

Universidad Autónoma de Zacatecas

“Francisco García Salinas”



Unidad Académica de Ciencia Política

“Dr. Víctor Manuel Figueroa Sepúlveda”

Maestría en Ciencia Política

El espacio producido y la invención de lo femenino

Tesis

Que para optar por el grado de Maestra en Ciencia Política presenta

Karen Victoria González Llamas

Director: Dr. Jesús Becerra Villegas

Codirectora: Dra. Betsy Malely Sánchez Linares

Zacatecas, Zac., marzo del 2023



UNIDAD ACADÉMICA DE CIENCIA POLÍTICA
PROGRAMA DE MAESTRÍA

"Dr. Víctor Manuel Figueroa Sepúlveda"

Dra. Samanta Decire Bernal Ayala
Jefa del Departamento de Servicios Escolares
Universidad Autónoma de Zacatecas
PRESENTE

Asunto: Oficio de liberación de Tesis de Maestría

Estimada Dra.

Por medio de la presente, el que suscribe, Dr. Jesús Becerra Villegas, en mi calidad de director de tesis de la alumna: Karen Victoria González Llamas, egresada de la décima segunda generación de la Maestría en Ciencia Política de la Universidad Autónoma de Zacatecas, tengo el agrado de hacer de su conocimiento que habiendo evaluado el trabajo de tesis cuya investigación se titula:

"El espacio producido y la invención de lo femenino."

Considero que ha sido concluido satisfactoriamente y que reúne las condiciones necesarias para ser defendido ante Jurado en el examen de grado correspondiente.

Sin otro particular, le reitero mis más afectuosos saludos.

Zacatecas, Zac., a los veintiocho días del mes de febrero del año dos mil veintitrés.

Atentamente.

Dr. Jesús Becerra Villegas

Unidad Académica de Ciencia Política
Universidad Autónoma de Zacatecas



Posgrados II, 2do piso, Fracc. Progreso Zacatecas, Zac. C.P. 98064, Apartado Postal 3-107
Tel. y Fax. 01 (492) 924-0810 y 925-6690 ext. 2501; maecienciapolitica@uaz.edu.mx
<http://cienciapolitica.uaz.edu.mx>

DECLARACIÓN DE AUTENTICIDAD

Por el presente documento, yo Karen Victoria González Llamas, declaro que el trabajo de investigación, que lleva por título “EL ESPACIO PRODUCIDO Y LA INVENCIÓN DE LO FEMENINO”, y que presento para obtener el grado de Maestría en Ciencia Política, es de mi completa autoría.

Asimismo, declaro que la investigación no ha sido presentada ni publicada anteriormente, y que para su elaboración he respetado las normas de citas y referencias.

Zacatecas, Zac., marzo del 2023

Karen Victoria González Llamas

AGRADECIMIENTOS

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por otorgarme la beca que me permitió realizar la maestría en Ciencia Política.

Quiero agradecer al Dr. Jesús Becerra por dirigir esta tesis, por el diálogo y la apertura constante a nuevas ideas. Agradezco profundamente a la Dra. Malely, por llegar con ideas y teorías nuevas para mí.

A todo el colectivo de docentes, por compartir siempre de manera tan horizontal su conocimiento, así como estar siempre abiertos a dialogar teorías y pensamientos.

A mi mamá, a mi papá, a mi hermana y a mi hijo. En especial a mi mamá, sin tu ayuda esto no sería posible, te amo con todo mi corazón.

A mis amigas de la maestría, a mis amigas de toda la vida. Su amor me hace sentir segura en un mundo tan hostil.

DEDICATORIA

A mi hijo. Tú y yo hasta el fin del mundo.

Índice General

Introducción	9
Capítulo I. Formas sociales de dominación en el espacio social	
Características del espacio social	14
<i>La administración pública de lo privado</i>	15
<i>El espacio producido</i>	16
<i>Habitus y capital</i>	17
Espacio de significación	19
<i>Hegemonía y biopolítica</i>	20
<i>Ciudadanía</i>	26
Sobre la dominación	28
<i>Dinámicas sociales de dominación</i>	30
<i>Imaginarios colectivos de dominación</i>	35
Sobre el poder	39
<i>El poder y la psique</i>	41
<i>El capitalismo de las emociones</i>	44
Capítulo II. Género, esfera privada y tareas de cuidados	
La invención del género	48

<i>Género</i>	49
<i>El mito del cazador</i>	54
<i>Lo interseccional</i>	57
Lo privado y el trabajo de cuidados	59
<i>Reproducción social y trabajo doméstico</i>	60
<i>Formas del capital en los espacios público y privado</i>	66
<i>Doble jornada laboral</i>	71
Capítulo III. Una óptica feminista de lo público y lo privado	
Género y espacio social	75
<i>Habitus y cuerpo, la construcción de lo femenino</i>	78
<i>Una crítica a la maternidad como potencia</i>	82
<i>Dispositivos de dominación: el amor romántico como promesa</i>	86
Gafas violetas, una mirada feminista	92
<i>La mujer como lo otro: la exclusión de lo masculino</i>	93
<i>Representación y dominación: un análisis feminista</i>	96
CONCLUSIONES	
104	
REFERENCIAS	111

Introducción

*El feminismo no es una doctrina o una religión;
el feminismo es la reacción de la mujer cuando se percata del lugar
que la han forzado a ocupar en el mundo.
La rabia que produce la injusticia de la desigualdad,
el dolor de ver a otras mujeres asesinadas, asaltadas,
maltratadas, abusadas por ser mujeres,
todo eso causa que las cuerdas poéticas internas vibren intensamente.*

Gioconda Belli

*Mi literatura no es femenina,
es una literatura donde la mujer es protagonista.
Mi literatura es la visión del mundo desde la perspectiva de la mujer.*

Gioconda Belli

La presente tesis nace con la idea de responderme cómo se va trazando la cotidianidad, el espacio que día a día los sujetos y las sujetas piensan, ocupan y re-inventan; nace también de querer entender cómo se configura el espacio y la importancia de las relaciones sociales para este fenómeno. Pero principalmente, nace de querer responderme los mecanismos de violencia contra las mujeres como uno de los ejes principales de la configuración del espacio económico, político, social y cultural. No quiero señalar con esto un discurso de la eterna opresión hacia las mujeres, ya que la lucha feminista (y el trabajo político-social de mujeres

que no se nombran desde esa bandera, pero que la esencia de su contenido apuesta por las mujeres como *sujetas políticas*), ha logrado configurar el espacio social de otra manera y, asimismo, es la historia patriarcal la que ha intentado anular a las mujeres de los espacios en los que, en una u otra medida, han participado.

Es necesario señalar que el análisis que se hace a lo largo de esta tesis se inscribe dentro de una crítica a las dinámicas económicas, políticas, sociales y culturales del sistema capitalista, el sistema patriarcal y la colonialidad, y que si bien en el contexto capitalista *per se* las relaciones sociales son ya jerárquicas, patriarcales y coloniales e insertan a los sujetos y sujetas de determinada forma en un contexto de violencia estructural, es nuestra tarea señalar cuál es la particularidad en torno a las mujeres, hacer una reflexión sobre cómo se manifiesta en ellas un contenido ontológico y epistémico muy particular de la cultura, ya que tenemos claro que la violencia estructural y simbólica contra las mujeres no es por azar, sino por una construcción económica, política e histórica. Asimismo, en este marco, indagaremos sobre las reivindicaciones sociales y culturales que las mujeres, muchas desde el feminismo, han demandado. Creemos necesario apuntar que, desde un análisis de la cultura, no se pretende personificar el comportamiento de los sujetos y las sujetas, sino que asumimos que la socialización se significa de manera diferenciada para hombres y para mujeres, y que estructuralmente se puede hablar de una dominación masculina.

En el marco del objeto de estudio de esta tesis, se pretende realizar la investigación desde las teorías de la producción del espacio y el análisis bourdieano del mismo, en el sentido de que encontramos conceptos centrales que nos ayudan a entender cómo las relaciones dan forma y sostienen la vida social. Así, retomamos de este autor los procesos de reconfiguración cultural y el estudio de cómo los capitales económicos y simbólicos estructuran la reproducción social y las relaciones. Uno de los conceptos que se vuelven centrales para esta tesis es el de *habitus*, entendido como las disposiciones a un determinado ámbito social y que el autor presenta como las «reglas de juego» que los sujetos interiorizan y les permite desenvolverse en el nebuloso entramado social. Retomamos que:

El autor propone una percepción del mundo bajo una mirada de doble estructuración social: la objetiva y la subjetiva. Objetiva puesto que presenta al mundo social como sistema simbólico que tiende a funcionar bajo una lógica de la diferencia. Mientras que

desde lo subjetivo, el mundo social “está estructurado porque los esquemas de percepción y de apreciación [...] son el producto de luchas simbólicas anteriores y expresan, de manera más o menos transformada, el estado de las relaciones de fuerza simbólica (Bourdieu, 1984: 288 citado en Speziale, 1979).

Asimismo, desde algunas vertientes de la teoría feminista se quiere realizar esta investigación a partir del estudio de la reproducción social y el análisis del concepto «género» no sólo como una construcción social del contenido mental de los sujetos, sino como una categoría analítica de estudio que permite entender la estructura de los procesos sociales enmarcados en el capitalismo y patriarcado. Así, esta tesis se enmarca principalmente en una investigación con una base teórica-conceptual principalmente feminista y de análisis interdisciplinario. En nuestra perspectiva, es fundamental retomar estas herramientas porque consideramos que contar con una base teórica feminista nos brinda la posibilidad de reflexionar sobre nuestro lugar en la sociedad, como mujeres, en el marco del sistema capitalista y patriarcal. Además, nos permite reivindicar, cuestionar y transformar los procesos sociales y culturales que históricamente nos han sometido a diversas formas de opresión y discriminación.

Asumimos que el sistema se estructura e interioriza en los sujetos a partir de los *habitus* y que estos son una herramienta para que las configuraciones y expresiones sociales del género se vuelvan parte de la producción del espacio social. Dentro de la producción de este espacio, entendemos que la violencia simbólica (como parte de la violencia estructural) ha «borrado» a las mujeres del espacio público aun cuando en la *realidad* social e histórica han sido parte del mismo. Así, se estructuró un *imaginario colectivo* que relegó a las mujeres al espacio privado y que los sujetos interiorizaron e hicieron parte de la organización del espacio social. El feminismo ha asumido como una de sus principales tareas la de erradicar las construcciones sociales que perpetúan la desigualdad y violencia contra las mujeres. En el marco de esta investigación, nuestro aporte consiste en ofrecer una comprensión más profunda de las distintas formas de violencia social que afectan a las sujetas y, al mismo tiempo, contribuir a la creación y organización de un nuevo espacio que se construya al margen de las lógicas patriarcales dominantes.

Dentro del panorama de estudio que se plantea en esta investigación, nos interesa develar y comprender las condiciones históricas y sus entramados, así como la forma en que se constituye a los sujetos dentro de éstos y, en particular, a las sujetas en el entramado de las relaciones de poder y dominación. Para ello, en el primer capítulo de la tesis caracterizaremos las particularidades del espacio social, es decir, cómo las relaciones que se «contienen» en dicho espacio son resultado tanto de dinámicas de convivencia en un espacio geográfico determinado como de la aprehensión del contenido ontológico de la existencia humana y su relación con el mundo. Es decir, es de nuestro interés la manera en la que los sujetos actúan, interpretan y reinterpretan el espacio social; las dinámicas sociales de dominación y como el poder se «contiene» en las relaciones sociales y no sólo en calidad de un ente abstracto. A lo largo de los tres capítulos iremos hilando el concepto de violencia simbólica como una parte de la violencia estructural.

Después de tejer cómo *funcionan*, de manera general, dinámicas como la hegemonía, la normatividad y el poder, en el segundo capítulo, que se centra en la esfera privada y las tareas de cuidados, estableceremos cómo los imaginarios colectivos sobre el género se plantean en un paradigma binario de hombre/masculino y mujer/femenino y que permea en las concepciones subjetivas de las actividades sociales por desempeñar. A lo largo de este capítulo, también estableceremos el hecho de que el género es asimismo una categoría analítica que proporciona un marco conceptual que permite analizar y estudiar cómo se basan las relaciones sociales en torno a la dinámica binaria mencionada anteriormente. En este capítulo retomaremos conceptos centrales del capítulo 1, justo para explicar de qué manera la hegemonía logra pasar por un tipo de consenso social independiente y que se presenta más como una dependencia a ciertos *habitus* que conforman a la subjetividad que en calidad de sumisión impuesta y que por ello, los límites identitarios del género no se conciben en tanto imposiciones sociales violentos sino que se construye a través de dispositivos de seguridad cultural que plantean subjetividades compartidas a partir del establecimiento del género. En esta investigación nos enfocaremos en realizar una caracterización detallada de cómo el sistema capitalista ha influido en la configuración de relaciones sociales que implican la subordinación y dominación de las mujeres. Analizaremos los efectos concretos que ha tenido el establecimiento de este sistema económico en la vida cotidiana de las mujeres y cómo esto ha impactado en su situación social.

