



Portada: La Virgen de Quito
Cuadro: Ramiro Jácome
Foto: Mimo Privitera

ICONOS

REVISTA DE
FLACSO - ECUADOR

Nº 1. Febrero - abril, 1997

Los artículos que se publican en la revista son de exclusiva responsabilidad de sus autores, no reflejan necesariamente el pensamiento de ICONOS

DIRECTOR FLACSO-ECUADOR
ARO. FERNANDO CARRION

EDITOR ICONOS
FELIPE BURBANO DE LARA

COLABORADORES EN ESTE NUMERO

ALBERTO ACOSTA
SIMON PACHANO
CESAR MONTUFAR
FELIPE BURBANO
MARIA CUVI
ALEXANDRA MARTINEZ
ANA MARIA GOETSCHEL
FERNANDO CARRION
ADRIAN BONILLA
LUCIANO MARTINEZ
EDUARDO KINGMAN
HERNAN IBARRA
CARLOS ARCOS

PRODUCCION: FLACSO- ECUADOR
DISEÑO: Luis Ochoa LL.
IMPRESION: Edimpres S.A.

FLACSO ECUADOR

Dirección:
Av. Ulpiano Páez 118
y Patria
Teléfonos: 542-714,
542-715 y 542-716
Fax: 566-139
E-Mail: info@flacso.ecx.ec

CONTENIDO

EDITORIAL

Las razones de
Iconos **3**

ACTUALIDAD

Democracia a
la medida **7**
SIMON PACHANO

¿Crisis en democracia
o democracia en crisis? **14**
CARLOS ARCOS

Las contradicciones de
la Convertibilidad **20**
CESAR MONTUFAR

MUJERES Y POLITICA

Los códigos ocultos del
poder masculino **34**
MARIA CUVI Y
ALEXANDRA MARTINEZ



Reflexiones a propósito
de "un loco que ama" **43**
FELIPE BURBANO

Sobre machos,
adúlteras y caballeros: **52**
ANA MARIA GOETSCHEL

DIALOGO

'Se acabaron las
formas ventrílocuas
de representación': **60**
ANDRES GUERRERO

FRONTERAS

Límites y horizontes de
la negociación **68**
ADRIAN BONILLA

Colombia:
la violencia sin fin **76**
FERNANDO CARRION



DEBATE

Los años 90 **87**
FERNANDO
BUSTAMANTE

Crítica de una
ciencia crítica **98**
IMELDA VEGA

Globalización y
conocimiento **105**
JAIME MASSARDO

NOVEDADES

Reseñas
bibliográficas **116**
EDUARDO KINGMAN
HERNAN IBARRA
CARLOS ARCOS
LUCIANO MARTINEZ
SIMON PACHANO

NOTICIAS FLACSO

Nuevos programas
docentes **122**

Amor y machismo

REFLEXIONES A PROPOSITO DE 'UN LOCO QUE AMA'

En sociedades donde el hombre predomina como eje del poder en las relaciones de género, ¿cómo entender el discurso del amor?

Felipe Burbano de Lara
Profesor-investigador de FLACSO



Entre las muchas cosas que empezamos a deberle a Abdalá Bucaram, está el habernos mostrado la conexión entre una práctica machista y un cierto discurso del amor. Sus palabras y sus gestos han hecho posible que nos pongamos a pensar en esa relación, y tratar de verla en sus vínculos paradójicos. En este artículo me propongo explorar esa paradoja a partir de la siguiente idea: asumo que un cierto discurso del amor parece necesario e inherente al machismo. Me interesa establecer las relaciones entre estos dos momentos de las relaciones hombre/mujer, y verlos como parte de un mismo encadenamiento. Por machismo entiendo una relación de género en la cual el poder y los privilegios favorecen

al hombre en perjuicio de la mujer. Se trata de una relación de género sustentada en la idea de una supuesta superioridad del hombre sobre la mujer. Y por discurso entiendo un modo de relacionarse con "el otro" -de constituir al otro como sujeto- a través de las palabras y los gestos. Las preguntas que mueven esta reflexión podrían formularse así: En sociedades donde el hombre predomina como eje del poder en las relaciones de género, ¿cómo entender el discurso del amor? Y aún más preciso: ¿Qué jerarquías y violencias hace posible y legítima en contra de la mujer? ¿Qué sistemas de oposición y diferencia pone en juego?

