

SEGUNDA PARTE

Género, educación e infancia

Línea de investigación:

Concepciones de infancia, niño y niñez en la educación

6

Mujer objeto mercancía/mujer objeto sexual Una lectura entre MacKinnon, Irigaray y Baudrillard

Johanna Bernal

La noción de mujer objeto-mercancía es utilizada frecuentemente por algunas teóricas feministas, entre ellas, Luce Irigaray, Kate Millet y Catharine Alice MacKinnon para señalar la posición de dominación y sumisión en la que se encuentran las mujeres a lo largo de la historia. Las autoras coinciden en afirmar que la desigualdad social no puede ser pensada únicamente desde la diferencia de clases, ámbito de lo público, como se indica en la teoría marxista, pues esta también opera en el espacio de lo privado con la diferenciación de los sexos. Así como se expropia la fuerza de trabajo de unos individuos en beneficio de otros durante las relaciones laborales, en la experiencia sexual a las mujeres se les expropia de su sexualidad en beneficio de los intereses de los hombres. Este hecho constituye el germen de una cultura patriarcalista donde la mujer, en el estatuto del objeto, circula como una mercancía.

En este sentido, al interior de la teoría feminista, la noción de mujer-objeto queda inmediatamente vinculada a la historia de la mujer oprimida que lucha por el rechazo de una cultura patriarcal y su reconocimiento como sujeto de deseo y sujeto de derechos. De ahí, los trabajos de algunas teóricas feministas como Carole Pateman, Amelia Valcárcel, Celia Amorós, Simone de Beauvoir, entre otras que pretenden señalar como las mujeres han sido y siguen siendo determinadas por los hombres en el transcurso del tiempo. Estas reconstrucciones históricas darían cuenta de los

modos de sujeción, discriminación, exclusión y/o violencia que sufren las mujeres en un orden social construido por y a favor de los varones.

De manera alterna, Jean Baudrillard ofrece un campo teórico que permite situar la noción de mujer-objeto en términos afirmativos. En sus teorías, el intercambio simbólico y la seducción, el filósofo y sociólogo francés muestra que la historia que alberga el concepto de objeto, generalmente resulta limitada a una relación dialéctica con el sujeto, de manera que, se desconocen diferentes procesos de simbolización que lo atraviesan y que exceden la ley de equivalencia, valor de uso/valor de cambio. En esta perspectiva, se puede intuir que existen otros componentes de la noción de mujer-objeto que resultan invisibilizados cuando se hace uso de ella.

El propósito del texto es cuestionar la idea de que las mujeres al ocupar la posición del objeto se encuentran vinculadas a un estado de dominación y opresión como se asume en las teorías feministas. Aquí se intenta mostrar que los términos de mujer objeto-mercancía y mujer-objeto sexual son algunos componentes que dan cuenta de la multiplicidad de la noción de mujer-objeto, concepto que no siempre se remite a una relación dialéctica con el sujeto. Para responder a tal propósito, el texto se divide en tres partes: en el primer momento, se señala los presupuestos de Catharine MacKinnon y Luce Irigaray acerca de la noción de mujer-objeto mercancía y mujer-objeto sexual. En el segundo momento, se presentan algunos elementos de las teorías de Jean Baudrillard respecto al concepto de objeto-símbolo. Por último, se presentan algunas conclusiones.

Una lectura en clave marxista: Irigaray y MacKinnon

Así como en las teorías marxista y el psicoanálisis, el concepto de objeto se limita a una definición economicista, utilitarista y de carencia. En las teorías feministas la noción de mujer-objeto se encuentra vinculada a esas relaciones de poder y dominación donde la mujer es determinada por el hombre-sujeto. En ese contexto, trabajos como el de Luce Irigaray o Catharine MacKinnon se encargan de dar cuenta de los procesos de objetivación que niegan a la mujer la posibilidad de constituirse en sujeto.

En los textos “El mercado de las mujeres” y “Mercancía entre ellas” del libro *Ese sexo que no es uno* (1977), la teórica feminista francesa de origen belga, Luce Irigaray señala que así como el valor de una mercancía nunca se descubre en la propia mercancía –dado que esta únicamente se valoriza cuando se pone en función de un término que permanece externo a ella, por ejemplo, la moneda y el patrón oro, el valor del cuerpo de la mujer solamente tiene lugar cuando al menos dos hombres la desean. En otras palabras, el valor de la mujer depende de un tercer patrón externo: el falo, el cual le resulta trascendente, sobrenatural, *ek-stático* (2009, p. 131).

Para Irigaray, uno de los momentos en los cuales la mujer descubre su valor como mercancía es durante el intercambio de mujeres que realizan las sociedades primitivas. La autora señala que esta práctica social privilegia un sistema de intercambio organizado por los hombres, mientras que, las mujeres quedan reducidas a bienes que ellos usan para ampliar sus relaciones. En esta práctica, las mujeres como:

[...] signos, mercancías, son siempre remitidas para su producción al hombre (cuando un hombre compra una hija, “paga” al padre o al hermano, no a la madre...) y pasan siempre de un hombre a otro, de un grupo de hombres a otro grupo de hombres. De esta suerte, se supone que la fuerza de trabajo siempre es masculina, y los “productos” son objeto de uso y de transacciones exclusivamente entre los hombres. (Irigaray, 2009, p. 128).

Dichas transacciones entre solo hombres vienen a mostrar cómo se instituye una cultura hombro-sexual, cultura en la que las mujeres deben encontrarse dispuestas a satisfacer las necesidades-deseos de los sujetos. Así, a la mujer se le lleva a ocupar el lugar del objeto frente a unos hombres que no reconocen en ella ninguna identidad. Como el objeto, dice Irigaray, la mujer no tiene espejo que la duplique, no puede reflejarse o reconocerse con otras mujeres, todo lo contrario, durante esa práctica ella se convierte en la huella, la marca, el soporte de especulación de los hombres; el espejo en el cual el hombre se refleja y se reafirma en su posición de sujeto. Mientras que a las mujeres se les destina a ocupar el lugar del objeto-mercancía (Irigaray, 2009, pp. 131-132).