Por último, en el tercer capítulo se plantea una crítica con perspectiva feminista de la construcción del espacio social (público y privado) a través de análisis de dispositivos de dominación tales como la maternidad impuesta, el amor romántico patriarcal, la exclusión de conceptos que construyen todo un panorama económico, político y cultural, así mismo, una crítica feminista hacia las representaciones mediáticas o de propaganda. Todo esto con las herramientas conceptuales que fuimos tejiendo a lo largo de la tesis para señalar que el género desarrolla lógicas de poder que se materializan y que afectan directamente en el espacio social y que no se puede pensar a los sujetos y las relaciones entre ellos sin tener en cuenta que se llega a ser hombres y mujeres en un complejo entramado de relaciones, instituciones, representaciones, discursos, prácticas, símbolos, afectos, poderes, tiempos y espacios (Soto, s.f.: 89). Respecto a la crítica desde una óptica feminista que planteamos al espacio social, referiremos al concepto de «gafas violetas» para señalar el hecho de que una vez que *miras* el espacio social desde esta perspectiva, las relaciones de dominación, subordinación y desigualdad se revelan donde antes no lo hacían y que ponerse estas gafas a manera de tarea política de las mujeres busca que, cada vez en más campos sociales, los instrumentos de dominación y poder se modifiquen junto con las prácticas económico-político- culturales que han representado.

Con lo mencionado anteriormente espero de esta tesis de maestría, una contribución al área académica de asuntos políticos que antes no se asimilaban así. Es decir, hablar desde la academia de «cosas de mujeres» con una perspectiva crítica, analítica, política y social, se vuelve una de las tareas principales de estas páginas. Por ello, creemos necesario seguir tejiendo la literatura que las mujeres hacemos para las propias mujeres, para entender el espacio de otra manera, para vivir el espacio de otra manera, para reconfigurar y resignificar las relaciones sociales que nos acontecen. Gioconda Belli afirma: “mi literatura es la visión del mundo desde la perspectiva de la mujer” y, justo con esa frase, retratamos la contribución principal de este trabajo de investigación.

Capítulo I

Formas sociales de dominación en el espacio social

Características del espacio social

Las relaciones sociales que se «contienen» en el espacio social no sólo son el resultado de las dinámicas de convivencia que se inscriben en un espacio geográfico determinado, sino que, al mismo tiempo, son la causa de la *producción* de ese espacio. La aprehensión individual de un espacio conformado por «lo mío» y «lo compartido», es decir, por el «yo» y «lo Otro» forma, al mismo tiempo, la aprehensión del contenido ontológico de la existencia humana y su relación con el mundo. La manera en la que los sujetos actúan, interpretan y reinterpretan el espacio social, individual y colectivamente, puede estudiarse a partir de agentes económicos o políticos que, en realidad, no pueden analizarse aisladamente unos de otros; la idea de causalidad entre lo social, lo económico, lo político y lo cultural, permite un análisis más crítico y delimitado de lo que la «realidad social» es.

La manera en la que los sujetos aprenden a interactuar en el *espacio social*, se explica a partir de la naturalización y normalización de ciertos arquetipos sociales que marcan una expectativa del entorno social, es decir, a partir de arquetipos sociales, los deseos, la conducta, la voluntad o el rechazo a ciertas normas o acciones serán normalizadas o rechazadas, ya que, como seres sociales, se espera un estímulo social a partir de ellos. El *espacio social* es un recurso explicativo de esos factores «metasociales» y su continuidad en la realidad social.

La administración pública de lo privado

Aristóteles definía al sujeto como *zoon politikón* (Aristóteles, *Política* I, 1252b), que, en una primera traducción puede entenderse como *animal político* y su capacidad de relacionarse políticamente respecto a los otros, para diferenciarlo del animal no racional y de la vida meramente biológica. En este sentido, es esa naturaleza de asociación civil que se desarrollará en la *polis* (el *espacio público* donde se *produce* la política), lo que permitirá a los individuos realizarse como tales, es decir, como animales políticos. La capacidad del sujeto para organizarse políticamente era opuesta a la asociación natural que se daba en la familia, cuyo espacio era la *esfera doméstica*, ahí, los sujetos vivían juntos llevados por sus necesidades y exigencias, es decir, la fuerza que los unía era la propia vida que, para su mantenimiento individual y supervivencia de la especie, necesita la compañía de los demás; sin embargo, para la *polis* era necesaria la esfera privada por el hecho de que los sujetos no podían participar en los asuntos políticos si no tenían un sitio que propiamente les perteneciera (Arendt, 2016: 39-42). La importancia de poseer *x* espacio concreto radicaba en que, para ser hombres libres y felices, debían satisfacer sus necesidades vitales de tal manera que ellos tuvieran el tiempo adecuado para desarrollarse, como ciudadanos, en la *polis*. Sólo en la *esfera pública* podían proclamarse como libres e iguales, porque esta esfera no era regida por la necesidad, que es lo que se impone en la esfera doméstica.

Ahora bien ¿podemos entender el *espacio público* como *espacio social*? Si bien el concepto de *zoon politikón* refiere a la capacidad de asociación entre los sujetos y las relaciones que se forman de ello, esta organización no emerge de lo social, ya que, los intereses privados no han adquirido un significado público en la antigua Grecia. El carácter de lo social no es público ni privado en sí mismo, sino que es el ascenso de lo doméstico o de las actividades económicas a la *esfera pública*; el contenido de lo privado familiar se convierte en interés colectivo mediante la instauración del concepto medieval de *bien común* cuya forma política de organización es la *nación* (Arendt, 2016: 46). En síntesis, el auge de lo social refiere a la administración pública de los asuntos privados, es decir, lo íntimo se socializa y lo privado se vuelve susceptible de la intervención social, así

La sociedad espera de cada uno de los miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a *normalizar*

a sus miembros, a hacerlos actuar, a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente [...] la sociedad se iguala bajo todas las circunstancias, y la victoria de la igualdad en el Mundo Moderno es sólo el reconocimiento legal y político del hecho de que esa sociedad ha conquistado la esfera pública, y que distinción y diferencia han pasado a ser asuntos privados del individuo (Arendt, 2016: 51-52).

El espacio producido

Para Lefebvre (2013), la emergencia del *espacio social* se da por una *producción* del espacio; los sujetos, en tanto que seres sociales, *producen* su vida y por ello, nada hay en la sociedad que no sea adquirido y producido, es decir, modificado. Existe un sistema de estructuras y significados que establecen una relación entre *producción - producto, obra - producto* y entre *naturaleza y producción*, donde el producto resulta de gestos y actos repetitivos. Diferencia lo social de lo natural a partir de la afirmación de que la naturaleza crea y no produce, provee recursos para una actividad creativa y productiva del sujeto social, pero proporciona sólo *valores de uso*, y todo valor de uso (todo producto en tanto que no es intercambiable) retorna hacia la naturaleza o sirve como bien natural, así mismo, la naturaleza no puede operar conforme a la misma finalidad que el sujeto, ya que, ésta se afirma desde la espontaneidad y, por otro lado, el sujeto (entendido como práctica social) crea obras y produce cosas donde esa producción resulta inseparable de la finalidad, funcionalidad y del saber-hacer (pp. 127-128).

La teoría del espacio social como un espacio *producido* no puede entenderse sin la referencia de los conceptos económicos, economía no sólo entendida como intercambio de bienes y servicios, sino como desarrollo de lo social de fuerzas productivas y relaciones de producción, pues Lefebvre afirma que, el desarrollo de las fuerzas productivas no se despliega sobre un espacio vacío, neutro, anterior o determinado por factores geográficos, naturales o históricos, afirma que el crecimiento de las fuerzas productivas no conlleva la constitución de un espacio o de un tiempo particular de acuerdo con un esquema causal sino que

El espacio social contiene objetos muy diversos, tanto naturales como sociales, incluyendo redes y ramificaciones que facilitan el intercambio de artículos e

informaciones. No se reduce ni a los objetos que contiene ni a su mera agregación. Esos *objetos* no son únicamente cosas sino también relaciones [...] Las nuevas formas sociales no son *inscritas* en el espacio preexistente, el crecimiento sólo actúa a través de la relación social (Lefebvre, 2013: 134-135).

Así, desde esta perspectiva la característica principal del espacio social es que implica, contiene y disimula un conjunto de relaciones entre las cosas, incluyendo individuos. El espacio es *producido* porque se modifica a la naturaleza. La intervención de la acción humana (tanto intelectual como física) es la condición de existencia de lo social. Por ello, la esfera social no existe independientemente de lo privado administrado por lo público y sus mecanismos, es decir, de las instituciones sociales (tales como la familia, la escuela, la iglesia, etc.) que juegan el papel de administrador, juez y legitimador de su contenido, sino que existe en referencia a la complejidad, movilidad, desarrollo y multiplicidad de las relaciones y dinámicas que se generan entre esas unidades.

Habitus y capital

En este sentido, nos resulta pertinente introducir el concepto de *habitus* desde Pierre Bourdieu. Por *habitus* se entiende la manera en la que los sujetos interiorizan y vuelven propio de su subjetividad el contenido social del *campo* en el que se desenvuelven. Así, el orden social se inscribe en los cuerpos posibilitando diversas transacciones emocionales y afectivas en el entorno social (Vizcarra, 2002: 63). Es decir, a través del *habitus* el sujeto se implica e inscribe en el mundo y aprende a actuar de acuerdo con el sentido práctico que nos ayuda a tomar decisiones mediante la normalización y aceptación de la *realidad*. Aprendemos cómo actuar ante estímulos que se nos presentan una y otra vez en forma de conducta y experiencias de socialización. En términos generales, podríamos decir que mientras que el espacio social está compuesto por las diversas relaciones que se establecen entre los sujetos, el *habitus* se refiere a la capacidad subjetiva que cada uno de nosotros adquiere para participar activamente en estas relaciones. Es decir, se trata de una especie de disposición interior que nos permite actuar de determinada manera en función de códigos culturales y sociales que rigen el espacio en el que nos desenvolvemos y relacionamos con los demás, pues

Una vez estructurado a partir de las condiciones sociales de existencia, no va a cesar de producir representaciones, opiniones, creencias, gustos, deseos, en general, toda una subjetividad relativamente independiente del exterior, pero que no cesa de expresarse, de exteriorizarse en la acción de los individuos y grupos, y contribuye a producir y reproducir las estructuras y las instituciones [...] la realidad social se construye sin cesar a través de la acción de los individuos y de los grupos condicionados por la misma realidad social que los preexiste (Suárez, 2014: 1).

El espacio social permite al sujeto ser definido por la posición que ocupa en un *campo* (es decir, una especie de subespacio o metaespacio de la esfera social). “Estas posiciones se definen objetivamente en las determinaciones que se imponen en sus ocupantes, agentes o instituciones, por su situación actual o potencial en la estructura de la distribución de diferentes especies de poder o *capitales* y cuya posesión brinda acceso a los provechos específicos que están en juego en el campo” (Suárez, 2014: 3). Es decir, el acceso que el sujeto tenga a un capital y campo determinado, influirá en la manera en que ese sujeto se desenvuelva en la esfera social; a mayor acceso de capital, mayor acceso de poder y a mayor acceso de ambos mayor influencia sobre la *producción* y construcción del espacio social y su legitimación. Bourdieu caracteriza la existencia del capital económico, cultural, social y simbólico, donde la adquisición del capital cultural se puede ver relacionado con el capital económico y, a su vez, éste representa la libertad económica como condición inicial para dicha acumulación; por capital social se entiende la pertenencia a un conjunto de agentes que está unido por propiedades comunes y tienen lazos entre sí permanentes y útiles (Suárez, 2014: 7).

En sintonía con Lefebvre, Bourdieu describe los campos como espacios multidimensionales que se presentan de manera sincrónica como espacios estructurados de posiciones, cuyas propiedades dependen de su posición en el espacio social y que pueden ser analizadas independientemente de sus ocupantes. Es un esquema básico de ordenamiento de las realidades sociales y particularmente culturales y simbólicas (Vizcarra, 2002: 55). La manera en la que los sujetos interaccionan en un campo determinado se expresa a través de las reglas y modos que aprehenden y vuelven parte de su subjetividad en el día a día.

Espacio de significación

La principal causa por la que un sujeto puede inscribirse en el espacio social como un ente *normalizado*, es la capacidad de diferenciar lo público y lo privado entendidos como lo común y lo no común. El *habitus*, es decir, conocer las reglas del juego social, nos permite dar significado al espacio social en el sentido de que un espacio normalizado es un espacio construido por el ser humano “para ser ocupado, para servir y ser usado, para llenar y vaciar con la presencia real o simbólica” (Valera, 1999: 2). La normalización del espacio se inscribe a través de reglas y convenciones, que son construidas culturalmente y que, además, se imbrican con otro tipo de reglas como las económicas. “El espacio es producido, interpretado y reinterpretado cuando las personas lo significan para cada ocasión; el comportamiento de los sujetos se configura en la pluralidad de contextos que la relación «persona-objeto» plantea” (Valera, 1999:2), es decir, “es la propia relación persona-entorno la que da sentido a nuestra vida permanentemente contextualizada en el espacio y la que define nuestros actos que transforman y dotan de sentido al entorno, mientras que éste contribuye de manera decisiva a definir quiénes somos” (Valera, 1999: 3).

Los sujetos subjetivizan y piensan el espacio como un proceso de mediación en términos de *significación* y no de *experiencia* (Lamizet, 2010), para interpretar el espacio en vez de solamente «estar» en él. La interpretación del espacio se da a partir de: 1) la mediación entre lo singular y lo colectivo que define la mediación política del espacio; 2) la mediación entre lo real, lo simbólico y lo imaginario que define la mediación semiótica propiamente dicha del espacio; y 3) la mediación entre lo estético y lo político (pp. 155-156). Para fines del presente apartado partiremos de la segunda definición sobre la relación entre lo real, lo simbólico y lo imaginario como proyección semiótica sujeto-entorno del espacio, pues entendemos que la identidad del sujeto se forma dentro de las categorías históricas, imaginarias y simbólicas del espacio. Pensar que el contenido mental, la aprehensión de *lo real* y la acción de referencia ontológica sujeto-objeto puede concebirse sin un análisis de los procesos semióticos del espacio, deja fuera el análisis conceptual de la construcción y producción del espacio, en el sentido de que son las identidades subjetivas y colectivas las que interpretan y reinterpretan el mundo a modo de re-escribir nuevas *realidades* en él. De manera que, “el espacio real es aquel que el sujeto no escoge, aquel que crea su relación con

el mundo. El espacio simbólico es el que el sujeto formula: se trata del espacio como objeto de una reinterpretación fundadora con la experiencia semiótica del sujeto” (p. 165).