*¿Qué jerarquías y violencias hace posible y legítima el discurso del amor en contra de las mujeres?
¿Qué sistemas de oposición y diferencia pone en juego al momento de su despliegue?*

En los momentos estelares, cuando Rosita Pulley copa la pantalla, Abdalá aparece enamorado, seductor, romántico, conquistador. Todo su amor va para ella.

EL ESCENARIO

Las preguntas surgieron a partir de las impresiones e interrogantes provocadas por la presentación del CD "Un Loco que Ama". Surgen, por lo tanto, a partir de una muy particular y concreta representación del amor. El escenario es recordado. Las fiestas de octubre de Guayaquil y la presentación del Primer Mandatario en el Coliseo Walter Paladines, acompañado de los ya infaltables Iracundos. Fue una presentación cargada de imágenes, representaciones, signos, al mismo tiempo que Abdalá Bucaram entonaba las canciones con las cuales "enamorado" a Rosita Pulley (1). Mientras entona las melodías más románticas, la televisión se llena con imágenes enternecedoras de su esposa. Los cantos más impactantes fueron "Tú con él" y "Puerto Montt". En los momentos estelares, cuando Rosita Pulley copa la pantalla, Abdalá aparece enamorado, seductor, romántico, conquistador. Todo su amor va para ella.

En la pantalla también aparece con frecuencia Rosalía Arteaga, la vicepresidenta. Cómo explicar sus apariciones? Carlos de la Torre ha mostrado cómo durante la campaña electoral, en el juego de la tarima, Abdalá sedujo permanentemente a Rosalía poniendo a funcionar una fantasía en la cual concurrían desde las ilusiones sexuales machistas hasta las diferencias de clase (2). En aquella presentación del CD, el "loco que ama" reiteró este juego seductor. El escenario permitió, pues, que amor y política se conjugaran de un solo toque para descubrirse a sí mismos en las figuras de Rosita Pulley y Rosalía Arteaga, y ofrecernos algunas claves de lectura sobre las relaciones de género en la sociedad ecuatoriana.

PRESENCIA Y AUSENCIA

Primera impresión del escenario. En el discurso machista del amor, la mujer tiene una presencia total, copa la pantalla, mientras en la vida cotidiana esa presencia se opaca, se vuelve invisible. En la cotidianidad Rosita Pulley es una excluida del poder, una Primera Dama que no actúa, una mujer que permanece fuera de la escena pública -esencialmente masculina-, y se refugia en el ámbito privado de la casa y el cuidado de los hijos. Pocas parejas encarnan tan bien y tan nítidamente esto que las feministas han cuestionado como la división de lo público y

privado en tanto esferas con género: lo público corresponde a lo masculino y lo privado a lo femenino. Rosita Pulley no ha podido trascender esa barrera ni siquiera como primera dama. A este "extremo" llega su posición.

De igual forma, en la práctica cotidiana del poder y del gobierno, Rosalía Arteaga encuentra permanentes obstáculos para ocupar un espacio público. El régimen quiere condenarla al silencio, a la invisibilidad. Cada vez que aparece públicamente, que discrepa, viene la arremetida: golpista, traidora, ambiciosa. Su inserción en el régimen tiene una sola condición: reproducir en la esfera misma del Gobierno la distinción entre espacios público y privado, recluyéndola en el segundo. Recluírla en lo privado significa aislarla, abandonarla, vaciarla, marcarla por el orden jerárquico de los hombres. El ministro Adum es el ejecutor más visible, sistemático y constante de esta política de aislamiento y sospecha en contra de la vicepresidenta. En una declaración última, lamentó que Rosalía no estuviera capturada entre los rehenes del MRTA en la Embajada del Japón en Lima.

Extraña temporalidad también la que muestra el discurso del amor. Cómo explicar que Rosita Pulley recobre toda su presencia al tono de los cantos de Los Iracundos cuando en la vida cotidiana permanece silenciada, recluida? Cómo son posibles estos juegos en los cuales la presencia total puede ser, simultáneamente, ausencia total?