Aunque el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss, en su trabajo *Las estructuras elementales del parentesco* (1949), escribe que el intercambio de mujeres en las sociedades primitivas responden a ese mecanismo que hace posible cumplir con la ley de la prohibición del incesto, es decir, cumplir con la prohibición de no realizar matrimonio alguno con la hija, la hermana o la madre. Y que el cumplimiento de esa ley es lo que permite que la naturaleza se supere a sí misma, en otras palabras, que las sociedades pasen de su estado de naturaleza hacia la cultura¹⁶² (Lévi-Strauss, 1981, pp. 46-59).

En otras palabras, si bien Lévi-Strauss explica que el tabú del incesto¹⁶³ es ese mecanismo que conserva por un lado, su carácter de regla en tanto que pertenece

¹⁶² Esta interpretación de Lévi-Strauss sobre la ley del incesto se distancia de las explicaciones de algunos antropólogos, sociólogos o psicólogos, quienes señalaban que este tabú tiene, o bien, un origen natural, o bien, un origen cultural. Formas de explicación que reducen el fenómeno, según el antropólogo francés, a una explicación instintiva o psicológica.

¹⁶³ La ley del incesto, dice Lévi-Strauss reúne dos elementos contradictorios y excluyente, por un lado, se presenta como una regla social, a la vez que, adquiere el carácter de ley universal.

al estadio de la cultura con un carácter de lo relativo y lo particular, a la vez que, también se presenta como ley universal perteneciente al estadio de la naturaleza (Lévi-Strauss, 1981, p. 42). Y en esa paradoja, el intercambio de mujeres en las culturas primitivas opera como una práctica que va a permitir el paso del orden natural al orden simbólico.

Irigaray muestra su inconformidad con esa explicación y cuestiona las razones por las cuales el antropólogo francés Lévi-Strauss asume como *natural* el hecho de que sean las mujeres y no los hombres quienes se tomen como objeto de intercambio. Irigaray se pregunta por qué Lévi-Strauss llega a afirmar que el intercambio de las mujeres es aquello que permite pasar del orden natural al orden de la cultura, desconociendo que en esa práctica, a la mujer se le niega su estatuto de sujeto. Para la autora, en ese trabajo antropológico se desconoce que las sociedades primitivas instauran una cultura que solo valora los intercambios y las relaciones que se dan entre hombres y, en este contexto la heterosexualidad únicamente sirve de coartada para poner en marcha la «endogamia cultural» que ellos crean (Irigaray, 2009, p. 128).

En el estatuto del objeto-mercancía, explica Irigaray, la mujer queda dividida en dos cuerpos irreconciliables: el cuerpo natural con su función reproductora, por ejemplo, la madre que daría cuenta del valor de uso. Y el cuerpo socialmente valioso e intercambiable, ese cuerpo expresión de las necesidades-deseos de los hombres: la mujer virgen¹⁶⁴. Esta última representa ese elemento inaccesible, enigmático, objeto de fetichización que circula bajo el valor de cambio (2009, p. 130). En palabras de la teórica feminista “[...] las mujeres-mercancías están sometidas a una esquizia que las divide en utilidad y valor de cambio; en cuerpo-materia y envoltura preciosa pero impenetrable, inaferrable e inapropiable por parte de ellas; en uso privado y uso social” (Irigaray, 2009, p. 131).

Irigaray afirma que en una economía donde los hombres buscan poseer, acumular e inscribir a las mujeres en sus conquistas y seducciones, la mujer adquiere el mismo estatuto que la mercancía. Es decir, ellas son tratadas como un objeto que circula bajo la Ley del Valor, ley que permite apropiarlas y desapropiarlas, desconociendo su estatuto de sujetos de poder y de deseo. Así, las transacciones de mujeres en las comunidades primitivas vienen a engendrar esa noción de mujer objeto-mercancía, noción que se va a mantener en las sociedades modernas, las cuales, conservan una cultura falocrática.

¹⁶⁴ Irigaray dice que la mujer como madre permanece en su valor de uso, es decir, en el campo de la naturaleza reproductiva ella se encuentra inhabilitada para participar de los intercambios en su valor de cambio. “La prohibición del incesto” representa esa prohibición de hacer circular a la mujer-madre como mercancía. En el lado opuesto se encuentra la mujer virgen, quien en su puro valor de cambio posibilita las relaciones entre los hombres. Después de que esta mujer es desflorada vuelve a su valor de uso. Por último, la prostituta refleja ese punto intermedio entre el valor de uso y el valor de cambio, pues las cualidades de su cuerpo son útiles para los intercambios. La prostitución es un cuerpo en uso que no para de intercambiarse (Irigaray, 2009, p. 139).

Irigaray llama cultura falocrática a esas sociedades en las cuales se privilegia una única forma de sexo: el falo. La autora argumenta que en el discurso psicoanalítico se promueve el imaginario de una sexualidad masculina, mientras que, a la mujer se le quita el valor de su sexo y la posibilidad de experimentar el goce. En otras palabras, en el psicoanálisis freudiano se obliga a pensar la sexualidad femenina bajo los parámetros masculinos, oponiendo la virilidad del órgano del hombre a la pasividad del órgano de la mujer, de modo que, a las mujeres se les destina a percibir su sexualidad como una carencia.

En ese discurso de la falta y la envidia del pene, dice Irigaray, a las mujeres se les impide descubrir su propio deseo, su propio goce. De ahí, la propuesta de la autora de pensar la sexualidad de la mujer no como *un sexo* como ocurre con el hombre, ni como dos, pues el sexo de las mujeres se resistiría a toda definición adecuada, a un nombre propio, a una cuantificación, más bien, Irigaray trata de pensarlo como un *no sexo*. Ese *no sexo* de la mujer sería el negativo, el envés del único sexo visible y morfológicamente designable, es decir, el revés del pene (Irigaray, 2009, p. 19).

