración de sus actos. Es en este ápice donde se establece la tensión entre las respuestas que podemos optar y la libertad de elegir esta o aquella respuesta. A ello se refiere Pérez Tapias al afirmar que el ser humano es parte de la naturaleza y, sin embargo, la trasciende (cf. Pérez Tapias, 1995, 184).

Ahora bien, esta tensión humana ha sido representada en el mito bíblico de la expulsión del Paraíso. ¿Qué representa este mito?

Recordemos: Según el texto bíblico del Génesis, Adán y Eva habitaban en el Paraíso con un único mandato prohibitivo condicional: No comer del fruto del árbol de la Ciencia del bien y del mal pues al hacerlo morirían. No obstante, Eva, primero, y, luego, Adán cayeron en

la tentación de la serpiente comiendo del fruto prohibido del árbol y conocieron su desnudez. Con la desobediencia del imperativo divino la muerte se hizo presente en Eva y Adán y su expulsión del Paraíso (El Jardín del Edén) era una consecuencia necesaria y, de ahí, a todos los males.

El mito de Adán y Eva viene a representar el acto de elección en los fundamentos mismos de la vida humana, acentuándose negativamente, desde la conciencia religiosa institucionalizada, la dimensión de la caída luego de esa primigenia opción humana. Al varón y a la mujer les está prohibido comer del fruto del árbol de la Ciencia del bien y del mal. Es el imperativo divino. La obediencia sumisa a este imperativo representaría para la humanidad su permanencia en la naturaleza sin trascenderla; la expulsión del Paraíso implica el tener que trabajar, la enfermedad y la propia muerte.

Para la conciencia religiosa, el acto mismo de la desobediencia a la orden de la

autoridad divina se enmarca en lo malo. La religión ha logrado institucionalizar durante siglos la desobediencia a la autoridad divina en términos negativos: caída, pecado, soberbia, maldad.

Sin embargo, desenterrando su lado positivo, sepultado por la pesadez de siglos de silenciamiento, este acto de desobediencia representa para las personas el ejercicio de su libertad. En una palabra, haber cometido "ese pecado", "ese hecho soberbio de desobediencia a la autoridad divina", representa el primer acto humano de libertad y emancipación; representa, en suma, el primer acto humano de emancipación a cargo de la mujer, según el mito bíblico. Según éste, las consecuencias son innumerables: Ruptura de la armonía en el ser humano y la naturaleza, inicio de la guerra entre el varón y la mujer (y el inicio del miedo a la agresión), destierro (y el inicio del miedo al abandono) y, finalmente, enfermedad y muerte (y el inicio del miedo a tener que morir). Central para la emancipación de

la moral de la sujeción, la dimensión de la desobediencia, desde el enfoque negativo de la conciencia religiosa, ha sido atribuida a la responsabilidad de la mujer. Sin embargo, la crítica de la violencia en razón de género, hoy por hoy, tiene mucho que agradecer a esta conciencia religiosa alentada por el mito bíblico de la caída. Para la crítica de la violencia en razón de género y su consecuente crítica de la conciencia religiosa, el mito de la caída en el pecado provocada por la mujer representa, en definitiva, la propia emancipación, su incorporación histórica.

§ 22. Poder pastoral

¿Qué representaría la expulsión del Paraíso, según el mito bíblico? Para los fines de nuestra reflexión, la expulsión viene a representar el inicio del destierro humano con la consecuente pérdida cualitativa de la felicidad plena.

Con el pecado consumado sobrevino la dispersión de lo humano en la tierra.

La conciencia religiosa, como respuesta a la supuesta dispersión, planteó la metáfora del pastor, el rebaño y el redil.

Los herederos y herederas de la religión judeocristiana saben que solamente Dios representa al pastor y el pueblo al rebaño, con excepción de David quien, al instaurar la monarquía hebrea, es considerado también pastor de su pueblo.

Dios es el verdadero pastor, por siempre, sostiene el salmista (cf. Salmo 23) quien guía infatigablemente a su pueblo con la ayuda de sus profetas. Mencionamos, pues, algunas dimensiones que supone este poder pastoral (cf. Foucault, 2008, 182 ss).

En primer lugar, con la metáfora del pastor y el rebaño, Dios-pastor tiene la potestad de otorgar a su rebaño la tierra prometida.

El Pastor reúne, guía y conduce al rebaño disperso y éste se dispersa sin más con

la sola ausencia del Pastor. Esto supone, necesariamente, que la existencia y salvación del rebaño depende de la presencia del Pastor. Y no sólo eso: Además, el Pastor conoce a cada una de sus ovejas, las llama por su nombre y cuando éstas duermen él vela.