Como primer punto, me siento tentado a sostener que el discurso del amor es, sin saberlo, un discurso político, que describe un juego de poder movido e inspirado por la idea de la conquista. El discurso del amor es la reiteración y repetición del acto de conquista del hombre hacia la mujer. A través de los cantos, la gestualidad, y las imágenes, Abdalá Bucaram ejercía ante nosotros, nos lo demostraba vívidamente, ese juego sobre Rosita Pulley. Nos recordaba que es suya, y que lo es a través del amor. Simultáneamente, ese gesto reafirmaba una división y jerarquización de género, que conduce en la vida cotidiana al silencio de la mujer. Ese es su lado paradójico. Detrás del gesto enamorado, comprometido, el olvido.

Nancy Harstock ha establecido una interesante analogía de las relaciones de género como relaciones de conquista (3). Una de sus características es que en ella el conquista-

ador se presenta como lo "plenamente humano". No obstante, esta identidad no puede construirse sino por la presencia de un "otro" que ha sido previamente devaluado. El acto de conquista coloca en el centro de la relación a un ser omnipotente, superior, y construye "otros" marginales, con cualidades enteramente opuestas e inferiores. En términos de Harstock, el conquistador es un ser humano completo, mientras "el otro" deviene objeto. "¿Qué queda del Otro después de este esfuerzo por des-humanizar a él o a ella? El/ella es empujado a convertirse en un objeto. El fin último de la ambición suprema del colonizador, él/ella puede existir solo como una función de las necesidades del colonizador; esto es, es transformado en simple colonizado" (Harstock, 1990, 161). Volverse objeto significa ser despojado de la propia subjetividad, para adoptar una que le es ajena, impuesta, precisamente como resultado una relación de poder.

Desde esta perspectiva, podríamos sostener que el discurso y la gestualidad del amor es el momento de subjetivación de la mujer por el hombre. Lo femenino queda definido en un universo dominado por lo masculino, y esa huella de identidad se reafirma cada vez que el discurso del amor se despliega. Es justamente este efecto simbólico, que luego se traduce en las prácticas y en las instituciones, el que denuncia Luce Irigaray a propósito del "yo te amo" masculino hacia la mujer. Ese es el momento, dice Irigaray, en el que la mujer es tragada, desaparece. Momento paradójico y ambiguo puesto que a través del amor el hombre se vuelve un "dador de vida", un ser humano completo, sensible, mientras la mujer ha sido convertida en receptora, en sujeto pasivo y vacío que recibe la identidad desde afuera. En ese acto, cargado de significación, la mujer pierde su propio nombre. "No tenemos nombres. Los cambiamos conforme los hombres nos intercambian y nos usan" (4). Por medio de este juego masculino, la relación de pareja adquiere una extraña configuración. El otro -la mujer- aparece solo como imagen del hombre. "Hemos sido destinadas a reproducir la unicidad en la cual, por siglos, hemos sido lo otro". (Irigaray, 497). La unicidad se vuelve, por lo tanto, el lenguaje de la universalidad -el hombre- que margina y excluye las diferencias. La universalidad conquista y coloniza lo que se le diferencia, lo que rompe su unidad. Algunos dirán luego, en una línea

Podríamos sostener que el discurso y la gestualidad del amor es el momento de subjetivación de la mujer por el hombre.

Hombre con máscara:
Wolfgang
Mattheuer.
Revista
Humboldt (102)

El machismo establece una competencia entre los hombres para mostrar su propia masculinidad y virilidad.

post-moderna, que ese hombre que universaliza es, además, blanco y heterosexual, con lo cual se vuelve todavía más sospechoso.

VIRILIDAD Y TRAIACION

Habría que profundizar sobre el problema del amor en este juego de conquista, puesto que la devaluación de la mujer parecería seguir a un momento de idealización, de valoración romántica. Por lo pronto, diremos solamente que el amor lleva en sí el germen de su propia transgresión. Diremos, entonces, que en nuestra cultura machista, al momento de la conquista sigue el de la traición. Bucaram lo ha dicho en nombre de muchos hombres: "... yo era un mujeriego, muy enamorado, siempre tuve seis, siete novias a la vez. Me fascinaban las mujeres, siempre me han encantado, son las grandes debilidades de Abdalá" (5). En la confesión abdalacista, el "era" describe el compromiso presente en la conquista, rodeada de una idealización y romantización de la mujer. Mientras tanto, la "debilidad" describe el momento de la traición, describe a las mujeres irresistibles, aquellas que incitan al "pecado" (6).