La iniciativa de Irigaray es pensar la sexualidad de la mujer por fuera de una economía fálica, ejercicio que permitiría descubrir como ellas no se encuentran interesadas en poseer al otro, como ocurre con los hombres, sino en estar cercanas, tan cercanas al otro donde ellas *no pueden tenerlo, ni tenerse* (Irigaray, 2009, p. 22). Así, se podría reconocer que la mujer maneja una economía del deseo que hace estallar la linealidad del objeto-meta que caracteriza a los hombres.

Irigaray concluye que sí es notorio que en las transacciones de la cultura patriarcalista, como ocurre en las sociedades primitivas, se privilegia el lugar del hombre-sujeto sobre la mujer-objeto mercancía. La tarea de las sociedades, indica la autora, es buscar las estrategias que permitan que las mujeres reinventen las relaciones por fuera del modelo sexual falocrático para reencontrar lo femenino. El desafío que tiene la mujer es lograr descubrir su propio deseo, pues si ella se limita a gozar con el deseo del hombre, se encontrará dispuesta a que él la tome como objeto de ejercicio de su propio placer (Irigaray, 2009, p. 18).

Por su parte, la teórica feminista norteamericana Catharine MacKinnon¹⁶⁵ coincidiendo con Luce Irigaray y Carole Pateman¹⁶⁶ argumenta que anterior a la

¹⁶⁵ Oponiéndose a la teoría marxista donde se sostiene que las relaciones sociales se forman gracias al *trabajo* MacKinnon señala que las relaciones sociales se forman inicialmente a través de la experiencia de la *sexualidad*, una experiencia social más que individual en tanto que allí se modelan, direccionan y expresan las primeras relaciones sociales en dos sexos: hombres y mujeres. (MacKinnon, 2005, pp. 163-164).

¹⁶⁶ Carole Pateman comparte la idea de que en las culturas primitivas se da origen a la cultura patriarcal donde se concibe a la mujer como un objeto-mercancía. Su argumento es que las mujeres al ser excluidas de actividades que producen valor y reconocimiento social como la guerra o la cacería, para ser encasilladas en labores que tienen que ver con el hogar y la reproducción, actividades desdeñadas socialmente, a las mujeres se les relega a ocupar el estatuto de lo Otro, ese Otro que nunca está en el mismo nivel de lo Uno, el hombre-sujeto.

expropiación del trabajo de una clase social por otra, como se afirma en la teoría marxista, existe una primera forma de explotación que se refiere a la expropiación de la sexualidad que sufren unos individuos (mujeres) en beneficio de otros (hombres). En consecuencia, esta primera forma de explotación es la que va a definir el ser de la mujer como objeto-sexual, es decir, encarnación ambulante de las necesidades que proyectan los hombres (MacKinnon, 2005, p. 181). En palabras de la teórica feminista:

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

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

Para la teórica feminista norteamericana, los primeros individuos objetivados/ explotados son las mujeres, pues aunque la teoría marxista intenta distinguir entre los procesos de objetivación y alienación, señalando que el primer proceso responde a la idea de un sujeto libre, quien a través del trabajo logra crearse a sí mismo, expresar su humanidad, encarnar sus necesidades en sus productos y relaciones sociales; mientras que el segundo corresponde a la distorsión de la objetivación, una cosificación de los productos y de las relaciones. La distinción entre esos dos procesos solo es válida o útil para quien ocupa la posición del sujeto, pues el objeto, en cualquiera de los dos casos, siempre se encuentra al servicio del sujeto. En ese sentido, la mujer al ocupar el lugar del objeto, al ser tomada como objeto sexual por los hombres tampoco va a encontrar distinción alguna entre objetivación y alienación. En palabras de MacKinnon:

Para las mujeres, no hay distinción entre objetivación y alienación, porque no hemos sido las autoras de la objetivación, hemos sido la objetivación. Las mujeres han sido la naturaleza, la materia, aquello sobre lo cual se actúa,

sometidas por el sujeto actuante que busca encarnarse en el mundo social. La reificación no es solo una ilusión para el reificado; es también su realidad. El alienado que solo puede comprenderse a sí mismo como otro no es diferente del objeto que solo puede comprenderse como cosa. Ser el otro del hombre *es* ser su cosa. (MacKinnon, 2005, p. 189),

Frente a ese proceso de objetivación que recae sobre la mujer, la tarea del feminismo, según MacKinnon, es sustraer a las mujeres de ese estatuto de objeto sexual. Para ello, se requiere crear conciencia de que el género es una condición asignada, una cualidad aprendida que varía con independencia de la biología y una ideología que se atribuye a la naturaleza; planteamientos que ya habían sido expuestos por Beauvoir¹⁶⁷. Para la feminista norteamericana, las sociedades son las que infunden ciertos valores que “deben” caracterizar a las mujeres como son: docilidad, suavidad, pasividad, vulnerabilidad, debilidad, narcicismo, incompetencia, instinto maternal, etc., y un rol, en el cual, ella debe mostrarse provocativa y sexy, a la vez, que ingenua (MacKinnon, 2005, pp. 175-176).

Frente a esas construcciones culturales, el trabajo del feminismo es concientizar a las mujeres de que los valores y los roles que promueve la sociedad no son verdades inamovibles, todo lo contrario, ellos son producto de una visión masculina que recae en la sexualidad y que institucionaliza dos formas de género: lo masculino como lo dominante y lo femenino como lo sumiso (MacKinnon, 2005, p. 175). De acuerdo con lo anterior, la tarea del feminismo es comenzar por cuestionar ¿qué significa ser mujer?, indagar sobre ¿cómo viven, expresan, sienten y experimentan las mujeres?, de manera que se pueda realizar “la reconstrucción colectiva y crítica del significado de la experiencia social de la mujer, tal como la viven las mujeres” (MacKinnon, 2005, p. 191).