Ahora bien, con la metáfora tan extendida del Dios-pastor y del Pueblo-rebaño sobrevinieron determinadas prácticas al interior de la religión: organización parroquial, delimitaciones territoriales, responsabilidades en el marco de la pastoral entre sacerdotes y obispos, por citar algunos ejemplos.

Debemos remarcar otro asunto central; a saber: la relación entre el Rebaño y el Pastor. En principio se trata de una relación personalizada, individualizada y de sumisión. Para las religiones que se desprenden del tronco judeo-cristiano, Dios es el Pastor y el Rebaño que lo sigue se encuentra sujecionado a la voluntad de éste. Por lo tanto, se trata del esta-

blecimiento de una dependencia completa e individual a la autoridad divina. El Rebaño, o más concretamente, la persona creyente debe cumplir las órdenes o imperativos emanados de Dios porque ésa es su voluntad. Por tanto, para la conciencia religiosa la obediencia y sumisión, en suma, la cualidad de encontrarse sujecionado o sujecionada a una voluntad superior, representan una virtud, un fin en sí mismo. Al estar esto relacionado con el miedo a la muerte y el premio de vida eterna a quien viva bajo esta cualidad de sujeción, la configuración de las condiciones subjetivas para la violencia de género es una consecuencia necesaria. En el tribunal que juzgue las condiciones subjetivas de la violencia de género tiene mucho que atestiguar la conciencia religiosa y la institucionalidad que le otorgó y otorga soporte.

Finalmente: La oveja se deja conducir por su Pastor en todo momento para superar lo adverso del destierro. En la práctica religiosa esto supone que la persona

creyente se deja aconsejar por los representantes del Pastor en la Tierra. Además, ello conlleva el examen de conciencia, el arrepentimiento o confesión del acto de desobediencia, etc., etc., etc.

Los mandatos para la obediencia suponen, necesariamente, la abnegación y/o mortificación de la persona obediente en este mundo para ganar, por este mérito, la tierra prometida. La abnegación y/o mortificación no representan la muerte en sí misma, sino la renuncia a este mundo y a uno mismo; se trata de ir muriendo poco a poco, diariamente, en este mundo lo que proporcionará la vida plena en el otro mundo. Por tanto, la abnegación y/o mortificación cristianas implican un tipo de relacionamiento subjetivo de la persona consigo misma pues llegado el momento deberá rendir cuentas de sus propios actos al dueño del redil. Si dichos actos no se encuadran en la obediencia y la sujeción a los mandatos, la negación de acceso a la tierra prometida de vida plena está en serio riesgo de perderse

sobreviniendo el sufrimiento eterno. Con ello el tema del miedo a la muerte desde la conciencia religiosa, por un lado, y el establecimiento de las relaciones de poder como condiciones subjetivas de la violencia de género, por otro, ya están planteados.

Por la importancia del análisis, transcribimos un texto de Erich Fromm:

“La definición, formulada por Schleiermacher, de la experiencia religiosa como sentimiento de dependencia absoluta, define también la experiencia masoquista en general; y en este sentimiento de dependencia el pecado desempeña una función especial. El concepto de pecado original que pesa sobre todas las generaciones futuras, es característico de la experiencia autoritaria. El fracaso moral, como toda otra especie de fracaso, se vuelve un destino que el hombre no podrá eludir jamás. El que haya pecado una vez estará atado eternamente a su falta con cadenas de hierro.

Las mismas acciones humanas se vuelven un poder que gobierna al hombre y lo esclaviza para siempre. Las consecuencias del pecado pueden ser disminuidas por la expiación, pero ésta jamás llegará a eliminar el pecado. Las palabras de Isaías: 'Aunque tus pecados sean color escarlata, tú serás tan blanco como la nieve', expresan exactamente lo contrario de la filosofía autoritaria." (1989, 171)

No reflexionaremos lo complejo de las interrelaciones entre la moral y la ética cristianas. Un discernimiento detenido de estos aspectos rebasarían los alcances de este escrito. Esto no significa, empero, que renunciemos a poner de manifiesto que la conciencia religiosa le da contenido a las condiciones subjetivas de la violencia de género y perpetúa la moral de la sujeción por medio de la estrategia del miedo a la muerte.

§ 23. Miedo a la muerte y su forma expresiva

¿Qué es lo que obliga a las personas a adaptarse a los mandatos provenientes de la conciencia religiosa? El miedo a la muerte con arreglo a la pérdida de una vida plena y feliz más allá de esta vida en la cual, según la religión, nos encontramos *exiliados y exiliadas por el pecado*.