El juego de la traición está, en uno de sus aspectos, condicionado porque el machismo establece una competencia entre los hombres para mostrar su propia masculinidad y virilidad. "En sociedades patriarcales los hombres construyen su masculinidad en competencia con otros hombres. Los hombres nunca están seguros de su masculinidad y virilidad. Constantemente tienen que probarla ante sí mismos y sobre todo buscando la aprobación y la aceptación de otros hombres". (De la Torre, 1996, 33). En este escenario, las mujeres aparecen como pre-seas de la auto-afirmación masculina.

A través de la competencia de virilidad no solo se produce la traición sino una sistemá-

A través de la competencia de virilidad no solo se produce la traición sino una sistemática construcción de lo femenino en términos negativos, en términos de lo que no se debe ser.

Un ejemplo es el "discurso de los pantalones" que se despliega sistemáticamente en el campo político, y que ha sido utilizado, a su tiempo, por la mayoría de quienes han desfilado por la presidencia de la República.

tica construcción de lo femenino en términos negativos, en términos de lo que no se debe ser. Un ejemplo es el "discurso de los pantalones" que se despliega sistemáticamente en el campo político, y que ha sido utilizado, a su tiempo, por la mayoría de quienes han desfilado por la presidencia de la República. El "discurso de los pantalones" ha sido un recurso para afirmar la identidad presidencial en su valentía de macho. Abdalá lo repite insistentemente. Lo remarcó durante la última cadena nacional en la cual

anunció la temida convertibilidad: "Yo sí tengo los pantalones para hacerlo", dijo. Alguna vez Borja también acusó a Febres Cordero de ser "el lloroncito de Taura, cobarde por naturaleza... que solo es hombre cuando está borracho" (De la Torre, 1996, 26). Agustín Cueva también recuerda la imagen del "hombre con los pantalones bien puestos" que se fue creando de Febres Cordero durante la campaña electoral de 1984 (7). El discurso de los pantalones a veces se "radicaliza" y habla ya no de maricas, cobardes, enanos, anñados, sino del tama-

ño de los genitales, de cojones, y hasta de la densidad del esperma, como nos recuerda Cueva a propósito de Febres Cordero y Bucaram (8). Cueva sostiene que esas expresiones manifiestan "un machismo en el sentido más rudimentario, más vulgar y más rechazado que pueda concebirse, a medio camino entre el matonismo anclado en la peor tradición criolla y un concepto de virilidad típicamente fascista". (Cueva, 1988, 116).

En nuestra cultura de género otra forma de atacar a los enemigos es feminizándolos. Carlos de la Torre narra en su libro cómo el mismo Bucaram feminizaba su voz cuando cuestionaba a sus enemigos políticos desde este manejo de la identidad de género (De la Torre, 1996, 39). Lo femenino es transforma-

do en sinónimo de debilidad, fragilidad, es jerarquizado como inferior; las mujeres quedan reducidas a un objeto de poder y conquista. El poder está en ser macho-hombre, metáfora suprema del poder en las sociedades patriarcales. Tomar medidas duras, por ejemplo, es cosa de quienes tienen pantalones y no faldas. Las mujeres quedan automáticamente excluidas de este manejo del poder, y por lo tanto, de la esfera pública de la política.

LA AMANTE Y LA FRAGMENTACION DE LO FEMENINO

En ese campo de inseguridad sobre la masculinidad, propia del machismo, se genera la traición y se constituye la figura de la amante. Una tercera figura que cruza las clases sociales, las regiones, para estar presente en toda relación institucionalizada, formalizada, de pareja.

Qué significa la presencia de la amante para el discurso del amor-conquista? Yo diría que tiene efectos desvanecedores. No desaparece, pero queda como relegado a la memoria, al recuerdo. Se esconde para reaparecer esporádicamente en ocasiones especiales. Las mujeres conquistadas, casadas, pasan a vivir el amor como recuerdo -el caso de Rosita Pulley en la presentación del CD lo ilustra bien- como lo que fue. El amor es un tiempo pasado, teñido por evocaciones nostálgicas en momentos solemnes. Sirve de consuelo para romper, en los instantes de su retorno, un distanciamiento que parece inevitable. Su reaparecimiento cicatriza, de algún modo, la relación conquista-traición.