A partir de las anteriores argumentaciones se puede inferir que la noción de mujer-mercancía de Irigaray y la noción de mujer-objeto-sexual de MacKinnon comparten tres premisas: 1) los procesos de objetivación que recaen sobre la mujer, tanto en el psicoanálisis como en el marxismo, implican que ella sea expropiada de su sexualidad, es decir, se convierta en el objeto fetiche que desean los hombres. 2) Esta forma de opresión/explotación es la que se oculta en los análisis marxistas, al centrarse en la

¹⁶⁷ En el libro clásico del feminismo, *El segundo sexo* (1949), Simone de Beauvoir dice que la sociedad se encuentra atravesada por un discurso patriarcalista que define lo femenino como aquello cercano a la naturaleza, como lo Otro. En ese discurso la mujer pertenece a lo inesencial, a lo inmanente, mientras que, el hombre se afirma en la posición de sujeto próximo a la cultura y a la trascendencia. La teórica feminista indica: “[l]a mujer se determina y diferencia con relación al hombre, y no este con relación a ella; la mujer es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el Sujeto, él es lo Absoluto; ella es lo Otro” (Beauvoir, 1999, p. 18). Para Beauvoir no hay un eterno femenino dado por la naturaleza bajo el cual la mujer deba asumirse, todo lo contrario, ser mujer es el resultado de una construcción social dada en una “situación” o un contexto específico. En palabras de la autora: “si ya no hay feminidad es que no la ha habido nunca” (Beauvoir, 1999, p. 16).

desigualdad que se da por vía de la diferencia de clases, dejando a un lado la explotación que se vive en el espacio de lo privado, por vía de la diferencia de los sexos. 3) La mujer en el lugar del objeto se asume como una mercancía queda resulta escindida en términos del valor de uso (función reproductiva)/valor de cambio (objeto-sexual).

En los trabajos tanto de Irigaray como de MacKinnon, la noción de mujer-objeto se ancla inmediatamente a un tercer término que es el de mercancía. Así, mujer objeto-mercancía es esa noción que sirve para hablar la opresión que sufren las mujeres en una cultura patriarcalista interesada en cubrir los deseos y las necesidades de los hombres a través de una mujer objeto-sexual u objeto-fetiché. Para ambas autoras, las sociedades tanto primitivas como modernas se encargan de reproducir una economía falocrática, en la cual, la sexualidad de la mujer se encuentra destinada a ser comprendida bajo unos parámetros masculinos. Parámetros que destinan a ver el cuerpo de las mujeres como carencia, atrofia, incisión entre su valor de uso (madre) y su valor de cambio (la virgen o la prostituta).

La sexualidad en el código de la producción

Frente a los planteamientos dados por las teóricas feministas acerca de la noción de mujer-mercancía, se encuentran las premisas que el filósofo y sociólogo francés Jean Baudrillard ofrece en sus teorías del intercambio simbólico y de la seducción. El autor, aunque no difiere totalmente de las ideas planteadas por Irigaray y MacKinnon, precisa que solo cabe hablar de mujer objeto-mercancía en aquellas sociedades que rigen sus intercambios por los principios de la producción y la acumulación. Es decir, sociedades que se rigen por economías mercantilistas y capitalistas, las cuales convierten el trabajo en una actividad destinada a producir riqueza material, excedente que luego debe ser acumulado por los sujetos.

Baudrillard afirma que en las sociedades modernas, el hombre se piensa a sí mismo como algo que hay que producir, transformar y hacer surgir como valor. Esto se evidencia en el enunciado marxista donde se afirma que: “el hombre se distingue del animal, no por su racionalidad, sino porque es capaz de producir sus propios medios de subsistencia”. Con esta premisa, los hombres se definen en su doble cara genérica: a) las necesidades que absorben el valor de uso del objeto y b) la fuerza de trabajo¹⁶⁸ asumida como una mercancía que puede ser vendida e intercambiada, es decir, la plusvalía (1983, pp. 17-19).

¹⁶⁸ Baudrillard señala que las sociedades modernas oponen a la fuerza de trabajo, el no trabajo y el juego. Retomando a Marcuse, quien afirmaba que los principios de la civilización no implica únicamente el trabajo sino que también incluye el juego y el descanso, donde las potencialidades del hombre y la naturaleza quedan en un libre movimiento, estas dos últimas actividades se separan de los valores de productividad y rendimiento. Para Baudrillard la oposición entre el trabajo y el no trabajo es la que pone en evidencia que las sociedades industriales no escapan a la desublimación represiva de la fuerza de trabajo (1983, pp. 36-38).

En este segundo orden económico capitalista¹⁶⁹, también llamado por Baudrillard como “el universo de lo masculino”, se generaliza la ley de equivalencia: valor de uso/valor de cambio, y el objeto que se pone en circulación es un objeto-mercancía¹⁷⁰, resultado del proceso de producción modelo-serie. Este objeto se convierte en un elemento de cálculo, movable y conmutable, un elemento que resulta ser: “[r]ico en funcionalidad y pobre en significación, se refiere a la actualidad y se agota en la cotidianidad” (Baudrillard, 2007, p. 92).

En esa generalización de la ley del valor, las sociedades anulan la idea del gasto a pura pérdida, el sacrificio, la prodigalidad y los intercambios simbólicos, a la vez que producen relaciones de poder entre los términos duales (Baudrillard, 1983, pp. 40-41). Así, en ellas se da paso a las relaciones dialécticas entre: sujeto-objeto, hombre-mujer, bien y mal, alma-cuerpo. Esa generalización de la Ley del Valor también incide en el lenguaje¹⁷¹, el cual, termina reducido a la idea de un sistema de comunicación escindido en significante/significado, y a la sexualidad que adopta la forma dialéctica: masculino/femenino (1992, pp. 134-135). En estas sociedades, dice el autor, la sexualidad, el deseo y el cuerpo se convierten en elementos que continuamente son gestionados para hacer de ellos una riqueza.