El hecho de que se argumente que el espacio «se produce» significa que está siempre en significación de los sujetos inmersos en él y que esta experiencia de inmersión abarca a toda la gama de interacciones sociales utilizadas por el individuo (Losada, 2001); la significación que se le da al espacio es históricamente cambiante, se elabora o reelabora en virtud de la experiencia individual y social con el espacio en que se desarrolla el comportamiento condicionado por factores propios del espacio social como la cultura, la pertenencia a un grupo o clase social, etc. (p. 272).

Para fines de esta tesis es importante tener en cuenta el hecho principal de que el espacio no está dado, no es inmutable ni ahistórico, sino que es la experiencia individual y colectiva que los factores económicos, políticos, sociales y culturales producen en los sujetos, la que determinará la forma en la que las relaciones sociales se inscriben en un espacio. Estas relaciones sociales, a su vez, producirán campos muy específicos que, de alguna manera, proyecten el tópico de una época histórica determinada.

Hegemonía y biopolítica

Hasta ahora hemos definido cómo se produce el espacio y, a su vez, cómo las relaciones sujeto-entorno interactúan, interpretan y reinterpretan el contenido semiótico del mismo. Así mismo, caracterizamos que este contenido semiótico, es decir, la articulación de procesos de significación, es intersubjetivo y, a la vez, compartido. Siguiendo el hilo conceptual es necesario analizar cómo se construyen, no ya las categorías *reales*, simbólicas e imaginarias del espacio, sino el contenido mismo. No es azar que el contenido *real* se haya construido en torno a intereses particulares de un sector social muy limitado, a saber, al sector –o clase social– dominante, y que se haya internalizado en el imaginario social como intereses comunes y objetivas. Para explicar este contenido recurriremos a la teoría sobre la hegemonía y los aparatos ideológicos. En la dinámica neoliberal, la hegemonía logra pasar como un tipo de consentimiento social autónomo de las clases sociales y es un tipo de dominación que se muestra más como una dependencia a ciertos *dispositivos (habitus)* que conforman la subjetividad, que como una subordinación impuesta. La dinámica hegemónica desdibuja los

mandatos de la clase dominante hacia los dominados como algo explícito, sin embargo, estos mandatos logran inmiscuirse en la subjetividad colectiva de manera eficaz (Alemán, s.f).

La hegemonía se construye en tres lógicas diferentes (aunque entrelazadas): 1) la hegemonía construida sólo en términos de «alianza de clases» como mero acuerdo político entre sujetos sociales *no intervenidos* por dicha alianza; 2) la hegemonía organizada a partir del reconocimiento de la «dirección intelectual y moral» de una clase o sector social dominante; 3) una hegemonía estructurada a partir de la difusión de un «modo de vida» que favorecería la aceptación de la situación de dominación (Balsa, 2020: 16).

Dentro de la primera lógica, la clase dominante logra articular sus propios intereses con intereses parciales de las clases no-dominantes, de modo que logra integrar los intereses de las últimas en su propuesta hegemónica. Se caracteriza también por una asimilación de la dominación a partir de una lógica de cálculo de «costos y beneficios» que permite crear una ficción de independencia ideológica y de identidad de clase, ya que se acepta la dominación (que no se entiende, o mejor dicho, que no se *siente* como dominación) por las ventajas materiales que representa. La *adquisición* de estas ventajas, aunque sean siempre parciales, son asimiladas por el sector no-dominante como un logro político o social, pues representan una «negociación» respecto a las clases dominantes (Balsa, 2020: 17). En torno al segundo punto se afirma que la ideología es el elemento clave en este tipo de dominación y se entiende como la «hegemonía real» que puede ser diferenciada en dos niveles: en primer lugar entendida como *intelectualidad* donde la ideología, como complejo de ideas y doctrina, juega el papel principal. En un segundo lugar, la hegemonía adquiere tintes *morales* tales como un conjunto totalitario de valores y prácticas que se convierten en representaciones sociales compartidos dentro de una cultura. Así, la *moral*, como ideología hegemónica, establece la normatividad del dentro espacio social. En resumen, desde esta perspectiva, se puede entender a la *ideología* como “la práctica social auténtica y habitual, que debe abarcar las dimensiones inconscientes y no articuladas de la experiencia social, además del funcionamiento de las instituciones formales” (Balsa, 2020: 18).

En este sentido, el establecimiento de prácticas culturales a partir de una ideología moral, tiene como consecuencia la existencia objetiva de los mismos porque «universaliza» ciertas prácticas – de conducta, deseo, aversión, expectativas, normalización, etc.– que se

vuelven parte de la intersubjetividad social, ya que, “la ideología siempre es funcional respecto de alguna dominación social de un modo no transparente: la lógica misma de la legitimación de la relación de dominación debe permanecer oculta para ser efectiva” (Balsa, 2020: 18). La instauración de este entramado ideológico como universalización de las prácticas y expectativas sociales tiene sus fundamentos en la construcción de un mundo social que se desarrolla en la infancia –esta primera socialización se conceptualiza como *socialización primaria*–. El crecer con ciertos parámetros de expectativa moral y la inclusión automática en la sociedad de los grupos y sujetos que los cumplen, moldean la concepción *x o* y que se tenga del mundo. Así, se internalizan las descripciones de «lo real» como verdades objetivas, ya que en la socialización primaria las definiciones que los otros significantes hacen de la situación del individuo le son presentadas a este como realidad objetiva, y este proceso se ve reforzado por un contexto de enorme carga emocional (Balsa, 2020: 19). Es decir, a partir de la culpa que se desarrolla por el rechazo social o la satisfacción que produce la aceptación social, los individuos forman el primer acercamiento a la hegemonía moral. “Por ello se dice que los procesos de socialización se vinculan con el plano del poder, ya que el «poder» en la sociedad incluye el poder de determinar procesos decisivos de socialización y, por lo tanto, el poder de «producir la realidad»” (Balsa, 2020: 19).

Como hemos visto, una hegemonía *funcional* es aquella que logra que las necesidades, deseos y demandas de la clase dominante, establezcan o jueguen un papel importante en las necesidades, deseos y demandas de los sectores subordinados a ésta. En tal sentido, se vuelven *universales* a la subjetividad colectiva las constituciones sociales que los primeros demandan. Se ilustra como *funcional* o deseable porque según esta afirmación, no habría problema con continuar el esquema hegemónico de dominación y dominados, y desde la crítica a las estructuras hegemónicas, el análisis de este proceso se vuelve imprescindible. Sin embargo, no siempre los contenidos de la socialización primaria resultan funcionales a la dominación hegemónica; puede darse el caso de que sea la propia clase dominante la que opere una transformación *moral* y, entonces, tenga que luchar contra las visiones de lo social internalizadas en la sociedad primaria (Balsa, 2020: 19). Este factor puede ayudarnos a entender procesos contemporáneos de inclusión social a figuras no hegemónicas. Por ejemplo, como cuerpos femeninos y masculinos no hegemónicos dentro del mercado de consumo capitalista.

Debido a los *mass media*, la gente «cotidiana» está ganando una gran visión en sectores antes exclusivos de cierto grupo social, como lo es la televisión, las plataformas de vídeo o el campo del modelaje. Esto ha hecho que los niños y niñas empiecen a internalizar que los parámetros de belleza que se exigen para participar en estos sectores mediáticos sean cada vez menos exigentes y más abiertos. Así, a las empresas neoliberales y capitalistas no les ha quedado más que «abrir» sus parámetros de representación. A este proceso se le puede denominar como una «batalla de ideas», es decir, como una re-concepción intelectual de la «realidad social». “Dicho proceso está determinado por el control de aparatos de *producción ideológica*, es decir, que la resolución de hegemonía social involucra una disputa que se da no sólo en términos puramente *académicos*, sino en aparatos difusores de ideología” (Balsa, 2020).

En el contexto del capitalismo avanzado, es común observar que los «aparatos difusores de ideología» permiten que exista una amplia variedad de concepciones y perspectivas en los espacios de producción de ideas, incluso aquellas que son contrarias a la posición hegemónica. Sin embargo, es importante señalar que la clase dominante tiene la capacidad de controlar la forma en que estas ideas son transmitidas y llegan a los diversos sectores de la población. Esto deja en evidencia que la dinámica hegemónica no puede ser comprendida como una relación de verdad bicondicional, sino que involucra una compleja interacción entre distintos actores y factores sociales. Por el contrario, lo hegemónico ha podido permear tanto en la realidad social que, la diferenciación entre lo que la clase no-dominante asume como libertad de elección, puede en alguna manera seguir satisfaciendo lo que la propia clase dominante desea. Con esto, no afirmo que las clases dominantes busquen valorizar lo que los sectores subalternos intentan defender, sino que el sistema capitalista ha logrado capitalizar en alguna medida las diversidades, de modo tal que se genera un punto de acuerdo entre lo que la clase no dominante demanda y lo que la clase dominante desea.

Como hemos visto, la consolidación de la hegemonía moral conlleva un proceso que se extiende desde el nivel intelectual hasta el ámbito del sentido común, el cual tiene la capacidad de modificar la función política fundamental en la construcción de la hegemonía. Las clases dominantes realizan una operación de “despolitización” de la cuestión de los

intereses, es decir, “si los intereses ya no son particulares, sino generales, deben quedar fuera del juego de la política y sólo resta “administrar” el bien común” (Balsa, 2020, pp. 22-24).

Según Thernor (1991, citado en Balsa, 2020) las ideologías someten y cualifican a los sujetos diciéndoles

- 1) Lo que existe, y su corolario, lo que no existe; es decir, quienes somos, qué es el mundo y cómo son la naturaleza, la sociedad, los hombres y las mujeres. Forma un sentido de identidad y hace consciente de lo que es verdadero y cierto.
- 2) Lo que es bueno, correcto, justo, hermoso, atractivo, agradable, y todos sus contrarios. De esta forma se estructuran y normalizan nuestros deseos.
- 3) Lo que es posible e imposible; con ello, se modelan nuestro sentido de la mutabilidad de nuestro ser-en-el-mundo y las consecuencias del cambio, y se configuran nuestras esperanzas, ambiciones y temores (Thenor, 1991, citado en Balsa, 2020: 25).

Cabe preguntarse sobre el proceso de aprehensión y asimilación de las ideologías hegemónicas en los tres tópicos ya mencionados. Para ello es necesario asumir que “la realidad está constituida por discursos, que los afectos, los cuerpos, las pulsiones, están atravesados por el discurso, que se marcan por sus significantes, determinados por una retórica y una gramática que suspende toda idea de una fuerza original e inmanente que se puede representar directamente” (Alemán, s.f). La inscripción de estas realidades, o mejor dicho, el contenido de estas realidades constantemente inscritas en el espacio social pueden ser abordados desde los mecanismos de normalización de lo privado y lo íntimo en el ojo de lo público y su intervención institucional. Se ejerce sobre procesos naturales como el nacimiento, la muerte, la enfermedad y todos aquellos otros que afectan a la vida pero interesan al aparato ideológico en tanto concierne a la población. Así, la *estatización de lo biológico* es la gestión de la población como grupo políticamente relevante (López, 2014: 121). Anteriormente afirmábamos que la aprehensión de las *reglas* que existen en los campos sociales determinados se da a través de subjetivar lo que los aparatos ideológicos afirman como legítimo (sea esto una conducta, un sentimiento, una inclinación, etc.). De manera específica, la manera en la que inciden sobre la población se genera mediante recursos discursivos (lo que Bourdieu expone como mecanismos de poder simbólico) como la

estadística, la demografía o la medicina humana. Así, el accionar de la biopolítica sobre la población se traduce en “políticas natalistas o la generación de un medio apto para la existencia humana que se sirve como dispositivo para modificar los procesos naturales en búsqueda de su adaptación a los regímenes del momento” (López, 2014: 121).

Los diferentes aparatos ideológicos hegemónicos actúan a través del poder. Por ello, éste se entiende como un ejercicio estratégico y tecnológico para producir efectos, tales como transformar a los sujetos para que adopten determinadas características que los hagan funcionales en el espacio social. Al igual que la hegemonía, no puede decirse que exista solo *un poder*. Esto es así porque se piensa al poder como mecanismo de coacción a la gran pluralidad de individuos atomizados (que a la vez son parte de lo colectivo). Así, al hablar de poder se trata siempre de formas locales, regionales, que poseen su propia modalidad de funcionamiento, procedimiento y técnica. Esta modalidad es principalmente relacional, es decir, los mecanismos que emplea son inherentes a toda relación, tanto como resultado como origen de la misma. El poder se presenta como una multiplicidad de relaciones que son transformadas y reforzadas incesantemente por luchas y enfrentamientos, y que además encuentran apoyos las unas en las otras, formando cadena o sistema (Botta, 2013: 93).