La separación está marcada, como ya se dijo, por la presencia de la amante. Si bien la amante se constituye fuera del espacio familiar -que es, por definición, resultado del amor- condiciona y determina ese espacio. Los "amantes", en el lenguaje ecuatoriano, son figuras que surgen fuera de los límites de la relación marital, familiar. Para constituirse, para surgir, para irrumpir, tienen que violar la relación marital, ese reducto donde queda encerrado y clausurado el amor que rodea a la conquista.

Este escenario nos remite a lo que nos han revelado María Cuvi y Alexandra Martínez en su trabajo sobre las mujeres de Palo Verde, un "pueblito caluroso de la costa ecuatoriana" (9). "Los conflictos matrimoniales co-

mienzan cuando el hombre establece una relación permanente con otra mujer. La amante o 'la otra', como ellas la denominan, ocupa un lugar protagónico en este discurso, convirtiéndose en parte constitutiva del placer masculino que las mujeres rechazan. (...) Impotentes, las mujeres de Palo Verde viven lo extradoméstico como una comfabolación masculina" (Cuvi, Martínez, 1994, 12-13). La figura de "la otra", de la infidelidad, de la traición, está inscrita en el mismísimo universo del amor marital. Para las mujeres de Palo Verde, el amor tiene un significado doloroso: es el ir y venir de su esposo desde la amante. "El matrimonio no les ofrece ninguna seguridad, y el amor antes que un sentimiento abstracto, un deseo, es concreto, oscila entre el amor y el desamor, de acuerdo con los caprichosos vaivenes de una sexualidad masculina incontrolable a la cual ellas deben acomodarse; entienden el amor como el ir y venir de los maridos hacia y desde 'la otra' ". (Cuvi, Martínez, 1994, 30-31)

La presencia de "la otra" fragmenta lo femenino entre mujeres buenas y mujeres malas, siendo las buenas una equivalencia de madre-esposa-casta. Su propia experiencia del amor, ha llevado a las mujeres de Palo Verde a de-construir y fragmentar las figuras de mujer que emanan del discurso y la práctica machistas. Es una fragmentación que lleva implícito un juego de poder en el cual la autovaloración acompaña a la devaluación de "la otra". "Es un discurso referencial, basado en su experiencia de esposas; la valoración de sus maridos y de 'la otra' están cargadas de negatividad. Pero lo más importante es que mientras van calificando a sus oponentes, nos van mostrando cómo el significado de lo femenino se parte en dos fracciones que se oponen: la buena mujer frente a la mala mujer". (Cuvi, Martínez, 1994, 19).

EL CUERPO DE LA MUJER

El tema de la amante y la violación del amor marital nos lleva, sin duda, al tema de la sexualidad y del cuerpo. Detrás de esta hipótesis está presente la discusión sobre la relación género-cuerpo desarrollada por las feministas post-modernas, inspiradas en algunos planteamientos foucaulteanos (10). En Vigilar y Castigar Foucault desarrolló la tesis de que el cuerpo se constituye en un campo de poder. "El cuerpo está inmerso en un



La fragmentación de lo femenino revela modos distintos de construir el cuerpo de la mujer, a través de los cuales también la sexualidad aparece fragmentada, escindida

¿Qué cuerpo es el cuerpo de la mujer en el discurso del amor como conquista, y que cuerpo es el de la mujer amante?

campo político; las relaciones de poder operan sobre él, lo cercan, lo marcan, lo doman; el cuerpo, en buena parte, está imbuido de relaciones de poder y de dominación" (11). En el primer volumen de la *Historia de la Sexualidad*, Foucault conectó la temática del cuerpo con el sexo, para definir lo que llamó el bio-poder. "A través del despliegue de la sexualidad, el bio-poder esparció sus redes hasta los más íntimas pulsiones del cuerpo y las más minúsculas fibras del alma" (12). Lo que Foucault cuestiona en estos trabajos es la idea de que la sexualidad y el cuerpo tengan sus fundamentos en la naturaleza y en el dominio biológico. "Como genealogista, Foucault plantea la cuestión de la sexualidad en términos estrictamente históricos; la sexualidad es una construcción histórica, no un referente biológico subyacente". (Dreyfus, Rabinow, 1983, 168). Uno de los polos del bio-poder es el cuerpo como objeto de manipulación. (Dreyfus, Rabinow, 134).