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

¹⁶⁹ En el libro *El intercambio simbólico y la muerte* (1976), Baudrillard dice que el objeto de intercambio de las sociedades primitivas se encuentra lejos de alcanzar el estatuto de una mercancía. El pensador francés señala que en estas sociedades circula un objeto sobre el cual recaen unas connotaciones simbólicas que le permiten adquirir el estatuto de símbolo. Dicha distinción solo es posible si se tiene en cuenta que en la historia se reconoce, al menos, tres órdenes económicos como son el intercambio primitivo, el capitalismo y el posfordismo, los cuales dan cuenta de distintas formas de organización social (Baudrillard, 1992, p. 6).

¹⁷⁰ En las sociedades contemporáneas, señala Baudrillard, el objeto es un objeto/signo, es decir, su valor ya no radica en su uso, tampoco se limita a encarnar la plusvalía del trabajo. El objeto entra en lógica del mercado para ser apropiado y desechado continuamente, este sufre cambios inesenciales que lo muestran como único e irreplicable aunque nunca abandona el proceso de producción modelo-serie.

¹⁷¹ Según Baudrillard, la ley del valor también atraviesa el lenguaje y lo convierte en un medio de comunicación, campo de significación que se ordena en términos de significante/significado. Bajo esta ley, el lenguaje sufre una disociación: en su finalidad referencial sirve de medio para expresar el orden de los significados, y en su forma estructural regula el intercambio de los significantes (el código, la lengua) (Baudrillard, 1992, pp. 134-135).

Más allá de la mujer-mercancía: el objeto fatal

Baudrillard señala que así como existe ese orden de la producción propio de las sociedades industriales, también se puede encontrar una forma de organización social alterna como es el orden de lo femenino, ese universo simbólico donde los signos se hacen reversibles al mantenerse en el secreto, en el engaño, al privilegiar el juego de las apariencias. En este universo, afirma el filósofo y sociólogo francés, la producción se hace reversible en la destrucción, la vida en la muerte, el intercambio en el sacrificio y el tiempo en el ciclo (1992, p. 6). Para Baudrillard es importante precisar que los términos femenino y masculino, más que declarar un sexo y un género, constituyen universos donde “[l]o femenino no es lo que se opone a lo masculino, sino lo que *seduce* a lo masculino” (2008, p. 15).

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

Al abstraer los términos masculino y femenino de una relación genital o de género, el filósofo y sociólogo francés va a plantear que lo femenino corresponde a un orden social, propio de las sociedades primitivas, donde los intercambios son del orden de lo simbólico y obedecen al principio de reversibilidad: dar, recibir y devolver. Principio del don y el contra-don donde el sujeto y objeto establecen relaciones de seducción, rebasando las relaciones de poder. En otras palabras, el autor va a indicar que en este orden económico de lo femenino, los intercambios nada tienen que ver con la Ley del Valor, ni con la circulación de un objeto en el estatuto de una mercancía, ley del intercambio y noción de objeto que serían propios del universo de lo masculino.

El concepto de intercambio primitivo, Baudrillard lo retoma del *Ensayo sobre los dones* (1968) de Marcel Mauss. En dicho texto, Mauss señala que en las sociedades primitivas de Polinesia y Melanesia (retomando los estudios de Malinowski sobre las culturas de Nueva Caledonia y los Trobriand), las transacciones se caracterizan por poseer un carácter solemne, un carácter simbólico. El antropólogo francés resalta que los intercambios de bienes, productos y riquezas de dichas comunidades, transacciones a las que también se les llama *potlatch* o *Kula*, responden a la transferencia de elementos fundamentales como el honor y el prestigio de los participantes. Así que los intercambios al embeber elementos de rivalidad, destrucción, desafío y combate pueden ser leídos como intercambios simbólicos que conservan un carácter agonístico, dado que en esas transacciones se pone en juego el mismo sujeto (Mauss, 1991, pp. 160-161).

El antropólogo francés Marcel Mauss explica que en los intercambios simbólicos de estas sociedades primitivas, los objetos representan dones que las comunidades intercambian entre sí continuamente. Los objetos no se desechan, no se acumulan, sino que se les hace circular entre unos y otros como rememoración de ciertos bienes que quieren ser compartidos, bienes que también deben ser devueltos, según el principio de reversibilidad: dar, recibir y devolver.

Con este principio de reversibilidad y esa concepción del objeto-don, Baudrillard señala que en estas sociedades todo y todos circulan, pues en ellas no aparece la idea de un humanismo que impida que hombres, niños o mujeres ocupen el lugar de objetos de intercambio o de lo otro. Para estas comunidades, ser “hombre” tan solo significa ocupar un estatuto que debe ser defendido, exaltado, puesto en juego ante seres diferentes como los dioses, los extranjeros o los animales. De modo que, lo otro se constituye en ese *socius*¹⁷² que hay que articular a los intercambios o ante el cual hay que defenderse¹⁷³.

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

Lo interesante del intercambio primitivo o intercambio simbólico, dice Baudrillard, es que bajo el principio de reversibilidad se pone fin a la linealidad de los intercambios

¹⁷² De acuerdo con Baudrillard, las sociedades modernas actúan bajo la idea de un humanismo cada vez más estrecho que genera una exclusión tanto de los muertos como de los animales, la naturaleza, el extranjero, el viejo, dejando a lo Otro sin espacio físico, ni mental. En las sociedades modernas, los hombres son las que tachan a los otros de inhumanos, en cambio, dice Baudrillard: “Los salvajes que no hipostasian ni la especie, reconocen la tierra, el animal y los muertos como socius. Nosotros los hemos rechazado, sobre la base de nuestros principios universales, de nuestro metahumanismo igualitario (...)” (Baudrillard, 1992, p. 144. Pie de página 1).