A partir de la moral de la sujeción, el miedo a la muerte también es un asunto práctico al igual que el miedo a la agresión y el miedo al abandono. Este miedo se manifiesta en términos de órdenes, mandatos o imperativos que nacen de la sujeción de las personas a ese tipo de moral.

Familiarizadas con el sufrimiento y la tristeza, las personas tenemos miedo a la pérdida absoluta (eterna) de una vida feliz y plena, sin sufrimiento ni dolor, una vez expiremos. La conciencia de perder dicha

promesa implica temor y desconcierto. En este entendido, la religión puede constituirse en una suerte de refugio o consuelo del sufrimiento provocado por la agresión, el abandono, la enfermedad, por ejemplo. Existen innumerables ejemplos de cómo la religión representa un refugio para el sufrimiento:

"[...] comprendí cuánto me ama Dios y cuál es el plan que tiene para mí. Una nueva vida completamente entregada a Dios." (En: <http://www.vidahumana.org/vidafam/violence/test-liza.html>)

"Dios mío, siento que muere hoy la persona que era, y comienza a nacer una muy distinta. ¡Moldéame como Tú quieres que sea! Si me tomas de la mano no tendré miedo. Le pido a nuestra Santísima Madre la Virgen María, que interceda por mí y me dé su maternal protección." (En: <http://www.vidahumana.org/vidafam/violence/test-codepend.html>)

"Todo esto lo permití yo, nadie me obligó a hacerlo. Simplemente no sabía

cómo darme valor a mí misma o establecer límites con respecto a mi persona. Jamás me había sentido verdaderamente aceptada, amada o valorada por alguien, hasta que conocí a Jesús y pude poco a poco comenzar a valorarme, a darme cuenta de mi dignidad de hija de Dios, y a cambiar mi vida. Hoy le doy gracias a Dios por haberme sanado y confío en su misericordia divina, para la sanación de mis hijos.” (En: <http://www.vidahumana.org/vidafam/violence/test-conciencia.html>)

“En Octubre 29 del 2000, el C.P.S. me quitó a mis niños, por violencia doméstica y descuido al menor. Fue ahí cuando yo empecé a ir a la Iglesia ‘Jesucristo es mi Refugio’. Llegué atribulada, con tanto dolor en mi corazón, hablé con el pastor y las palabras que me dijo llenaron de esperanza mi vida, me dio valor para seguir adelante confiando en un Dios de Poder, en un Dios vivo que ha puesto su mano poderosa [...] El quiere tratar con

tu esposo, como ninguna otra persona lo ha hecho y enseñarle que no necesita demostrar con fuerza y con violencia que él es el que tiene las riendas del hogar; la palabra de Dios dice en el libro de los Efesios 5:22 de la siguiente manera: 'Las casadas estén sujetas a sus propios maridos, como al Señor, porque el marido es cabeza de la mujer', y a los maridos les dice que no hay necesidad de tanto maltrato, si en la Biblia encontramos la sabiduría para guiar nuestras vidas. Pero no por eso, los varones va a tratar a sus esposas mal, porque también la palabra dice en el mismo libro de Efesios: 'Así también los maridos deben amar a sus mujeres como a sus mismos cuerpos. El que ama a su mujer a sí mismo se ama', y otra cita en el libro de Colosenses 3:19: 'Maridos, amad a vuestras mujeres y no seáis ásperos con ellas', y aun una cita más, preciosa en su contenido en el libro de 1 Pedro 3:7, que dice: 'Vosotros maridos, igualmente vivid con ellas sabiamente, dando honor a la mujer como

a vaso más frágil...'. Como ustedes estarán leyendo, se indica que la sujeción mutua y voluntaria, nacida del amor, es la base de las relaciones domésticas." (En: <http://www.mujertuvalasmucho.org/testimonioviolencia.html>).

Pues bien, los mandatos que emergen de la propia conciencia religiosa se presentan de forma condicional: ¡Haz esto! Si no lo haces no alcanzarás la felicidad plena, el Reino de Dios. ¡Haz esto! Si no lo haces puedes condenarte... y cosas parecidas.

El tema de la muerte de uno mismo es, quizás, el asunto más sensible a cada quien. Pese a determinadas corrientes al interior de la religión que postulan aspectos más relacionados a la vida que a la muerte en el mensaje cristiano, por ejemplo, en rigor, la religión ha hecho de la muerte su asunto central y ha logrado establecer magistralmente el ejercicio del poder naturalizándolo como conciencia religiosa. Pues bien, la naturalización del

ejercicio del poder-dominio bajo formas de creación y recreación de la conciencia religiosa es un tema que, al no pasar por el tamiz de la crítica, compromete la sujeción de todos y todas. Así como las condiciones objetivas de la violencia de género vienen dadas por la herencia social de la violencia y la dinámica del mercado, sostenemos que la conciencia religiosa se constituye en esa suerte de herencia de las condiciones subjetivas de la violencia de género.