Es justamente este debate el que ha sido ampliado y profundizado por algunas feministas post-modernas. El punto importante es que si bien en toda sociedad se puede encontrar algún tipo de distinción entre hombre y mujer, y estas distinciones están referidas al cuerpo, diferencias -a veces incluso sutiles- de cómo es entendido el cuerpo, tienen implicaciones básicas para definir lo que significa ser hombre y mujer, a la vez que generan importantes diferencias en las prácticas sexistas. (Nicholson, 1995, 56). Judith Butler se mueve en la misma línea. Ella impugna la imposición de una materialidad del cuerpo que escaparía a los juegos discursivos, se colocaría fuera de ellos, los evitaría, para preservar, precisamente, su transparencia material. Butler, como Foucault en la *Historia de la Sexualidad*, cree que se debe hacer la genealogía del cuerpo para descubrir las relaciones de poder que lo han constituido. Si bien Nicholson y Butler sostienen que el cuerpo funciona como principio de diferenciación, también creen que el cuerpo está sujeto a múltiples construcciones, y por lo tanto, es un campo de problematización en las relaciones de género.

Sobre estos presupuestos podemos hacer las siguientes preguntas: ¿Qué cuerpo es el cuerpo de la mujer en el discurso del amor como conquista, y que cuerpo es el de la mujer amante? Los testimonios de las mujeres de Palo Verde nos ofrecen una clave de lec-

tura. La mujer buena es la mujer madre-esposa-casta. La mujer mala en cambio se define por oposición a esos valores. Carlos de la Torre, en su trabajo sobre Bucaram, lo ha planteado de un modo más explícito: "La dicotomía virgen-puta regula la vida de las mujeres manteniéndolas dentro de la esfera privada y bajo el control sexual de sus padres, maridos, y hermanos. Cuando las mujeres rompen con (los roles tradicionales de género en una sociedad patriarcal), con los estereotipos que regulan las esferas de las relaciones sociales, . . . son consideradas putas". (De la Torre, 1996, 35).

La dicotomía virgen-puta implica dos formas distintas de configurar el cuerpo de la mujer y por lo tanto su propia sexualidad. Intentemos describir la dicotomía a través de la figura de la virgen. Cómo el cuerpo de la mujer se puede convertir en un cuerpo virgen? Yo diría que a través de dos operaciones: inscribiéndolo en un universo católico en el cual el alma aparece más allá del cuerpo, conteniéndolo; y por otro lado, alojando esa alma en una concepción biológica del cuerpo, con énfasis en la reproducción.

Veamos el tema del alma. Foucault también ha demostrado que el alma es una forma de entrar al cuerpo. En *Vigilar y Castigar* la definió como "una pieza en el dominio que el poder ejerce sobre el cuerpo. El alma, efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, prisión del cuerpo". (Foucault, 1987, 36). Me apoyo en la interpretación de Judith Butler sobre el trabajo de Foucault, para sostener, con ella, que "el alma se vuelve un ideal normativo y normalizante según el cual el cuerpo es entrenado, formado, cultivado, investido; es un imaginario histórico específico bajo el cual el cuerpo es efectivamente materializado". (Butler, 1995, 33). Esta ingeniería del cuerpo a través del alma la debemos en buena parte al catolicismo.

Quisiera proponer aquí la idea de que el discurso del amor, en nuestra cultura católica, apunta precisamente a la conquista del alma de la mujer, a una idealización de ella mediante la figura de virgen. La pregunta es: ¿qué seduce y conquista Bucaram cuando se transforma en "un loco que ama", cuando se dirige a Rosita Pulley con las melodías de *Los Iracundos*? No el cuerpo, por su puesto, sino un alma a la que se asocia con la pureza y la virginidad de la mujer-madre-casta. Que el "alma" está presente en el universo discursivo abdalacista, lo muestra



su alusión al “perdón” durante la reciente visita al Perú: “Pero un perdón auténtico”, pidió, “que nazca del alma y con sentimientos cristianos. Debemos perdonarnos para poder amarnos” (13). Hay allí una curiosa e interesante interconexión entre alma, amor y cristianismo.

En el catolicismo hay una materialización del cuerpo a través de un alma idealizada. En un comentario al libro *El Muro Interior*, Carlos Fernández de Córdova describe bien cómo opera sobre la sexualidad la versión católica sobre la monogamia. “Si el hombre y la mujer se aman, la mujer ama más al hombre, y la mujer ocupa una posición claramente subordinada al hombre. Y el placer sexual es un elemento prescindible” (14). Agrega Fernández de Córdova que en la visión católica del matrimonio “el placer sexual no era el punto culminante de la relación conyugal, sino la procreación. La esfera del placer sexual estaba fuera del matrimonio, en una zona roja de mujeres caídas y perversiones”.