¹⁷³ Para pueblos amerindios como los Kuna Tule, Pap Tummat (Dios) es quien crea a Nana (tierra). En ella planta inicialmente a los árboles, posteriormente coloca a los animales y los hombres. En este orden, los árboles al ser las primeras creaciones de Dios son vistos por esa tribu como los hermanos mayores, quienes cuidan y ayudan al hombre.

y las relaciones de poder de las sociedades modernas (1992, p. 6). En las sociedades primitivas quien recibe un don se encuentra imperativamente obligado a devolver un contra-don; la obligación del dar, recibir y devolver permite mostrar que sus transacciones pueden tomar la forma de un acto de exterminación y de muerte. En otras palabras, consentir un regalo es aceptar un desafío que se debe saber devolver, dado que la contra-prestación tiene que ser igual o mayor a la recibida.

Pero, ¿qué significa que los intercambios se vean rodeados por ese acto de exterminación y de muerte? Baudrillard afirma que son intercambios rodeados por la fuerza de la seducción. Si bien, el concepto de seducción en la modernidad se encuentra en la sombra, pues siempre tiene que ver con el mal y el artificio del mundo. La sociedad burguesa caracterizada por divinizar un discurso de sentido, poder y producción, hace que la sexualidad termine convirtiéndose en un proceso de producción, para el caso, producción de discurso, de palabra y del deseo. En esa promoción de la naturaleza material de las cosas y la naturaleza psíquica del deseo, la seducción queda oculta por no pertenecer ni a la energía, ni a la naturaleza. La seducción, anclada a una historia de vasallaje y de prostitución, termina por ser llamada como la estrategia del diablo, por ello, se le combate y se le rechaza (Baudrillard, 2008, p. 9).

En sociedades que privilegian el intercambio simbólico, la seducción se presenta como esa fuerza que permite al desprendimiento de un derroche de violencia y gracia. Una fuerza en el cual el sujeto queda atrapado, fragilizado, desfallecido, jugando triunfalmente con la propia debilidad, más que con los signos de la fuerza, mientras que, el objeto no cesa de falsificarse, confundirse, evadirse en la mirada del sujeto (2008, pp. 77-80). La seducción sería ese juego que actúa bajo la forma¹⁷⁴ del secreto, es decir, circula sin revelarse, sin ser enunciada y atraviesa las dos vertientes: el vencedor y el vencido, el sujeto y el objeto, el activo y el pasivo, el seductor y la seductora, pues no hay posibilidad de seducir sin ser seducido.

Las sociedades primitivas, según Baudrillard, al entablar relaciones duales y agonísticas, al asumir en sus efectos de mascarada y de maquillaje: los ritos, los comportamientos, los adornos, los colores y las formas del reino animal; terminan por recrear ese orden de lo femenino y su fuerza de la seducción. Estas culturas al

¹⁷⁴ Baudrillard habla de la Seducción como esa *forma* del mundo que se caracteriza por su [...] *circulación simbólica, de reversibilidad, de encadenamiento, de constelaciones, como en las representaciones primitivas del mundo donde los animales, los vegetales, los hombres, los elementos se encadenan entre sí y se oponen.* (Baudrillard, 1998, p. 73).

adoptar el *alarde seductor*¹⁷⁵ que posee el animal con sus juegos de signos y rituales, se encargan de mostrar que su organización social, a lo que menos pertenece es al orden de lo natural como usualmente se les cataloga.

Y los objetos que intercambian se tornan como símbolos de un don, como ocurre en la comunidad de los Trobriand de Nueva Guinea, donde se pone en circulación un objeto que se encuentra distante del estatuto de la mercancía. En las sociedades primitivas el objeto no se define por su valor económico, más bien su significado se establece y se acaba en el mismo intercambio (Grace, 2001, p. 168). En esta perspectiva se puede afirmar que en estas transacciones al exceder la ley del valor y la relación dialéctica entre un sujeto determinante y un objeto determinado; la mujer-objeto adquiere el estatuto de un objeto-don, un objeto símbolo que atravesada por diferentes procesos de simbolización va más allá de cualquier definición utilitarista y de un lugar de sumisión.

La soberanía del objeto

En el orden de la seducción ritual, dice Baudrillard, no se trata de hablar sobre aquello de lo que se quiere hablar, pues esta práctica pertenece más al orden del inconsciente y de lo represivo de las sociedades modernas donde constantemente se le pide al “ello” que hable. Todo lo contrario, la seducción permite que algo del lenguaje quede sin interpretación, se quede en el secreto y en el *goce* del secreto, en ese juego que busca mantenerse en el secreto del otro (Baudrillard, 2008, p. 78). Mientras que en el orden de la producción de las sociedades industriales, el hombre-sujeto intenta develarlo todo, conocerlo todo, dominarlo todo a través de la ciencia y la industria; en el orden de lo femenino, al objeto se le permite guardar sus secretos, presentarse en su apariencia, carecer de todo deseo, de toda verdad, de toda naturaleza, de modo que este resulta inalienable frente al sujeto (Baudrillard, 2000, pp. 123-124). Según Baudrillard:

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

¹⁷⁵ Baudrillard afirma que en el reino animal se conserva de manera ingenua la forma más pura de la seducción. El filósofo francés argumenta que lo característico del animal no es su salvajismo, ni su contingencia, imprevisibilidad o pulsiones irreflexivas, sino su alto grado de ritualización, su morfología, sus gestos y danzas que alcanzan una eficacia ritual. Los animales con sus cambios de pelaje, sus colores, sus adornos son los que abolen la distinción entre naturaleza y cultura, ellos son los que permiten la entrada al juego ceremonial de prestigio y dominación de los signos (Baudrillard, 2008, pp. 86-87).

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

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

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

Para Baudrillard, la estrategia que propone Baudelaire es una solución radical y moderna que explota lo nuevo, lo original, lo inesperado, lo genial de la mercancía. Dicha estrategia brinda a la obra de arte la posibilidad de extraer de ella efectos extraordinarios, una forma de seducción que no pertenece al dominio de la ilusión y el orden estético, sino al dominio del vértigo y de la obscenidad. Según Baudrillard: “[...] La mercancía vulgar solo genera un universo de la producción, –¡y sabe Dios cuán melancólico es este universo–, elevada la fuerza de la mercancía absoluta produce unos efectos de seducción”. (Baudrillard, 2000, p. 128). En cambio, la pieza de arte trabaja para deconstruir por sí misma su aura tradicional, su autoridad y su capacidad de ilusión, para resplandecer en la obscenidad pura de la mercancía hasta convertirse en ese objeto puro (Baudrillard, 2000, pp. 128-129).