Ciertas formaciones y transformaciones para obtener productos de ciertas características, cuerpos de cierta identidad, ciertas prácticas, ciertos discursos, ciertas verdades, conductas, regularidades (Botta, 2013: 24), se producen en los cuerpos. Las técnicas de poder presentes en todos los niveles del cuerpo social y utilizadas por instituciones muy diversas como la familia, la escuela, la policía, la medicina individual o la administración de las colectividades que giran en torno a la norma, pueden estudiarse y entenderse a partir del concepto de «biopolítica» (p. 24). El análisis del poder puede ser abordado desde tres perspectivas: en primer lugar, se enfoca en la soberanía; en segundo lugar, se centra en la disciplina; y finalmente, se enfoca en los dispositivos de seguridad. La distinción fundamental entre lo que es considerado como disciplinario y los dispositivos de seguridad, se encuentra en que la disciplina se concentra en técnicas de individualización del poder, mientras que los dispositivos de seguridad se enfocan en la regulación de la multiplicidad de individuos que comparten espacios de vida, trabajo y convivencia en un conjunto de elementos materiales que actúan sobre ellos y sobre los cuales, recíprocamente,

ellos también actúan. Así, el primero refiere al individuo y el segundo a la población tanto en su dimensión biológica como espiritual; por ello, ambos se potenciarán en la “tarea de producir subjetividades dóciles y controladas, productivas y útiles” (Botta, 2013:95). Ambos producirán un juego de saberes, verdades, identidades, diferencias, normalidades y anormalidades, etc., puesto que los dispositivos de seguridad no son sino dispositivos de saber-poder, la formación de los sujetos es permanente, los sujetos explotan cada vez más facetas de su personalidad para inmiscuirse en el entramado social (Botta, 2013: 95-97).

A diferencia de los dispositivos meramente disciplinarios que exigían parámetros muy rígidos de conducta tales como la fábrica, el psiquiátrico, la escuela, la familia patriarcal, etc., los nuevos dispositivos de seguridad aparentan una libertad de acción, de lo deseable y de lo esperado que, sin embargo, se siguen enmarcando en expectativas sociales rígidas de normatividad. Por ello, la población es sujeto y objeto principal de la biopolítica, sin embargo, no debe pensarse a la población como una masa inerte o uniforme de sujetos autómatas ya que

La población no es susceptible ni al imperio de la ley ni a la exigencia de la disciplina (porque la población se presenta como un proceso cuya naturalidad depende tanto de variables tan diversas como los cambios climáticos, el entorno material, las creencias y las costumbres como factores regulares e incluso de un motor de la acción tan determinante del comportamiento individual como el deseo). Ello no implica que sea inaccesible o impenetrable. Si bien no puede ser modificado ni a través de la ley ni a través de la exhaución disciplinaria, la población es accesible y factible de ser intervenida (López, 2014: 124).

Ciudadanía

La ciudadanía se presenta como un componente esencial para supervisar y guiar a un colectivo de individuos mediante múltiples mecanismos de normalización que operan dentro o fuera de los límites institucionales políticos, tales como la familia, la escuela, la fábrica, el psiquiátrico y el Estado. El concepto «normalización» se refiere a “colectividades generadoras de sentimientos de pertenencia entre sus integrantes, y esta pertenencia, de una u otra forma siempre lleva implícita el reconocimiento de cierta posición social, así como la

actitud o el comportamiento que deben tener los integrantes de una colectividad concreta por el sólo hecho de pertenecer a ella, es decir, se espera de los sujetos una actitud considerada como deseable, moral o ética para esa colectividad dada” (Lizcano, 2012: 32).

El sentimiento de pertenencia genera tanto unidad como separación entre las personas y las comunidades en dos direcciones: por un lado a) fortalece la cohesión ente los miembros de una misma comunidad, pero al mismo tiempo los separa de aquellos que no pertenecen a ella; por otro lado b) la distinción entre las diferentes comunidades implica que los miembros de cada una de ellas tienen diferentes estatus o posiciones sociales, lo que a su vez refuerza la cohesión interna de cada comunidad y su separación de las demás(Lizcano, 2012: 33).

Lizcano (2012) analiza respecto al punto a) que la base del sentimiento de pertenencia radica en el grado de autonomía de las colectividades que lo experimentan, lo cual permite distinguir entre el sentimiento de pertenencia que implica a una colectividad soberana, donde los ciudadanos comparten estatus comunes y se diferencian de los ciudadanos de otras colectividades políticamente dependientes, como puede ser el caso de las ciudades que forman parte de un país y cuyos integrantes se les reconoce, de forma implícita o explícita, un estatus diferente al de aquellos que pertenecen a otro campo. Así, en el primer caso la posición social otorgada por la ciudadanía diferencia sujetos de distintas colectividades, mientras que el segundo *status* distingue individuos de distintos campos dentro de la misma colectividad (Lizcano, 2012: 33).

Respecto al punto b), afirma que este demuestra que algunas interpretaciones de los conceptos de ciudadano y ciudadanía implican a la totalidad de los integrantes de las colectividades en cuestión, y que esto podría clasificarse como una ciudadanía en «sentido amplio». Es decir, todos los habitantes de cierta colectividad son ciudadanos (incluso los niños y las niñas) y con ello, son parte de todo el entramado social y político que el conjunto representa. Mientras que otras acepciones podrían clasificar el término de ciudadanía en un «sentido restringido», es decir, que sólo hacen referencia a una parte de la sociedad y excluyen a los otros sectores. Según el autor, en la primera situación, al no existir distinciones dentro de la colectividad, todos los individuos que la componen tendrán el mismo estatus, por lo que éste no puede significar diferencias dentro de la colectividad en cuestión, sino entre aquellos que forman parte de ella y quienes no lo hacen. En un sentido restringido, la

ciudadanía se aplica solamente a una fracción de la comunidad, lo que lleva a que los ciudadanos tengan un estatus diferente al de los demás miembros de su colectividad, sin importar que también se diferencien de los habitantes de otras colectividades, sean soberanas o políticamente subordinadas (Lizcano, 2012: 33).

En conclusión, para el autor, las acepciones de ciudadanía en sentido amplio son una manera de identificar a la ciudadanía con ser *habitante* de un lugar; mientras que el sentido restringido hace referencia a una especificación que los sujetos deben de tener dentro de una colectividad concreta para poder ser razonados como ciudadanos.

Sobre la dominación

La noción de dominación se refiere a una relación desigual en la que hay un mandato y una obediencia, la cual puede surgir en distintos ámbitos sociales, ya sea político, cultural, familiar o escolar. Aunque el aspecto fundamental de la dominación es el mandato y la obediencia, esta relación puede manifestarse en diversas formas: desde una estructura política totalitaria, hasta una interacción interpersonal entre «iguales». Para que exista dominación, el dominado debe tener *voluntad* a obedecer, de forma consciente o inconsciente, a la contraparte. Esta voluntad se ve conducida, casi siempre, por la idea de “obedecer es igual a obtener”, sin embargo, Weber (1994) expone que esta situación de interés (obedecer es igual a obtener) no puede representar, por sí sola, los fundamentos en que la dominación confía, ya que normalmente se le añade el factor de legitimidad, y, según sea la clase de legitimidad que se busque, será diferente el tipo de obediencia. “La legitimidad de una dominación debe considerarse sólo como una probabilidad: la de ser tratada prácticamente como tal y mantenida en una proporción importante” (Weber, 2014: 171). Así mismo, el autor diferencia tres tipos de dominación legítima, donde el fundamento primario de su legitimidad puede ser

- 1) De carácter racional: que descansa en la creencia de la legalidad de ordenaciones estatuidas y de los derechos de mando de los llamados por esas ordenaciones a ejercer autoridad.

- 2) De carácter tradicional: que descansa en la creencia cotidiana de la santidad de las tradiciones que rigieron desde lejanos tiempos y en la legitimidad de los señalados por esa tradición para ejercer autoridad.
- 3) De carácter carismático: que descansa en la entrega extracotidiana a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y a las ordenaciones por ella creadas o reveladas (Weber, 1994: 172).

La tradición antigua Occidental tendía a relacionar un sistema de dominación con un tipo específico (cambiante) de organización política: la aristocracia, monarquía, democracia, etc., y que se distinguía entre las relaciones de dominación política y las relaciones violentas entre amo y siervo que tenían lugar en el *Oikos*. Así, la dominación tenía (factor que se ha mantenido a lo largo de todas las transformaciones sociales) la función de superar o evitar estados de desorden (Leggewie, 2017: 6). A lo largo de la historia, se han analizado y diferenciado los términos latinos de *dominium* (derecho de propiedad sobre los bienes) e *imperium* (ejercicio del poder público) que distinguían la dominación política del poder del *pater familias* que disponía de su propiedad (incluyendo a hombres y mujeres). Sin embargo, todas las formas tradicionales de dominación pueden referirse, aún, a ese poder de mando concreto del amo. Con la instauración de la administración de lo privado y el surgimiento de la burocracia, la *patria potestas* (que deriva de la economía doméstica) se amplía para transformarse en una asociación política. Con el surgimiento de la forma territorial que unifica anteriores derechos aislados, la dominación adquirió una dimensión espacial-territorial que en la modernidad se transforma en una comprensión abstracta-racional del Estado (Leggewie, 2017: 8).

Ahora bien, en la actualidad, las dinámicas de dominación no son exclusivamente a través de organizaciones políticas concretas, o mejor dicho, las dinámicas de dominación se han *despersonalizado* de las mismas. Esto tiene por consecuencia una necesidad constante de legitimación a través de la costumbre y la voluntad como factores importantes y necesarios en la constante producción del espacio.

Dinámicas sociales de dominación

Hasta ahora, hemos analizado cómo se desarrollan las relaciones sociales y sus vertientes asimétricas en el espacio social, así mismo, la manera en la que estas relaciones sociales interpretan, reinterpretan y *producen* el espacio social. De igual manera, caracterizamos que estas relaciones sociales se enmarcan en la «normalización» que los aparatos ideológicos conforman. Ahora, el contenido del presente subtema se centra en explicar cuáles son las dinámicas sociales de dominación. Para ello, partimos del hecho de que si bien no todas las relaciones de dominación se producen de igual manera bajo todos los *campos* sociales, sí están cimentadas en dinámicas muy específicas de asimetría y desigualdad que se enmarcan en «posiciones» sociales determinadas como lo son la clase social, el género, la etnia y la posición geoeconómica. Si bien las relaciones de dominación y poder no se inscriben en un tipo de organización política-económica determinada, no son del todo externas a las mismas; algunas forman condiciones más amenas para la legitimación social y voluntad de obedecer de parte de las clases subordinadas a través de una dominación descentralizada y naturalizada. A través de la naturalización de ciertas prácticas de dominación y asimetría, los sujetos dominantes encuentran las herramientas sociales necesarias para mantener el «orden». Las ideologías que permiten esta naturalización se producen por múltiples razones económicas, culturales o políticas que se relacionan con la estrategia de las clases dominantes (Lefebvre, 1972: 63). En este sentido, la relación entre el sistema o modelo económico y la producción de la cultura (y las relaciones sociales implicadas en ella) no pueden obviarse para explicar las prácticas de dominación.

Para fines de este apartado caracterizaremos la apuesta interseccional como recurso explicativo de una percepción cruzada o imbricada de las relaciones de poder a partir de la tríada «raza-clase-género». Según Viveros (2016) son seis presupuestos básicos los que responden a problemáticas de justicia distributiva, de poder y gobierno, que ayudan a analizar situaciones concretas y específicas interseccionales:

1. En todos los problemas y procesos políticos complejos está implicada más de una categoría de diferencia;
2. Se debe prestar atención a todas las categorías pertinentes, pero las relaciones entre categorías son variables y continúan siendo una pregunta empírica abierta;

3. Cada categoría es diversa internamente;
4. Las categorías de diferencia son conceptualizadas como producciones dinámicas de factores individuales e institucionales, que son cuestionados e impuestos en ambos niveles;
5. Una investigación interseccional examina las categorías a varios niveles de análisis e interroga las interacciones entre estos;
6. La interseccionalidad como paradigma requiere desarrollos tanto teóricos como empíricos (Viveros, 2016: 6)

En este sentido, la interseccionalidad requiere abordar cuestiones tanto macrosociológicas como microsociológicas. “Cuando la articulación de opresiones considera los efectos de las estructuras de desigualdad social en las vidas individuales y se produce en procesos microsociales, se designa *interseccionalidad* (interseccional) y cuando refiere a fenómenos macrosociales que interrogan la manera en que están implicados los sistemas de poder en la producción, organización y mantenimiento de las desigualdades, se designa *interlocking systems of oppression*” (Viveros, 2016: 6). La autora también señala que el análisis de configuraciones sociales desde la relación de raza, clase y género son inseparables empíricamente y se imbrican concretamente en la «producción» de los distintos actores sociales y que estos actores sociales se configuran históricamente en «realizaciones situadas», es decir, en contextos en los cuales las interacciones de las categorías de raza, clase y género actualizan dichas categorías y les confieren su significado (p. 12). Por ello, analizaremos el régimen capitalista como punto de partida de la instauración de los fenómenos macrosociales de dominación.

Para Fraser (2020) la geografía imperialista del capitalismo divide el mundo en «núcleo» y «periferia», donde el núcleo aparece como el centro emblemático de la *explotación*, mientras que la periferia aparece como el lugar paradigmático de la *expropiación*, división que fue explícitamente racializada al igual que las jerarquías de estatus asociadas con ellas: «ciudadanos metropolitanos» frente a «sujetos coloniales» (p. 103). La autora explica que el capitalismo ha estado profundamente entrelazado con la opresión racial, y que por ello, la opresión racial persiste en el capitalismo que denomina financiarizado, ya que la base estructural del vínculo entre el capitalismo con este tipo de opresión, reside en la dependencia de los sistemas de dos procesos analíticamente distintos pero imbricados en la

acumulación de capital, es decir, la *explotación* y la *expropiación*. La separación de estas y su asignación a dos diferentes poblaciones sustenta la opresión racial en la sociedad capitalista. Esta racialización no ha sido lineal y única ya que, en cada fase del capital, una configuración históricamente específica de explotación y expropiación sustenta un paisaje peculiar de racialización (p. 96).