Esta dualidad y fragmentación de lo femenino a través del cuerpo, inscrito en una cierta discursividad, se expresa también de otro modo: a través de las dicotomías entre un interior (el alma) y un exterior (el cuerpo), y entre la pureza y la pasión. (Irigaray, 500). Es una fragmentación que, inevitablemente, lleva a la culpa. El despliegue de la pasión viola la pureza. A su vez, la pureza inhibe la pasión, la subordina, y la somete a fines superiores: la crianza de los hijos y el dominio de lo moral en el ámbito familiar. La pureza viene del interior, de lo más profundo, de aquello que la confesión católica ha tratado permanentemente de cultivar y preservar en las mujeres desde niñas. Irigaray ha criticado radicalmente la idea de la interioridad y la pureza como una construcción del poder masculino que las define en relación a la apropiación de la mujer. Para los hombres, “virgen significa no estar aún marcada por ellos, para ellos. No todavía mujeres en sus términos. Aún no impresas con su sexo, su lenguaje. Todavía no penetradas o posesionada por ellos”. (Irigaray, 500). Lo femenino, en este esquema, aparece solo como una huella de lo masculino. Irigaray sostiene la imposibilidad de considerar el cuerpo de la mujer en la fragmentación, lo cual constituye una resistencia a una forma de poder. “Preservar el ser interior? Pero si no existe sin lo otro. No te desgarres

La pureza y el cuerpo virgen de la mujer-esposa son los ejes sobre los cuales se construye el discurso del amor en esta sociedad de tradición católica

La fragmentación de lo femenino, en la cual se mueve la mujer, habría que verla como el efecto de juegos de poder, dominación, y conquista por parte de los hombres

entre opciones que te han sido impuestas". (Irigaray, 500).

Para concluir, diré simplemente que la pureza y el cuerpo virgen de la mujer-esposa son los ejes sobre los cuales se construye el discurso del amor. Mientras tanto, el placer pasa por la violación de esa construcción a través de la amante-puta. El alma, como objeto de conquista, des-erotiza el cuerpo. Mientras tanto, el cuerpo de la amante es el cuerpo erotizado del placer y el deseo. El cuerpo de la amante, como cuerpo erótico, desata "la debilidad" y las "pasiones" de los hombres. Ahora bien, lo importante es entender que si la amante provoca esa "irrupción" incontrolable de la sexualidad masculina, es solo porque esa misma sexualidad tiene como contraparte el alma de la mujer conquistada. En esta dualidad, en esta dicotomía, los dos polos a la vez que se complementan, se excluyen.

ADVERTENCIAS FINALES

Es difícil señalar qué relaciones amorosas y machistas interpretan este trabajo. A qué mujeres y a qué hombres, y de qué clases sociales, regiones, "razas", corresponden las definiciones que se han intentado en este trabajo. Acaso a la sexualidad de Abdalá y los sectores populares de la Costa? Carlos de Torre cree que muchas críticas a Bucaram por su gestualidad en la tarima se deben a que recrea elementos de la sexualidad de los sectores populares rechazados y repugnados por las clases dominantes. (De la Torre, 1996, 29). Difícil poder sostenerlo tan categóricamente. Es claro que muchas de las prácticas analizadas cruzan las fronteras de clase y de región. Cuánto de lo que aparece como "sexualidad popular" puede ser imputado también a las clases altas. Pero es también claro que no se puede universalizar una cierta relación de género para toda la sociedad.

En este artículo he intentado describir y de-construir algunos elementos de la cultura machista de nuestra sociedad. En el futuro habrá que ver de qué modo los juegos alre-

dedor del género, esas dicotomías sobre el placer y la pureza, la esposa y la amante, la presencia y la ausencia, entre mujeres buenas y malas, están presentes en cada cuerpo, y de qué modo definen una diversidad de relaciones de género. Se podría investigar qué elección de cuerpo y sexualidad han hecho las mujeres a partir de las opciones dejadas a ellas por los hombres, y de qué modo esas opciones son resistidas. O tal vez, también, de qué modo esa fragmentación es vivida dentro de cada cuerpo. La fragmentación de lo femenino, en la cual se mueve la mujer, habría que verla como el efecto de juegos de poder, dominación, y conquista por parte de los hombres, colocados como eje de las relaciones de género.