Esa *estrategia radical y obscena* es la que podría adoptar la mujer-mercancía que ha sido dominada y explotada. Según Baudrillard, la mujer puede asumirse enteramente en la objetividad para el otro; al confundirse con el objeto deseo mediante estrategias de falsificación, evasión o desaparición; al mostrarse como lo más falso de lo falso. Al entrar en una objetivación radical, la mujer no solo logra cumplir con la demanda del deseo sino que lo subvierte al ejercer la fuerza irónica del objeto. En ese proceso de objetivación pura, la mujer devuelve la sexualidad al juego de la

seducción estética¹⁷⁶, es decir, como objeto-sexual ella es capaz de hacer entrar el juego sexual bajo el dominio del vértigo y la obscenidad. En palabras del autor: “[...] en su irrealidad, en su desafío irreal de prostitución mediante los signos, el objeto sexual va más allá del sexo y alcanza la seducción. Vuelve a ser un ceremonial” (Baudrillard, 2008, p. 89).

Para el pensador francés, las mujeres pueden ser desposeídas de su cuerpo, de su placer, de su deseo y de sus derechos, como indican Irigaray o MacKinnon, pero esto no se explica por el simple hecho de ocupar el lugar del objeto. Esta “expropiación” solo es posible en la lógica de una relación dialéctica entre el sujeto y el objeto, como se establece en sociedades con economías mercantilistas y capitalistas en las que rige la ley del valor y mantienen relaciones negativas entre los términos duales.

Sin embargo, más allá de ese argumento lo que intenta cuestionar Baudrillard es el desprecio, por parte de las teóricas feministas, de concebir a la mujer en el estatuto del objeto. Rechazo en el que se pierde de vista que si las mujeres no han sido desposeídas de la capacidad de eclipsar o de neutralizar el poder, esto se debe a que conservan, al igual que el objeto, su fuerza de la seducción al mantenerse el secreto, en las apariencias, en el artificio (Baudrillard, 2008, p. 86). De ahí la posibilidad de hacer un elogio a la mujer-objeto, incluyendo a la mujer-objeto sexual, en palabras del autor:

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

En una organización social regida por el orden de la producción, según el filósofo y sociólogo francés, la mujer es quien logra conservar la fuerza de la seducción a través de las prácticas de maquillaje y cuidado, las cuales le permiten descubrirse solo en su apariencia y no en su profundidad. Esta fuerza es la que permite devolver las relaciones sociales a ese universo de lo simbólico, del sacrificio, de las relaciones

¹⁷⁶ Baudrillard señala que la seducción estética (segunda fase) es propia de las sociedades burguesas. Aquí, las relaciones amorosas, sexuales o afectivas se rompen continuamente. El amor y el acto sexual, al igual que el pudor y el rechazo únicamente son adornos, adornos que toman la forma eclíptica del aparecer-desaparecer, en la discontinuidad, en la intermitencia de una presencia. El pensador francés afirma que en el momento en que el amor se convierte en una demanda, en una fuerza universal que inclina a amar los unos a los otros, y obliga a un intercambio de afectos (una respuesta), se desvanece el juego de la seducción (Baudrillard, 2000, p. 115).

fatales; como objeto-sexual ella puede devenir en un objeto-fatal¹⁷⁷, es decir, un objeto de aniquilación y de muerte. Muerte que no obedece a leyes bio-antropológicas, sino a una aniquilación de la identidad, del sujeto, de ese “Yo” que tanto se defiende en la modernidad.

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

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

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

¹⁷⁷ El objeto fatal es aquel objeto capaz de enfrentar su soberanía a la soberanía del sujeto. Este enfrentamiento lo ilustra Baudrillard con la historia de aquel hombre que teme volver a enunciar su deseo, al correr el riesgo de verlo cumplido a cabalidad. En esa historia, una mujer le pregunta a un hombre: [...] *¿qué parte de mí le ha seducido más? Él le contesta: “sus ojos”, y recibe a cambio, envuelto en un paquete, el ojo que le ha seducido* (Baudrillard, 2000, p. 131). El relato, dice Baudrillard, muestra: i) que lo peor es enunciar un deseo y verlo recompensado al nivel de la demanda. ii) Cuando el deseo se cumple a cabalidad, se corre el riesgo de temer volver a desear: “Ella pierde un ojo, pero él pierde la cara, ¿cómo podrá a partir de ahora “guiñarle el ojo” a una sola mujer sin temer recibirlo a cambio?”. (Baudrillard, 2000, p. 131) iii) La mujer rompe con la metáfora de su ojo como signo de la puerta del alma y lo presenta como un objeto puro y simple. Ella cierra toda posibilidad de desplazar el discurso del ojo a la mirada y de la mirada al ser, al sujeto; deja de existir como sujeto de deseo. iv) La estrategia de la mujer es la misma que emplea el objeto, se confunde con la cosa deseada, se convierte en un objeto fatal capaz de llevar al sujeto a su aniquilación. (Baudrillard, 2000, pp. 131-134)

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

Para el pensador francés, una de las formas de poner en quiebre el orden de lo masculino es elogiar a la mujer-objeto-sexual carente de deseo y de identidad. Pues, en el lugar del objeto la mujer es quien puede adoptar una estrategia radical y aniquiladora: rodear al sujeto en su pura objetividad para convertir el juego sexual en un juego sacrificial, similar al enfrentamiento del guerrero ante la muerte, donde resulta difícil distinguir quién goza más que [...] (Baudrillard, 2000, p. 138).