El capitalismo alberga una base estructural que nutre la opresión racial, dado que se basa en la expropiación como condición necesaria para la explotación. Para explicar esta condición necesaria, Fraser caracteriza los tres enfoques explicativos principales del capitalismo, así como su actualidad y su realidad, y estos son: 1) se considera al capitalismo a través de la lente de un *intercambio* del mercado; 2) ubica el *quid* del capitalismo en la *explotación* del trabajo asalariado y en la producción de mercancías; 3) el foco de atención se pone en la *expropiación* por el capital de los pueblos conquistados (acumulación por desposesión). En este sentido, la autora reflexiona y argumenta sobre el hecho de que en la primera perspectiva el capitalismo se concibe únicamente como un sistema económico, organizado para maximizar el crecimiento, donde los agentes establecen relaciones de independencia entre ellos, y a partir de ellas intercambian equivalentes, así, el capitalismo es indiferente a cuestiones socioculturales como la «raza», la clase o el capital cultural. Así, desde esta perspectiva, la relación entre racismo y capitalismo es totalmente contingente; es decir, el culpable no es el capitalismo, sino la sociedad que lo alberga, pues el racismo provendría exclusivamente de la historia, la política y la cultura, que se consideran externos al capitalismo y conectados sólo contingentemente con él, sin embargo, afirma que estructuralmente, las economías capitalistas requieren precondiciones e insumos «no económicos», que generan opresión racial (pp. 96-98).

Respecto al segundo enfoque explicativo del capitalismo afirma que refiere a la concepción marxista de *explotación salarial*, donde se pone el acento de que en el capitalismo los trabajadores no son siervos ni esclavos, sino individuos libres que acuden al mercado laboral y venden allí su fuerza de trabajo, sin embargo, expone que en realidad, los «trabajadores libres» tienen pocas alternativas reales. Caracteriza que el *quid* del sistema es para Marx la explotación, entendida como una relación entre dos clases: los capitalistas que poseen los medios de producción y los productores libres pero carentes de propiedades. De

esta forma, el capitalismo no puede ser considerado simplemente como un sistema económico, sino que se trata de una estructura social que implica una relación de dominación de clase, en la cual el capital explota el trabajo libre utilizado en la producción de bienes y servicios. La autora señala que esta concepción deja de lado dos factores importantes: “el primero es el papel crucial jugado en la acumulación de capital por el trabajo no libre, dependiente y no asalariado, es decir, el trabajo que es *expropiado*, no explotado, sometido a una dominación no mediada por un contrato salarial; el segundo refiere al papel de las decisiones políticas para conferir el estatus de individuos y ciudadanos libres a determinados «trabajadores» o sin tener en cuenta la particularidad de los sujetos colonizados, miembros «nativos» de «naciones dependientes»” (Fraser, 2020: 98-99).

Sobre el tercer enfoque explicativo del sistema capitalista, Fraser (2020) analiza que la perspectiva de la *expropiación* amplía el marco más allá del «centro» “para abarcar la conquista y el saqueo de los pueblos «periféricos»” (p.99), donde por debajo de las superficialidades del consentimiento y contrato económico, aparece la violencia brutal y el robo descarado. Afirma que la expropiación es intrínseca a la sociedad capitalista y su enfoque racial, pues la sujeción de aquellos a quienes *expropia* el capital es una condición oculta de posibilidades para la libertad de aquellos a quienes *explota*, ya que la expropiación prescinde de un contrato expresado en una relación, a través de la cual el capital obtiene fuerza de trabajo a cambio de salarios, maniobra a través de la *confiscación* de capacidades y recursos que después *introduce ineluctablemente* en los contornos de esparcimiento del capital. Así, los bienes confiscados pueden ser mano de obra, tierra, animales, herramientas, minerales o depósitos de energía, pero también seres humanos, sus relaciones sexuales y capacidades reproductivas (Fraser, 2020: 99). Así,

La expropiación es una característica estructural del capitalismo y una condición habilitadora para la explotación [...] son dos ejes con aspectos sistémicamente imbricados y profundamente entrelazados de un único sistema-mundo capitalista. La expropiación de «otros» racializados constituye una condición necesaria para la explotación de los «trabajadores» (Fraser, 2020: 101).

Siguiendo el curso del sistema capitalista, la acumulación primitiva intensificó las subjetivaciones racializadas que, en un primer momento, eran claramente notorias: europeos

frente a originarios, sujetos libres frente a dependientes, «blancos» frente a «negros», etc. Sin embargo, con la democratización y la adquisición de derechos políticos de los sectores racializados, las dinámicas racistas encontraron formas modernas de existir socialmente, la racialización se fortaleció “por la aparente separación entre *expropiación* y *explotación* en el capitalismo liberal, ya que en este régimen ambos ejes parecían ubicados en diferentes regiones y asignados a diferentes poblaciones” (Fraser, 2020: 106-107). La caracterización del sistema capitalista como punto clave de la dominación macrosocial, reside en el hecho de que la implantación de ese sistema-mundo, no es sólo a nivel económico y político, sino también epistémico y subjetivo/identitario (Jiménez, s.f). Como hemos visto, las dinámicas socio-económicas del sistema capitalista, son el punto de partida de una construcción cultural de dominación. Si bien la separación social de «clases» no es suficiente para explicar las relaciones sociales de subordinación y dominación, la jerarquización de las mismas es un punto de partida en dicha área.

Para Lefebvre (1972), el sistema es claro y evidente, es lo que se comunica y comprende, lo que se observa, se repite y se imita, es lo inteligible que se reproduce en el intelecto y se asume por él (p. 65). Además, la dominación tiende a desarrollar una forma específica de representación (raza-clase-género) y de especialización (Leggewie, 2017: 8), esta *representación* se hace a través de la naturalización de una construcción social arbitraria de los sujetos, es decir, se construye un parámetro de sujeto «ideal» como punto de comparación para establecer relaciones dominantes. Para Lugones (2012), lo humano se dividió, en la época del primer régimen capitalista, por dicotomías jerárquicas entre hombre (europeo-blanco-burgués) y mujer (europea-blanca-burguesa), donde el hombre fue el ser humano superior en la jerarquía de género y se convirtió en el parámetro de la razón, la civilización y lo público (p. 131). Así mismo, expone que esa expectativa social, hoy se sigue aplicando en el espacio social y cultural en forma de negación y destrucción de todo lo que constituye la particularidad de los sujetos no dominantes como herencia sociopolítica del poder colonial y capitalista que racializó el trabajo y reservó para los sujetos no hegemónicos trabajos deshumanizadores, donde el proceso de negación y destrucción incluyó el intento de vaciar la memoria colectiva de los dominados (p. 132).

Imaginarios colectivos de dominación

Las significaciones de los imaginarios sociales producen formas y figuras de sentido, en los cuales, las representaciones que los grupos sociales se hacen de sí mismos son fundamentales. Por ello, “las condiciones de dominación de una clase social dependen, en gran medida, de «lo imaginario»” (Agudelo, 2011: p. 6). Hablar de *los* imaginarios sociales, abre “espacios en los cuales se inscriben las acciones y concepciones de los sujetos, y, además, tratan de localizar unidades de *sentido* que operan de manera *simbólica* a través de la repetición de narrativas en múltiples ámbitos individuales, grupales o institucionales” (Agudelo, 2011: 2). En síntesis, lo imaginario es útil porque hace posible que lo social y la sociedad tienda a inventarse, es siempre simbólico y está referido a la capacidad de inventar e imaginar significaciones, con la cual se constituye el modo de ser de lo histórico (Agudelo, 2011: 9). Los imaginarios tanto individuales como colectivos, no pueden estar exentos de la influencia de una cultura concreta, la socialización de los sujetos y su especificidad histórica, así mismo, ayudan a construir las imágenes y construcciones que forman las pautas de convivencia social.

Una de las clasificaciones o sintetizaciones de lo imaginario, en su aspecto filosófico-sociológico, se divide de la siguiente manera:

- i) Fundamento antropológico de lo imaginario;
- ii) Estatuto ontológico-epistemológico de lo imaginario;
- iii) La transfiguración de lo real por lo imaginario.
- iv) La implicación de lo imaginario en la cotidianidad (Pasin y Enrique, 2004: 2).

En la clasificación del *fundamento antropológico de lo imaginario*, se caracteriza la naturaleza de lo imaginario circunscrita, como la religión y el mito, a un dominio de la experiencia humana difícilmente evaluable a partir de los criterios de racionalidad diseñados por el cientificismo. Así, la génesis de lo imaginario se encuentra atada a la construcción de un recurso cultural necesario para enfrentar el destino natural del sujeto. La condición imaginativa implica la construcción de un *mundo subjetivo* que desdibuja al *mundo objetivo* conquistado y la brecha antropológica que se deriva del reconocimiento de la transitoriedad de su naturaleza, es la que impulsará la emergencia de un mundo imaginario; en esta

clasificación, el fundamento antropológico de la cultura descansa sobre un mundo simbólico-imaginario que emana de una demanda por trascender lo propiamente biológico (Pasin y Enrique, 2004: 2). “Lo imaginario es el resultado de una proyección fantasiosa que, una vez solidificada, ilumina modos de reinención de la realidad, constituyendo una autentica estetización de la existencia” (Pasin y Enrique, 2004: 4).

Respecto al *estatuto ontológico-epistemológico de lo imaginario*, retomamos el análisis de Raymond Ledrut (citado en Pasin y Enrique 2004) de la noción de forma social como elemento teórico clarificador de la interdependencia existente entre lo real y la representación, entre lo objetivo y lo subjetivo de la conformación de nuestra significación de la realidad, así, los imaginarios no son representaciones, sino esquemas de representación que estructuran en cada instante la experiencia social y engendran tanto comportamientos como imágenes *reales* (Raymond Ledrut, 1984 citado en Pasin y Enrique, 2004: 5). Así mismo, se caracteriza que nuestra significación de *lo real*, está configurada a partir de un residuo de significaciones imaginarias que dotan de consistencia y certidumbre a lo real, institucionalizando finalmente una definición de aquello aceptado como realidad, es decir, las cosas sociales no son «cosas sociales» en sí mismas, sino en la medida en que figuran y personifican significaciones sociales (Cornekius, 1989: 206-307 citado en Pasin y Enrique, 2004:5).

En resumen, lo que generalmente se considera como una realidad social objetiva e inmutable, es en realidad una interpretación construida a partir de lo imaginario, lo que da lugar a la aparente indiscutibilidad de la realidad social existente. Así, una vez que se hace el análisis de la realidad social en términos de «objetividad» o datos independientes del sujeto, queda al descubierto que lo imaginario, en realidad, se halla estrechamente implicado en nuestra consideración de lo real, es decir, queda al descubierto que lo imaginario se asienta sobre el plano de las creencias y no sobre el de las Ideas, sobre los dispositivos de orden y no sobre el del pensamiento (Pasin y Enrique, 2004: 5).

Respecto a la *transfiguración de lo real por lo imaginario*, los autores afirman que el pensamiento crítico de la modernidad populariza cómo el despliegue de la racionalidad, instaurada en la época moderna, desencadena una creciente cosificación del mundo y de la vida en la que se arraigan las subjetividades sociales. Así, la imaginación crea realidades

alternativas a la establecida, alumbrando posibilidades de realidad que amplían el horizonte del mundo, lo imaginario nace de un constante desacuerdo entre lo real y lo posible. “No es un mero dominio de evasión o compensación *sublimadora*, sino un recurso antropológico para instaurar expectativas de realidad y, así, transfigurar la realidad socialmente solidificada” (p. 6). Asimismo, en una cultura hiperracional y aséptica como la posmodernidad, se segrega, como contrapartida, la efervescencia de un imaginario que destape la aspiración socialmente frustrada o, también, una compleja convivencia de modernidad e imaginario que configure un tecno-imaginario, en el que se conjuga la fuerza de las imágenes y la imagen de las máquinas complejas (Pasin y Enrique, 2004: 6).

En la *implicación de lo imaginario en la cotidianidad*, los autores caracterizan que lo imaginario ha conseguido pervivir en los confines de la institución social. El *mundo imaginario*, forjado a partir de una proyección creativa intrínseca a la imaginación, es una parte fundamental en la conformación de la significación de lo real en la cultura, ya que la rebelión ante lo real es la característica de la imaginación para canalizarse como un ficticio de disolución del orden social que induce grietas nuevas, que busca unas vías de expresión a su insatisfacción con lo real, busca alternativas al discurso global e ideológico-político forjado en la modernidad (Pasin y Enrique, 2004: 7).

Para Jacques Wünenburguer (s.f), las representaciones en imágenes no se reducen a meros agregados de representaciones empíricas, sino que lo imaginario se organiza en estructuras de las que se pueden formular leyes, donde el carácter operativo de las estructuras místicas, diiréticas y sintéticas de lo imaginario, permite definir un *estructuralismo figurativo* que conjunta formalismo y significados, así, lo imaginario, aun apoyándose “en infraestructuras (el cuerpo) y superestructuras (las significaciones intelectuales), es obra de una imaginación trascendental que es independiente, en gran parte, de los contenidos accidentales de la percepción empírica” (Wünenburguer, J. s.f: 24). Sin embargo, lo imaginario es inseparable de obras psíquicas o materializadas, que sirven a cada conciencia para construir el sentido de su vida, de sus acciones y de sus experiencias de pensamiento, por ello, las imágenes visuales y de lenguaje contribuyen a enriquecer la representación del mundo (p. 25).