VII. La desobediencia como crítica de la moral de la sujeción

§ 24. Miedo como principio rector

Luego de nuestro análisis que da pie a la fundamentación de una crítica de la violencia de género, creemos oportuno apuntar dos elementos que creemos centrales: El miedo como principio rector y la necesidad de un soporte institucional, social y comunitario para la emancipación.

Hemos logrado identificar algunos aspectos que hacen a las condiciones objetivas y subjetivas de la violencia de género. La herencia social de la violencia y la dinámi-

ca impuesta por el mercado representan las condiciones objetivas que hacen posible y perpetúan la violencia en razón de género. Por otra parte, las condiciones subjetivas de esta misma violencia vienen alentadas por el miedo a la agresión, al abandono y a la muerte. Pues bien, estos miedos subyugantes de las personas son la manifestación de la amenaza cuyo arraigo lo encontramos en las relaciones de poder. Al conjunto complejo de este tipo de relaciones condicionadas objetiva y subjetivamente denominamos moral de la sujeción. Por ello debemos afirmar que la violencia de género representa una construcción de procesos históricos y sociales para sujeción.

La crítica de la violencia de género debe desencadenarse en sus condiciones de posibilidad, esto es, en sus condiciones objetivas y subjetivas, si es que realmente busca ser emancipadora. Sin embargo, esto plantea serios problemas de procedimiento ya que se trata de asuntos estructurales, como intentamos demostrar,

y subvenir dicha problemática estructural puede resultar una empresa desmedida para la misma crítica teórica.

En todo caso, creemos que en el miedo, como consecuencia de las condiciones subjetivas de la violencia de género, puede iniciarse una crítica práctica que logre trascender las condiciones objetivas de ésta. Y esto es importante remarcarlo con claridad: No se trata de no tener miedos o de buscar los medios necesarios para liberar a la humanidad de sus miedos. No. El miedo es un mecanismo de defensa nuestro. En efecto, identificados sus fundamentos (condiciones objetivas y subjetivas), los medios para su legitimación y cómo se expresa en forma de mandatos en el contexto de la violencia de género, se trata de que ese mismo miedo deje de ser nuestro principio organizador personal y social.

Manifestamos que en el miedo subyacen mandatos condicionales, lo que perpetúa la violencia de género en el contexto de

la moral de la sujeción. Sostenemos que la desobediencia a estos mandatos viene a ser parte de la ética como crítica radical de la violencia en razón de género. En este sentido, la desobediencia -a dichos mandatos e imperativos que hacen del miedo un principio organizador de nosotras las personas y de la sociedad- tiene rostro de emancipación de las condiciones objetivas (herencia social y dinámica del mercado) y subjetivas de la violencia de género (miedo a la agresión, al abandono y a la muerte).

Debemos considerar, además, que la desobediencia no es sólo un asunto ideológico, pues, al venir acompañada de un modo de vivir, necesariamente la desobediencia es una cuestión práctica. Y dicha práctica, es decir, la conciencia de libertad, este modo de vivir emancipado, representa la crítica de la moral de la sujeción.

§ 25. Soporte institucional, social y comunitario

Para finalizar, se plantean algunas interrogantes que quedan abiertas a la reflexión: ¿Estamos en capacidad de comprender la dimensión de la desobediencia y del modo de vivir que la acompaña o por el contrario la condenamos desde nuestros prejuicios y arraigo en la moral de la sujeción? ¿Nuestras respuestas personales e institucionales perpetúan la moral de la sujeción o, por el contrario, vienen a reforzar la emancipación de las personas desde el ejercicio ganado de su propia dignidad? ¿Hasta dónde nuestras instituciones públicas y de la sociedad civil, y con éstas las leyes que las sustentan y el personal que las conforman, están en la capacidad de responder con certeza a *la emancipada desobediencia*?