Sería una equivocación, sin embargo, pensar que esa fragmentación es superable mediante la reconstitución de la "unidad", lo cual nos podría llevar peligrosamente a esencializar sobre la mujer. Siempre habrá distintos modos de construir lo femenino y lo masculino. Lo que hay que evitar es que esa fragmentación, esa diversidad y multiplicidad de formas posibles, se organice bajo formas dicotómicas que dejan a las mujeres y a los hombres atrapados en relaciones de jerarquía, con evidentes desventajas para las mujeres, y privilegios para los hombres.

Habría que ver de qué modo esos polos de las dicotomías definen relaciones tensas y violentas, pasajes no resueltos entre uno y otro, transacciones imposibles de ser realizadas pacíficamente. Me imagino, por ejemplo, en el desamor como ese ir y venir de los esposos hacia y desde las amantes. Se trata de puntos de fricción y conflicto que dejan un amplio margen para la violencia, la tristeza y el dolor.

Habría que ubicar, finalmente, a esas mujeres y a esos hombres, y a la relación entre sus cuerpos, en contextos históricos y culturales precisos, y reconocer que los valores, buenos y malos, atribuidos a cada uno de ellos, son arbitrariedades; esto es, no responden a ninguna ley natural ni a esencias metafísicas algunas. Hay que ver estas construcciones como espacios abiertos a cuestionamiento y revisión.

CITAS

* Agradezco a Margarita Gómez de la Torre, María Cuví y Alexandra Martínez, por sus comentarios a una versión preliminar de este artículo.

1.- De la Torre, Carlos, *Un Solo Toque: Populismo y Cultura Política en Ecuador*. Quito, CAAP, 1996, página 33.

2.- "Abdalá no solo da una serenata al pueblo para que vote por él, también invita al pueblo a que lo vea bailar con la futura vicepresidenta Rosalía Arteaga que como él mismo dice es 'una doctora, científica, periodista, socióloga, una gran maestra y, encima de eso, una mujer muy guapa'. Entonces Bucaram, el hombre del pueblo, está seduciendo a una guapa mujer de clase social más alta, personificada en Rosalía". (De la Torre, 1996, 33).

3.- Harstock, Nancy, "Foucault and Power: A Theory for Women", en *Feminism and Postmodernism*, edited by Linda Nicholson. New York, Routledge, 1990.

4.- Irigaray, Luce, "When our lips speak together", varias autoras, páginas 497-498. Reseña bioblográfica incompleta.

5.- Las verdades de Abdalá. Quito, *El Duende*, 1990, página 14. (El subrayado es mío).

6.- Así se refirió Abdalá de las candidatas a Reina del Banano que le visitaron en el despacho presidencial allá por octubre, en los incios mismos del

bucaramismo. De ellas dijo que "incitaban al pecado".

7.- Cueva, Augustín, *El Proceso de Dominación Política en el Ecuador* (edición corregida y aumentada). Quito, Planeta, 1988, página 115.

8.- Están las ya célebres declaraciones de Abdalá Bucaram al diario español *El País*, el 8 de febrero de 1988.

9.- Cuvia, María, y Martínez, Alexandra, *El Muro Interior*. Quito, Ceplaes-Abya-Yala, 1994.

10.- De Linda Nicholson véase su artículo "Interpreting gender", en *Social Postmodernism*, editado por Linda Nicholson y Steve Seidman. New York, Cambridge University Press, 1995. De Judith Butler véase su libro *Bodies that Matter*. New York, Routledge, 1993, páginas 27-57.

11.- Foucault, Michel, *Vigilar y Castigar*. México, Siglo XXI, 1987, página 32

12.- Dreyfus, L. Hubert, y Rabinow, Paul, Michel Foucault. *Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago, The University of Chicago Press, 1983. Página 169.

13.- *El Comercio*, enero 22, 1997, . Página A-2.

14.-Agradezco a Alexandra Martínez y a María Cuví por haberme proporcionado una copia del comentario que Carlos Fernández de Córdova hizo del libro *El Muro Interior*, el día de su presentación al público.