Dicho autor caracteriza que se pueden esbozar tres niveles principales de formación de las imágenes:

- 1) La *imaginería* podría designar el conjunto de las imágenes mentales y materiales que se presentan ante todo como reproducciones de lo real, a pesar de las diferencias y variaciones involuntarias o voluntarias en relación con el referente; las imágenes se representan como “cosas” representadas, así, la imagen duplica el mundo para desplazarlo, estetizarlo o memorizarlo;
- 2) Lo *imaginario* engloba las imágenes que se presentan más bien como sustituciones de un real ausente, desaparecido o inexistente, abriendo así un campo de representación de lo irreal. Este puede ya sea presentarse como una negación o denegación de lo real, por el cual uno entra ya en lo simbólico;
- 3) Lo *imaginal* referiría más bien a representaciones en imágenes que se podrían llamar sobre-reales, ya que tienen la propiedad de ser autónomas como objetos, poniéndonos a la vez en presencia de formas sin equivalentes o modelos en la experiencia (Wünenburguer, s.f: 26).

La *imaginería* no es, en sí misma, un elemento de un imaginario social. Sino que lo imaginario es más bien una manera de reaccionar en el mundo y en una sociedad determinada, pues como simbólica, se la entiende como un conjunto de objetos y prácticas metafóricas y alegóricas (Agudelo, 2011: 6). Recurre a la clasificación de lo imaginario de la siguiente manera:

- a. Imaginario social: se trata de un imaginario colectivo, en el que cada individuo es casi una sociedad entera, pues refleja sus significaciones incorporadas. La sociedad establece su propio mundo, en el cual está incluida una representación de sí misma;
- b. Imaginario individual: son propios de un sujeto, descifrables por sus producciones. Debe insertarse en el contexto general de su tiempo ya que el imaginario de un sujeto concreto es siempre una historia posible, y en tanto historia, implica la relación de unos sujetos con otros, con su tiempo, con su historia y su contexto. Cada individuo tiene imaginarios que se relacionen con los medios sociales, espaciales y temporales. Un sujeto sólo no construye un imaginario de manera individual: necesita las narraciones de otros, las experiencias de otros, las ideas y opiniones de una colectividad;

- c. Imaginario conjunto: es el resultado de varios elementos que se ponen en relación, constituyendo una estructura o sistema. Es real ya que puede intervenir sobre los comportamientos y las sensibilidades de los sujetos.
- d. Imágenes mentales: es un imaginario que es, al mismo tiempo, contenido de sí mismo, es decir, son su mismo contenido puesto que son psíquicas. Tiene que ver con los procesos de recepción, almacenamiento y procesamiento a nivel cognitivo.
- e. Imágenes arquetípicas: son imágenes producidas e históricas, construidas por los sujetos en la sociedad. No son ni naturales, ni innatas, ni biológicas; provienen del pasado o nacen de nuevas condiciones del presente histórico. En consecuencia, obedecen a las herencias y a las creaciones. Estas imágenes son posibles porque las generaciones se transmiten los imaginarios en la vida de todos los días (Agudelo, 2011: 6-7).

En síntesis, el imaginario social es un conjunto de significaciones que moldean las percepciones de la sociedad, sus necesidades, *realidad*; crea las condiciones de representación de aquello que dicha sociedad plantea. Las significaciones orientan y dirigen toda la vida de los individuos que constituyen una sociedad; las significaciones imaginarias establecen el modo de ser de las cosas, los valores, los individuos. No pueden existir imaginarios sociales sin los significados que los individuos y la colectividad les dan a los objetos y fenómenos, pues estas significaciones le otorgan coherencia a la totalidad de creencias del grupo (Agudelo, 2011, pp. 10-11). Por ello, para fines de este tema de investigación, analizamos el hecho de que lo imaginario se inscribe como herramienta de dominación ya que crea las pautas sociales de expectativa individual y colectiva sobre lo que la *realidad* es y a lo que se puede aspirar en la misma.

Sobre el poder

Byung-chul Han (2014) analiza las diferentes acepciones que se han conceptualizado sobre el poder. Empieza por caracterizar que la manifestación más indirecta e inmediata del poder “se exterioriza como negación de la libertad, que esta negación capacita a los poderosos a imponer su voluntad también por medio de la violencia contra la voluntad de los sujetos sometidos al poder, pero que el poder, sin embargo, no es necesariamente coercitivo” (Han,

2014: 16). Afirma que el poder que depende de la violencia no representa un poder supremo, ya que, cuanto mayor es el poder, más *silencioso* resulta; no concurre necesariamente excluyente, prohibitorio o censor y no se opone activamente contra la libertad, sino que sólo en su forma negativa, el poder se manifiesta como violencia negadora de esa libertad. En la modernidad el poder adquiere cada vez más una forma permisiva, amable y libre (p. 16).

El régimen neoliberal no puede ser descrito a través de un poder disciplinario y coercitivo, pues la técnica de poder propia del neoliberalismo escapa a toda visibilidad, ya que el sujeto sometido no es ni siquiera consciente de su sometimiento; la sumisión se cambia por la dependencia y el poder inteligente concuerda con la *psique*, no la disciplina ni somete a imposiciones y prohibiciones; escapa a la visibilidad en el sentido de que nos exige compartir, participar y comunicar nuestras opiniones, necesidades, deseos y preferencias (pp. 16-17). “Uno se somete al entramado de poder consumiendo y comunicándose [...] el neoliberalismo es el *capitalismo del me gusta*. Se diferencia sustancialmente del capitalismo del siglo XIX, que operaba con coacciones y prohibiciones disciplinarias” (Han, 2014:17).

Como caracterizamos en el apartado de *hegemonía y biopolítica*, el poder disciplinario utilizaba dispositivos que exigían parámetros muy rígidos de conducta tales como la fábrica, el psiquiátrico, la escuela, el hospital o la familia, y estos dispositivos personificaban entornos e instalaciones cerrados de reclusión, donde los sujetos se mueven en espacios preconstruidos y se someten a las limitaciones que estos representan. Para Byung-chul Han, este régimen disciplinario se organiza como un «cuerpo», es decir, un régimen que se preocupa exclusivamente por lo biológico; sin embargo, afirma que el régimen neoliberal se comporta como un «alma», además de que instituye entre los sujetos una rivalidad interminable a modo de una competencia sana. La motivación, el proyecto, la competencia, la optimización y la iniciativa son inherentes a la técnica de dominación psicopolítica del régimen neoliberal (p. 19), es decir, “el neoliberalismo como una nueva forma de evolución, incluso como una forma de mutación del capitalismo, no se ocupa primeramente de lo «biológico, somático, corporal», por el contrario, descubre la *psique* como fuerza reproductiva” (Han, 2014: 23).

El poder y la psique

Foucault desarrolla la tesis del nacimiento de «el poder» como poder del soberano para conservar la vida o dar la muerte, que, anacrónicamente a la sociedad de la Edad Media, se convierte en una política de la vida del «cuerpo social» en el mundo moderno, en este sentido, la sociedad como un conjunto de individuos, debía inscribirse en lo hegemónico para ser sometida a control y, también, ser regulada (Foucault, 1978 citado en Ortiz, 2017p. 188). La biopolítica dio cuenta de que el poder caracterizaba al cuerpo individual como una máquina que era sometida a un proceso disciplinar para aumentar sus capacidades y a su conjunto (la población), la sometía mediante mecanismos de regulación y normalización. Esta caracterización que la biopolítica hace sobre el poder, permite entender a las sociedades disciplinarias como estrategias de control ejercidas sobre un cuerpo social.

Deleuze (2005) analiza que la población y los individuos se «organizan» en espacios de *encierro*, es decir, que el sujeto no deja de transitar de un espacio cerrado a otro, donde cada uno tiene sus propias leyes, a saber: la familia, la escuela, el hospital, la fábrica y la prisión, y que la biopolítica utiliza la imagen de la prisión como modelo analógico de explicación sobre el poder. Los lugares de encierro, o los dispositivos de control de un sistema cerrado, tienen la particularidad de “concentrar, repartir en el espacio, ordenar en el tiempo, componer en el espacio-tiempo una fuerza productiva cuyo efecto es ser superior a la suma de sus fuerzas elementales, sin embargo, encuentra a este modelo breve” (Deleuze, 2005: 115). La brevedad de un modelo específico de disciplinamiento reside en el hecho de que las disciplinas sufren crisis a partir de reformas o bien políticas o bien económicas, y estas reformas tienen la capacidad de desarrollar una crisis generalizada en los modelos cerrados o lugares de encierro como la prisión, el hospital, la fábrica, la escuela o la familia, para Deleuze

Sólo se trata de administrar su agonía y de ocupar a la gente hasta la instalación de las nuevas fuerzas que están golpeando la puerta. Son las *sociedades de control* las que están reemplazando a las sociedades disciplinarias [...] los encierros son moldes, módulos distintos, pero los controles son modulaciones, como un molde autodeformante que cambiaría continuamente, de un momento al otro, o como tamiz cuya malla cambiaría de un punto al otro (Deleuze, 2015: 116).

Entre las diferencias existentes de las *sociedades disciplinarias* y las *sociedades de control*, el autor caracteriza que las primeras se afirman en dos polos: por un lado, “la *firma* que indica el individuo y el *número de matrícula* que indica su posición dentro de la masa, ya que las disciplinas nunca vieron incompatibilidad entre ambos pues entienden al poder como masificador e individualizador al mismo tiempo, y por el otro, constituye en cuerpo a aquellos sobre los que se ejerce y moldea la individualidad de cada miembro del cuerpo” (Deleuze, 2015: 18). Sobre las sociedades de control analiza que lo esencial ya no es la *firma* ni el *número*, sino una cifra, donde la cifra es una *contraseña* mientras que las sociedades disciplinarias son reglamentadas por *consignas* (p. 18). Asimismo, Deleuze tiene en cuenta que las sociedades de control son una nueva evolución tecnológica y, al mismo tiempo, una mutación del capitalismo del siglo XIX que se caracterizaba por una concentración para la producción y la propiedad erigidas dentro de la fábrica y los diferentes dispositivos de control cerrados; y que, en la actualidad, el capitalismo financiarizado se preocupa por relegar la producción a la periferia del tercer mundo, así, es esencialmente dispersivo. La fábrica cedió su lugar a la empresa y el *marketing* se convirtió en un instrumento de control social, aunque lo conciba como un control a corto plazo y de movimiento rápido, afirma que también es continuo e ilimitado, a diferencia de la disciplina que era de larga duración, infinita y discontinua (p. 16). Es en este sentido que se afirma que la psicopolítica, o el poder de la *psique*, surge en la sociedad del rendimiento mediante un imaginario de positividad por parte de los sujetos que compiten consigo mismos para participar en ella.

Para Han (2014) la técnica disciplinaria clásica opera no sólo sobre el cuerpo sino también sobre la mente, sin embargo, entiende que la *psique* no está en el punto del poder disciplinario (p.26). Por ello, el neoliberalismo, al instaurarse también dentro de la *psique*, encontró maneras más sutiles de explotación, pues su fin no sólo es explotar el tiempo de trabajo, sino a toda la persona en su vida misma. Entiende que para el imperativo neoliberal, la optimización personal sirve sólo para un nuevo funcionamiento dentro del sistema. Además, “los bloqueos, las debilidades y los errores tienen que ser eliminados *terapéuticamente* con el fin de incrementar la eficiencia y el rendimiento, lo que desencadena una época de agotamiento” (Han, 2014: 27). Los sujetos adquieren una nueva subjetivación de la realidad social, en el sentido de que la ideología neoliberal de la «optimización

personal» se introduce en un trabajo sin fin del sujeto donde se explota incluso el dolor (p. 28).

Han caracteriza que el poder en el régimen neoliberal no utiliza una técnica o modelo prohibitorio, protector o represivo, sino que es permisivo y proyectivo, donde las necesidades ya no se reprimen sino que se estimulan. La introducción de la era digital tiene como consecuencia que dentro del *panóptico digital* nadie se siente realmente vigilado o amenazado, sino que se proyecta cada vez más el sentimiento de ser libre: libre de elegir qué consumir, qué imaginar y qué comunicar. La vigilancia «desde fuera» se sustituye por un excesivo uso de la libertad, a saber:

La técnica de poder del régimen neoliberal adopta una forma sutil. No se apodera directamente del individuo. Por el contrario, se ocupa de que el individuo actúe de tal modo que reproduzca por sí mismo el entramado de dominación que es interpretado por él como libertad [...] a Foucault se le oculta totalmente la técnica de poder que genera la convergencia entre libertad y explotación en la forma de autoexplotación (Han, B., 2014: 25).

Anteriormente desarrollamos la tesis de Han sobre una relación entre la psicopolítica y la *sociedad de control*. El autor piensa este nuevo modelo de poder a la par de la *sociedad de la transparencia*. Esta última se entiende como la proyección o comunicación *intencionada* de lo íntimo mediante los nuevos aparatos digitales; los dispositivos de seguridad para controlar y verificar a los sujetos se vuelven innecesarios en la actualidad, debido a que los sujetos *eligen* mostrar su vida,

Nos encontramos más allá del panóptico en el que la visibilidad era fuente de poder y control. Ya no se trata de conseguir que las cosas resulten visibles para un ojo exterior, sino de que sean transparentes, esto es, de borrar las huellas de control y lograr que también el operador sea invisible. La capacidad de control se interioriza y los sujetos ya no pueden ser víctimas de las imágenes: ellos mismos se transforman inexorablemente en imágenes. Esto significa que son legibles en cualquier instante, están sobreexpuestos en todo momento a las luces de la información y sujetos a la exigencia de producirse, de expresarse (Baudrillard, 2006: 49-50, citado en Ortiz, 2017: 190).