Del strip-tease

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

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

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

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

De modo que la invitación de Baudrillard, con su teoría de la seducción, es reconsiderar la idea de que la mujer en el lugar del objeto remite inmediatamente a un estado de dominación u opresión. Si bien no se puede negar que existen ciertas prácticas culturales y presupuestos teóricos que desconocen su capacidad de deseo, de expresión, de goce, también cabe precisar que no se puede generalizar esa historia de dominación a todas las sociedades y épocas como se intuye en los planteamientos de algunas teóricas feministas.

Esta consideración solo es posible sostenerla si se toma en cuenta, por un lado, que existen comunidades que muestran la posibilidad de establecer un juego agonístico y de desafío entre los términos sujeto-objeto, abstrayéndolos de cualquier relación dialéctica. Por otro lado, que en las mismas sociedades mercantilistas y capitalistas es posible romper con las relaciones dialécticas al recrear nuevamente relaciones de seducción como lo hace la mujer con la estrategia de la objetivación pura. De modo que, no resulta tan desatinado indicar que es posible ocupar la posición del objeto, pues no siempre este lugar remite a un estado de sujeción.

Conclusiones

Para finalizar se puede indicar que la noción de mujer-objeto no se limita a la noción de mujer objeto-mercancía dominada y explotada. Tal noción adquiere, en este texto, al menos otros dos matices: en primer lugar, la mujer objeto-símbolo que se descubre en las sociedades primitivas cuando se toman como un don, en segundo lugar, la mujer objeto-sexual fatal de la danza del *strip-tease* capaz de ejercer la ironía del objeto. En este sentido, se puede concluir que:

- Los términos de mujer objeto mercancía y mujer objeto sexual no son equivalentes entre sí. La noción de mujer-mercancía resulta válida para la economía de las sociedades mercantilistas y capitalistas en las cuales los intercambios se rigen bajo la Ley del Valor de uso-valor de cambio. Orden económico en el cual el objeto se sumerge en una relación dialéctica frente al sujeto, tejiendo entre estos dos términos relaciones de dominio y opresión. De modo que, la historia de una mujer-mercancía dominada y alienada, solo es viable en la medida en que se reconoce que la mujer, su cuerpo y su sexualidad se encuentran regidos por esos mismos valores de la Ley de Equivalencia, en los cuales se anula cualquier intercambio simbólico.
- A la noción de mujer objeto sexual se le puede extraer, al menos dos sentidos, por un lado, se tiene la perspectiva de Irigaray y MacKinnon, quienes indican que la mujer como objeto-sexual se remite directamente a aquellas mujeres que son desposeídas de su sexualidad para convertirse en el objeto fetiche encargado de satisfacer las necesidades y deseos de los hombres. En otras palabras, la mujer-objeto sexual sería una cara de la moneda de la mujer objeto-mercancía. Por otro lado, se encuentra la perspectiva de Baudrillard, quien afirma en su teoría de la seducción que la mujer objeto-sexual puede responder a la estrategia irónica y fatal del objeto capaz de llevar al sujeto al vértigo. La mujer como objeto-sexual, dice el autor, puede asumir la estrategia fatal del objeto que plantea Baudelaire, es decir, llevar hasta el absoluto la Ley del Valor, al asumirse enteramente en la objetividad para el otro, al jugar con las estrategias de falsificación presentándose como un objeto que puede ser poseído y desposeído.
- La noción de mujer-mercancía devela la manera en que las sociedades industriales construyen procesos de simbolización sobre la mujer, que no cesan de responder al modelo sexual falocrático que se rige por el principio de la producción del cuerpo, producción del deseo y del goce. En ese sentido, se reconoce que ella entra en relaciones de dominación para ser valorada en cuanto a su valor de uso: función reproductiva, y su valor de cambio: fetichización del cuerpo. No obstante, las mujeres también tienen la posibilidad de subvertir esta condición, por un lado, al desnaturalizar ciertas convenciones sociales como el matrimonio, el destino de ser madre o el tener que asumir ciertos modelos del ser mujer, como se expone en

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

- Si bien, el presente texto circunscribe la discusión a los trabajos de Irigaray, MacKinnon y Baudrillard, cabe señalar que no se desconoce que en las investigaciones del feminismo contemporáneo ya aparece la pregunta por la pertinencia de seguir manteniendo esa historia de opresión que rodea a la mujer. Las teorizaciones de Judith Butler o Beatriz Preciado, al poner en cuestión cualquier idea naturalista y esencialista del cuerpo, terminan por debatir las categorías de sexo, género y cuerpo con las cuales se venía trabajando y junto a ello, la idea de mantener una discusión que privilegia una sexualidad en el marco de la estructura heterosexual, a la vez, que invisibiliza las opresiones que sufren sujetos como el transexual, el hermafrodita, el homosexual y el intersexual.

Referencias

- Baudrillard, J. (2008). *De la seducción* (12ª. ed.). Madrid: Ediciones Cátedra.
- Baudrillard, J. (1983). *El espejo de la producción*. México: Editorial Gedisa.
- Baudrillard, J. (1992). *El intercambio simbólico y la muerte*. Venezuela: Monte Ávila editores
- Baudrillard, J. (2009). El objeto de consumo más bello: el cuerpo. En *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*. Madrid: Siglo XXI editores.
- Baudrillard, J. (2007). *El sistema de los objetos* (19ª. ed.). México: Siglo XXI editores.
- Baudrillard, J. (2000). *Estrategias fatales* (6ª. ed.). Barcelona: Editorial Anagrama.
- De Beauvoir, S. (1999). *El Segundo Sexo*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* (9ª. ed.). Barcelona: Editorial Anagrama
- Irigaray, L. (2009). *Ese sexo que no es uno*. Madrid: Ediciones Akal.
- Lévi-Strauss, C. (1981). *Las estructuras elementales del parentesco*. España: Paidós.
- Mackinnon, C. (2005). feminismo, marxismo, método y estado: una agenda para la teoría. En M. Villegas; I. Jaramillo & E. Restrepo (Comp.), *Crítica Jurídica. Teoría y sociología jurídica en los Estados Unidos* (pp.163-192). Colombia: Ediciones Uniandes.

Base de datos

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