En este entendido, la desobediencia a los imperativos de las condiciones objetivas y subjetivas de la violencia de gé-

nero requiere de la exigencia de un soporte institucional, social y comunitario. No basta con identificar los fundamentos de la violencia de género en lo que tiene de imperativos y desobedecerlos como puesta en marcha de la crítica de la moral de la sujeción. El rol que pueden y deben tener las instituciones, la sociedad y la comunidad es central al respecto pues, así, como la moral de la sujeción se encuentra institucionalizada y arraigada en las subjetividades que conforman el todo social, de la misma forma existe la exigencia de que la crítica de la moral de la sujeción no sea sólo un asunto subjetivo. Es necesario crear las condiciones objetivas y subjetivas de la crítica para que la *emancipada desobediencia* de la moral de la sujeción, y con ello su manifestación como violencia de género, sea realmente un asunto que trascienda lo discursivo. Mientras ello no suceda es probable que, en las relaciones interpersonales en las que se establece la violencia, la cura sea peor que la enfermedad, por decirlo de

alguna manera, y, por otra parte, la tarea de la crítica puede ser concebida como el empeño desmedido de unas cuantas personas y de unas cuantas instituciones.

Para finalizar, queremos afirmar que este tipo de desobediencia es ética o, al menos, debe serlo.

Bibliografía

Castañón Gómez, Ricardo:

2004 *Hábitos y actitudes: Cuando la palabra hiere...* La Paz: Grupo Internacional para la Paz.

Facio, Alda:

s/f *Feminismo, género y patriarcado*. En: [Http://centreantigona.uab.cat/docs/articulos/Feminismo,%20g%C3%A9nero%20y%20patriarcado.%20Alda%20Facio.pdf](http://centreantigona.uab.cat/docs/articulos/Feminismo,%20g%C3%A9nero%20y%20patriarcado.%20Alda%20Facio.pdf)

Fontenla, Marta:

2008 "Patriarcado". En: Gamba, Susana (Coord.): *Diccionario de estudios de género y feminismos*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Foucault, Michel:

2008 *La vida de los hombres infames*. Buenos Aires: Editorial Altamira.

Fresina, Alberto:

1999 *Las leyes del psiquismo*. Mendoza: Editorial Fundar.

Fromm, Erich:

1989 *El miedo a la libertad*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.

Heidegger, Martin:

1997 *El ser y el tiempo*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Klein, Melanie:

1988 *Envidia y gratitud*. En: *Obras completas. Volumen 3*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

Lagarde, Marcela:

1990 *Identidad femenina*. En: <http://incidejoven.org/wp-content/uploads/2010/08/Identidad-femenina.pdf>

Nietzsche, Friedrich:

2006 *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.

Pérez Tapias, José A.:

1995 *Filosofía y crítica de la cultura*. Madrid: Editorial Trotta.

Ricoeur, Paul:

2009 *Freud: Una interpretación de la cultura*. México DF.: Siglo XXI Editores, S.A. de C.V.

Spinoza, Baruch:

1998 *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza Editorial.

Tentori, Tullio:

1981 *Antropología cultural*. Barcelona: Editorial Herder.

Wilson, Edward Osborne:

1980 *Sociobiología: La nueva síntesis*. Barcelona: Omega.

Miguel Gonzales Gallegos nos trae con *La emancipada desobediencia* una mirada novedosa, fresca, estimulante, multidisciplinaria y altamente reflexiva sobre algunos cimientos estructurales que permiten sustentar una crítica de raíz, teórica y práctica, al problema de la violencia en razón de género. Como el autor señala, esos cimientos -fragmentarios por no exhaustivos- vienen de muy larga data, y constituyen elementos estructurales de carácter objetivo y subjetivo que ofrecen pautas necesarias para adentrarnos en las determinaciones profundas de la violencia y no sólo en sus formas y/o efectos. En breve, son procesos estructurales los que crean las condiciones para alimentar una "moral de la sujeción" que ya en sí misma significa una violencia al implicar relaciones de poder u obediencia de unos/as hacia otros/as, mellando la dignidad de quienes son sujecionados. El autor señala que de esta violencia estructural vinculada a la moral de la sujeción derivan otras violencias que se ejercen específicamente sobre las mujeres y que las vuelven sujetas sujecionadas, las que son referidas a la naturaleza de ciertos procesos y sus cambios en el tiempo.

¿Y cuál sería el/los requisitos para enfrentar esta crítica de la moral de la sujeción como fundamento de la violencia? En palabras del autor, la desobediencia como ética o crítica radical de la violencia inherente a los mandatos e imperativos que convierten al miedo en principio organizador de las relaciones interpersonales y sociales. La desobediencia como emancipación de las condiciones objetivas y subjetivas de la violencia, como ejercicio de la conciencia de la libertad que es "condición de posibilidad de la crítica en términos de cambio de los comportamientos".

Ivonne Farah Henrich
Docente investigadora
CIDES - UMSA



Este libro lo puede descargar en:
www.infante.com.bo