En conclusión, la psicopolítica ayuda a dar cuenta de la influencia que la era digital, y su influencia en el capitalismo financiarizado, ha tenido en los sujetos dentro de los campos sociales y económicos. Ayuda a dar cuenta también de factores subjetivos que no escapan de las cuestiones «metasociales», que han tenido la capacidad de *producir*, de manera Lefebvriana, un nuevo enfoque del espacio social.

El capitalismo de las emociones

Eva Illouz (2007) caracteriza la particularidad del *homo sentimental* al afirmar que la emoción es un elemento psicológico, pero en mayor medida, un elemento cultural y social, ya que por medio de la emoción se representan las definiciones culturales de personalidad tal como se expresan en relaciones concretas e inmediatas, pero siempre definidas en términos culturales y sociales (p. 16). Para la autora, la emoción no es una acción *per se*, sino que es el impulso interno del acto. Por ello, la define como “el aspecto *cargado de energía* de la acción” (p.16); en este proceso se implica también la cognición, el afecto, la evaluación, la motivación y el cuerpo, ya que entiende que las emociones son significados culturales y relatos sociales intrínsecamente dependientes, lo que hace que la emoción tenga esa *energía*, es el hecho de que siempre concierne al *yo* y a la relación del *yo* con otros situados culturalmente [...] buena parte de las disposiciones sociales son también disposiciones emocionales (Illouz, E., 2007: 16).

De igual manera, caracteriza el hecho de que con los conceptos «económicos» como plusvalía, explotación o división del trabajo, la modernidad y los procesos industrializadores de la sociedad, internalizaban también las emociones, en palabras de la autora, cuando la cultura popular se apropió de la *alienación* de Marx, fue sobre todo por sus implicaciones emocionales: la modernidad y el capitalismo eran alienantes en el sentido de que creaban un tipo de entumecimiento emocional que separaba a las personas entre sí, de su comunidad y de su propio «yo» profundo (p. 12).

De acuerdo con este enfoque, el capitalismo no sólo se sustenta en una estructura económica, sino también en una cultura emocional particular y definida. Esta cultura establece jerarquías emocionales que se correlacionan con las disposiciones sociales y morales. El hecho de que la teoría del capitalismo emocional de Illouz caracterice a las

emociones en un plano no principal pero sí importante dentro del campo económico, la división entre la esfera pública (racional y objetiva) y la esfera privada (íntima, necesaria y no racional) disuelve las proyecciones diferenciadas del «yo» entre una y otra, es decir, los sujetos «abren», a través de las herramientas de comunicación tecnológica, lo más íntimo de ellos: sus expectativas, y la frustración de su negatividad, emocionales.

Para la autora, la identidad moderna se caracteriza por inscribirse cada vez más públicamente en los lugares sociales mediante una narrativa que combina a la autorrealización con la afirmación del sufrimiento emocional. Donde a “la frecuencia y la persistencia de esa narrativa la llama *una narrativa de reconocimiento*, y se relaciona con los intereses ideales y materiales de un espectro de grupos sociales que trabajan en el mercado, la sociedad civil y en los límites institucionales del Estado, así mismo, expone que el proceso de establecimiento del «yo» como asunto público y emocional, encuentra su expresión más fuerte en la tecnología de Internet, pues la tecnología presupone y pone *en acto* un «yo» emocional público que precede a las interacciones privadas” (Illouz, E., 2007: 19). Entiende que la cultura de la emotividad no significa que el centro del análisis se encuentre ahora en la vida privada, sino que el capitalismo emocional es una cultura en la que las prácticas, los discursos emocionales y económicos son interdependientes y tienen como consecuencia que la emoción o el afecto se conviertan en un aspecto esencial del comportamiento económico. Además, donde la vida emocional (especialmente de la clase media), siga una lógica del intercambio y las relaciones económicas (pp. 19-20).

Han (2014) desarrolla una crítica a la tesis de Illouz en el sentido de que afirma que la autora no establece ninguna distinción conceptual entre sentimientos, afectos o emociones, así que empieza por diferenciar al afecto, la emoción y el sentimiento en el sentido de que tanto el afecto como la emoción expresan “algo meramente subjetivo, mientras que el sentimiento indica algo objetivo” (Han, 2014: 33); el sentimiento es *constatativo*, mientras que la emoción no lo es, sino que es *performativa*, es decir, remite a acciones, además de que es intencional y finalista (p. 36). Para él, no tiene mucho sentido situar en las fases iniciales del capitalismo la interrogante de los sentimientos.

Añade que tampoco explica por qué en el capitalismo de la producción inmaterial, las emociones adquieren mayor relevancia, pues entiende que es en este proceso que la emoción

se convierte en un medio de producción. El hecho de que Illouz afirme que “los relatos sociológicos canónicos de la modernidad contienen, sino una teoría desarrollada de las emociones, por lo menos numerosas referencias a éstas: angustia, amor, competitividad, indiferencia o culpa” (Illouz, 2007: 14) no tiene razón explicativa en la coyuntura actual de la emoción. En el mismo sentido, para el autor, Illouz no logra caracterizar que esta coyuntura se debe, en la base, al neoliberalismo. Ya que “el régimen neoliberal presupone las emociones como recursos para incrementar la productividad y el rendimiento, es decir, el capitalismo del consumo vende significados y emociones, y por ello, no el valor de uso, sino el valor emotivo o de culto, es constitutivo de la economía del consumo” (Han, 2014: 38).

En el relato de la distinción entre las *sociedades disciplinarias* y las *sociedades de control y de transparencia*, Han afirma que en un determinado nivel de producción, la racionalidad (propia de las primeras) topa con sus propios límites. Así, se percibe como coacción u obstáculo; en cambio, la *emocionalidad*, que es paralelo al sentimiento de libertad, afirma un libre despliegue de la personalidad lejos de los límites racionales. Por ello, afirma que “el capitalismo de la emoción se sirve de la libertad, en el sentido de que celebra a la emoción como una expresión de la subjetividad libre” (Han, 2014: 39). Y que, además, esa subjetividad es explotada por la técnica neoliberal. En el mismo sentido, expone que la economía neoliberal impulsa la emocionalización del proceso productivo para el incremento de una producción permanentemente continua y que por ello, “el capitalismo del consumo introduce emociones para estimular la compra y generar necesidades” (Han, 2014: 39).

El autor introduce el concepto de *emocional desing* para designar el modelo de emociones y la configuración de modelos emocionales que maximizan el consumo. Afirma que en última instancia, hoy no sólo consumimos cosas, sino emociones, y que la ganancia del capital reside en el hecho de que las cosas no se pueden consumir infinitamente, mientras las emociones sí., ya que se despliegan más allá de su valor de uso. Por ello, en este sentido, la introducción de las emociones al modelo neoliberal en su sentido económico, abrió un nuevo campo de consumo con carácter infinito. Así, actualmente se explota lo social, la comunicación y la manera en la que los sujetos se comportan, es decir, se emplean las emociones como elementos básicos para optimizar la comunicación mercantil o de los conglomerados mediáticos (pp. 39-40).

A lo largo del presente capítulo se estudiaron y analizaron las formas de dominación en el espacio social, los aparatos sociales y los dispositivos de dominación de los que hacen uso la clase dominante para mantener relaciones jerárquicas y dinámicas de poder normalizadas que se proyectan desde los imaginarios subjetivos y las relaciones interpersonales hasta todos los campos de dominación que generan jerarquías, y que mantienen, al interior de los mismos, formas muy específicas de subordinación que se intersectan con la clase, la «raza» y el género. Para fines de este estudio de investigación, en el siguiente capítulo realizaremos una revisión bibliográfica, con un análisis interseccional, de estudios feministas que permitan analizar las particularidades de la violencia machista simbólica y estructural.

Capítulo II

Género, esfera privada y tareas de cuidados

La invención del género

Los imaginarios colectivos sobre el género se plantean –en general, o por lo menos en los discursos occidentales y anglosajones– un paradigma binario de hombre/masculino mujer/femenino; paradigma que permea en las concepciones subjetivas de las actividades sociales a desempeñar, es decir, mediante sistemas hegemónicos, se establecen los límites identitarios que los sujetos deben seguir. Como se argumentó en el capítulo anterior, en el marco neoliberal la hegemonía logra pasar como un tipo de consenso social independiente del *campo social* en el que se habite, porque es un tipo de dominación que se presenta más como una dependencia a ciertos *habitus* que conforman a la subjetividad que como una sumisión impuesta. En este sentido, los límites identitarios no se conciben como una imposición social que establece de manera violenta y autoritaria las facultades, actividades y, en general, las reglas del juego social a cada sujeto a partir de la representación social que se les asigne, es decir, dentro de los límites identitarios normativos, lo femenino y lo masculino no se aprehende solamente a través de relaciones o sistemas de poder violentas, sino que se construye a través de dispositivos de seguridad que plantean subjetividades compartidas a partir del establecimiento del género.

Por ello, en este capítulo, en un primer momento, se especificará cómo el género plantea sistemas hegemónicos identitarios a través de dispositivos de seguridad culturales, y cómo éstos desempeñan un papel imprescindible en la violencia simbólica y directa contra las mujeres; en un segundo momento se analizará cómo se establece una diferenciación de las actividades sociales a partir del género y cómo los procesos de «acumulación primitiva» y «cercamientos» de las áreas comunales como desarrollo del sistema capitalista, concretaron relaciones sociales de subordinación y dominación en este proceso histórico,

agudizándose con la desvalorización de las actividades domésticas de reproducción social respecto de las actividades mercantilizadas de producción, que se vieron, además, asentadas en las relaciones sociales de género; después, se discutirá sobre las herramientas interseccionales aplicadas al estudio y análisis de clase en los procesos del trabajo doméstico y de cuidados, es decir, se recurrirá al análisis del concepto «clase» para entender cómo se efectúa la *transfencia de cuidados* de unas mujeres a otras. Por último, se analizará cómo los distintos *momentos* del sistema capitalista influyen en los diferentes *modos* de «lo privado» y la concepción sobre «lo doméstico», así como el hecho de que, por lo general, las mujeres encuentran una doble carga laboral al momento de, o bien descubrir una autonomía económica, o bien participar en una familia «con dos proveedores» del sistema actual.

El objetivo de este capítulo es examinar cómo la introducción de la noción de género da lugar a la formación de ciertas representaciones mentales y prejuicios que limitan a las mujeres a ciertas actividades sociales, y por lo tanto, las posicionan de una manera específica en el espacio público y privado. Reconocemos en la asignación de las tareas de cuidados a las mujeres, un punto clave en la subordinación que históricamente han tenido; así mismo, el recorrido histórico y filosófico que se hace sobre las relaciones sociales que, de manera general, «permanecen» inscritas en el trabajo doméstico, es con el fin de detallar la especificidad de la inserción de las mujeres en la producción del espacio. La observación de las tareas de cuidado como una doble jornada laboral para las mujeres que se insertan en el campo de producción se hace con el fin de comprender una de las diversas maneras de desigualdad social que las mujeres viven en el marco del sistema capitalista.

Género

La crítica central del feminismo se enfoca en el género y analiza si existe algo que se refiera esencial y universalmente a lo «femenino» así como a lo «masculino». Se ha cuestionado también si esta referencia ontológica radica en factores sociales, políticos o culturales, o si por el contrario, se trata de una división natural de los sujetos a partir de factores biológicos y sexuales. La discursividad social que se produce sobre la relación sexo-género, los mandatos sociales a partir de las diferencias sexuales, el sentido de la vida, la identidad, la normatividad sexual, el *habitus*, las costumbres, las subjetividades y los imaginarios

colectivos se construyen en una dinámica de poder relacional de unos sujetos ante otros, de manera concreta, de los hombres sobre las mujeres. El género no puede ser entendido fuera de los límites del sistema patriarcal y capitalista, dado que, aunque no todos los hombres tienen dominio sobre todas las mujeres, este sistema ha creado una noción de «masculinidad» y «feminidad» que se relaciona verticalmente, donde lo masculino se asocia con la identidad de los hombres y lo femenino con la identidad de las mujeres.

Ahora bien, ¿cómo la normatividad del género se desarrolla como un *habitus*?, ¿a qué puntualizamos cuando referimos al género como constructo de poder? Y cómo contestamos a la pregunta central ¿qué es el género? Las discusiones teóricas parecen tener como punto central el hecho de que el género es una construcción social y como tal, aprehendida y normalizada según el campo o capital cultural, político, social e histórico en el que los sujetos se desenvuelvan, es decir, las construcciones sociales del género varían según una cultura u otra, pero la división de géneros y la existencia de mandatos sociales conforme el género que se asigne, parecen permanecer, en palabras de Butler:

El género no siempre se construye de forma coherente o consistente en contextos históricos distintos, porque se entrecruza con modalidades raciales, de clase, étnicas, sexuales y regionales de identidades discursivamente constituidas. Así, es imposible separar el «género» de las intersecciones políticas y culturales en las que constantemente se produce y se mantiene (Butler, J., 1999: 49).

Seyla Behnabub define el género como “la construcción diferencial de los seres humanos en tipos femeninos y masculinos, así como una categoría relacional que busca explicar la construcción de un tipo de diferencia entre los seres humanos; esta construcción se constituye en un proceso histórico y social, por ello, no reconoce al género como un hecho natural” (Behnabub, S: 1992: 52). Para Lagarde, el género es una categoría que corresponde a la norma social y cultural configurada en la base de la sexualidad, es decir, lo sexual es definido y significado culturalmente por el género; caracteriza también al género como una construcción simbólica que comprende un conjunto de características asignadas a las personas en base a su sexo, y abarca aspectos biológicos, físicos, económicos, sociales, psicológicos, eróticos, jurídicos, políticos y culturales. Para la autora, el género implica,

1. Las actividades y las creaciones del sujeto, el hacer del sujeto en el mundo;
2. La intelectualidad y la afectividad, los lenguajes, las concepciones, los valores, el imaginario y las fantasías, el deseo del sujeto, la subjetividad del sujeto;
3. La identidad del sujeto o autoidentidad en tanto ser de género: percepción de sí, de su corporalidad, de sus acciones, del sentido del Yo, sentido de pertenencia, de semejanza, de diferencia, de unicidad, estado de la existencia del mundo;
4. Los bienes del sujeto: materiales y simbólicos, recursos vitales, espacio y lugar en el mundo;
5. El poder del sujeto (capacidad para vivir, relación con otros, posición jerárquica: prestigio y estatus), condición política, estado de las relaciones de poder del sujeto, oportunidades;
6. El sentido de la vida y los límites del sujeto (Largarde, 1999).

Ser-en-el-mundo representa habitar el mundo a través de un cuerpo, pero no de un cuerpo neutral o de una *tabula rasa*, sino que recibe significaciones y construcciones desde su nacimiento hasta su muerte, significaciones que permearán en la manera que un sujeto conciba el mundo y se inserte en él. Para Butler (1999), los campos de «representación» definen el criterio con el cual los sujetos se identifican y oponen entre sí y respecto a otros. Esta representación se da a través de sistemas de poder que producen a los mismos sujetos que representan, por ello, el sistema debe preocuparse por una función jurídica y productiva del poder, es decir, el sistema debe preocuparse por producir marcos de representación normativos y apelar a la hegemonía reguladora de estos marcos de representación (p. 48).

Se puede analizar que si el género es un constructo social, entonces debe haber algo que sea natural a los sujetos para su individuación, es decir, es normalizado que los hombres y las mujeres tienen características sexuales diferenciadas que la sociedad relaciona con la asignación de género; en esta tónica, nacer mujer remite a identificarse con las representaciones femeninas, así como nacer hombre remite a identificarse con las representaciones masculinas. Entonces, ¿Cuál es la relación entre género y sexo? Butler afirma que si el sexo y el género fueran tautológicamente iguales, no tendría sentido definir al género como una interpretación cultural del sexo, pues uno y otro serían lo mismo (p. 56).

Para Lagarde es la palabra y el lenguaje, como mecanismo cultural de asignación de género, la marca que significa el sexo e inaugura el género, es decir, al nombrar al «niño» o a la «niña» empieza una certificación de acciones, comportamientos, actitudes y maneras de actuar y relacionarse que imponen límites a los sujetos en el momento de inscribirse en el campo social (1999). Asimismo, afirma que la sexualidad es el conjunto de experiencias humanas que se definen por la diferencia sexual y la normatividad. Las relaciones y significaciones que se hacen de ella (las experiencias humanas de la sexualidad), se inscribirán en las discursividades identitarias que el mismo género plantea. Estas identidades normativas y hegemónicas son punto clave de la constitución e instauración de los sujetos en las prácticas sociales de la sexualidad que se inscriben dentro del género.

Behnabub (1992) afirma que la diferencia sexual no se limita a lo anatómico, ya que la forma en que se construye e interpreta dicha diferencia es un proceso histórico y social en sí mismo. Caracteriza que es un hecho que “el varón y la hembra de la especie difieren, pero que es un hecho también siempre construido socialmente; para ella, la identidad sexual es un aspecto de la identidad de género por el hecho de que el sexo y el género no se relacionan entre sí como lo hacen la naturaleza y la cultura, ya que la sexualidad misma es una diferencia construida culturalmente” (Behnabub, S., 1992: 52). Para Lagarde, la sexualidad que se condensa en el género es un orden fundado en el poder y define:

1. Los grupos genéricos;
2. Los sujetos particulares: las mujeres y los hombres;
3. Las relaciones sociales definidas en torno al sexo por edades; es decir, las relaciones de género concebidas también de propiedades de bienes y recursos de la riqueza;
4. Las instituciones privadas y públicas, económicas y sociales, jurídicas y políticas;
5. La cultura: los símbolos y las representaciones, el imaginario y las fantasías, las concepciones del mundo y de la vida, de cada acontecer; las maneras de pensar, la efectividad, los lenguajes corporales. [...] Las identidades personales y grupales, así como las mentalidades individuales y colectivas;
6. La vida de principio a fin de cada persona (Lagarde, 1999).

La concepción binaria sexual del género como hombre/masculino, mujer/femenino, caracteriza que existe algo anterior a la socialización y a la discursividad de las identidades

que permite o da pie a la asignación de ciertas prácticas sociales desde la naturaleza sexuada. Para Butler, “la hipótesis de un sistema binario de géneros sostiene de manera implícita la idea de una relación mimética entre género y sexo” (Butler, J., 1999:56), donde la relación entre género y sexo es compleja, y el género no siempre es simplemente una expresión o reflejo del sexo biológico. Sin embargo, tampoco se puede entender el género de manera completamente independiente del sexo. Esta complejidad se ve reflejada en la teorización del género, ya que separarlo por completo de la cultura o de la biología puede dar lugar a ambigüedades. En definitiva, el género no es equivalente a la cultura de la misma manera que el sexo no lo es a la naturaleza. El género también es el medio discursivo/cultural a través del cual la «naturaleza sexuada» o «un sexo natural» se forma y se establece como prediscursivo, como anterior a la cultura, una superficie políticamente neutral sobre la cual actúa la cultura (1999: 56).

Las representaciones normativas que el género inserta en los campos y capitales socioculturales, la concepción de la universalidad de lo masculino sobre lo femenino, las dinámicas de poder, violencia y dominación que se concretan a través de las dinámicas sociales del género se desdibujan mediante la internalización de las normas sociales como una libertad de elección. Es decir, si existe la idea de que el género antagoniza de manera natural todas las actitudes, deseos, aversiones, conductas, gustos, reacciones y aptitudes, es porque se cree que los sujetos eligen por su naturaleza sexuada desempeñar actividades referentes a ella. Las prácticas sociales en torno al género han creado una sociedad desigual, jerárquica y violenta contra las mujeres, desvalorizando y denigrando las actividades internalizadas como femeninas, e incluso, a las mujeres que rechazan el mandato de éstas. La visión que el género nos da para entender la violencia y dominación contra las mujeres, necesita de los componentes de clase, raza y etnia para razonar la complejidad que la idea de poder, en este marco, plantea. Si las mujeres no «deciden» rechazar los mandatos sociales que conforman su propia opresión es porque, como hemos dicho, la socialización cultural y artificial del género no se consulta, sino que se presenta como la naturaleza de las mujeres, como una implicación necesaria «para ser» y concebirse como mujeres; el género tiene una carga histórica, política, cultural y capitalista que lo antecede, por ello, no se decide participar de él.

El mito del cazador

Podría considerarse a la división sexual del trabajo como una de las primeras reglas de organización social, diferenciada a partir de la naturaleza sexual de hombres y mujeres. Sin embargo ¿esto puede explicar un sistema económico, político y social que establece una supremacía de lo masculino contra lo femenino? Es decir, ¿esto puede explicar los comienzos de un sistema patriarcal y capitalista que desvaloriza un trabajo sobre otro? Y si no es así, ¿qué puede explicar el comienzo de un sistema de lo masculino como supremacía? Para fines de este apartado, tomaremos como posicionamiento conceptual e histórico la teoría de Silvia Federici que sitúa en Europa Occidental, con la transición del feudalismo al capitalismo, una *sustitución* en las relaciones sociales por servicios laborales a cambio de dinero, que según la autora, funcionó como un medio de división social y contribuyó a la desintegración de la aldea feudal. Asimismo, se sigue la línea histórica y política que la autora marca con la premisa del salario masculino como punto de desvalorización de la reproducción social que las mujeres desempeñaron históricamente.

Federici expone los procesos sociales que se desarrollaron en la «transición al capitalismo» en un periodo de 1450 a 1650, procesos sociales que establecieron diferencias políticas, económicas y sociales con el desarrollo de las relaciones capitalistas. Entiende la «acumulación primitiva» no solo como un proceso de acumulación y concentración de trabajadores explotables y de capital, sino como una acumulación de diferencias sociales dentro del proletariado, diferencias que enmarcan una relación jerárquica establecida por medio del género, la «raza» y la edad que, además, se hicieron constitutivas de la dominación de clase y de la formación del proletariado moderno. Así mismo, el proceso de «acumulación» acrecentó la reproducción de la fuerza de trabajo, teniendo como consecuencia la transformación del cuerpo en una máquina de trabajo y el sometimiento de las mujeres para el mismo (2010: 90).

La privatización de la tierra, el cercamiento de las áreas comunales, el fin de una dinámica social caracterizada por un «comunismo primitivo» tuvo como fin una división de la fuerza de trabajo mediante diferencias sexuales, es decir, introdujo en las relaciones sociales y económicas la idea de la reproducción y la producción del trabajo como esferas separadas e independientes. Según la autora, en los siglos XVI y XVII, la privatización de la

tierra marcó una mercantilización de las relaciones sociales. Por ello, las relaciones monetarias empezaron a dominar la vida económica, provocando que la pobreza y mortalidad se desarrollaran de manera generalizada en la sociedad.

La mercantilización de las relaciones sociales tuvo como consecuencia que las mujeres sufrieran un proceso excepcional de degradación social que fue fundamental para la acumulación de capital (p. 113). Esta degradación social se envuelve en la contradicción de la reproducción social devaluada económicamente y la dificultad de las mujeres para acceder a condiciones materiales que les permitieran una autonomía económica. Así, la división sexual del trabajo, además de precarizar las labores *femeninas*, disparó una dependencia económica de las mujeres hacia los hombres. El intercambio del «comunismo primitivo» por una «acumulación primitiva» introdujo la transformación de una sociedad basada en la *producción-para-el-uso* por una sociedad basada en la *producción-para-el-mercado*, y con ello una valorización jerárquica de las actividades de producción y reproducción (p. 112).

Explica que para Marx el capitalismo no podría haberse desarrollado sin una concentración previa de capital y trabajo y que la separación de los trabajadores de los medios de producción, y no la abstinencia de los ricos, es la fuente de la riqueza capitalista (Marx 2006, T:I 785 citado en Federici, 2010: 87). Sin embargo, señala Federici, una concepción marxista de la «transición capitalista» puede dejar de lado los procesos sociales que se dieron dentro del propio proletariado, tales como la inserción de divisiones profundas que sirvieron para intensificar y ocultar la explotación, como divisiones impuestas entre hombres y mujeres que acrecentaron la acumulación capitalista (Federici, 2010: 90)

Respecto de la «transición del feudalismo al capitalismo» y las relaciones sociales que se enmarcaron en dicho proceso, Engels (2006) caracteriza a la familia patriarcal como una consecuencia de la privatización de la tierra y el «cercamiento». Así, la conceptualiza como una organización de cierto número de individuos concretados como una familia sometida al poder paterno. Este modelo familiar es importante para explicar la subordinación de las mujeres. Explica que el concepto *Famulus* quiere decir esclavo doméstico, y que familia es el conjunto de los esclavos pertenecientes a un mismo hombre (pp. 64-65).

A consecuencia del desarrollo de todas las ramas de la producción (ganadería, agricultura, oficios manuales domésticos), [...] aumentó la cantidad de trabajo que diariamente le correspondía desempeñar a cada miembro de la *gens*, la comunidad doméstica o la familia aislada. [...] Dadas todas las condiciones históricas de aquel entonces, la primera gran división social del trabajo —al aumentar la productividad del mismo y, por consiguiente, la riqueza, y al extender el campo de la actividad productiva— tenía que traer consigo necesariamente la esclavitud. [...] Todo el excedente que dejaba ahora la producción pertenecía al hombre. La mujer participaba en su consumo, pero no en su propiedad. [...] La división del trabajo en la familia había sido la base para distribuir la propiedad entre el hombre y la mujer. Esta división del trabajo en la familia continuaba siendo la misma, pero ahora trastornaba por completo las relaciones domésticas existentes, por la simple razón de que la división del trabajo fuera de la familia había cambiado. [...] El trabajo doméstico de la mujer, ahora un accesorio insignificante, perdía su importancia comparada con el trabajo productivo masculino, que ahora lo era todo (Engels, 2006: 174-175).

Arendt (2006) caracteriza la diferencia entre la *producción-para-el-uso* y la *producción-para-el-mercado* a través de los conceptos de *labor* y *trabajo* (*oikos* y *polis* respectivamente). Por *labor* entiende aquellas actividades (de cuidado) destinadas a satisfacer las condiciones necesarias de la vida humana, ejecutadas en el espacio privado u *oikos*; una especie de actividad sin fin, una actividad que no *produce* nada, sino que *consume* los víveres y desgasta las herramientas. La autora explica que la *labor* no añade ningún objeto nuevo a la vida humana, y ahí reside la principal diferencia respecto al trabajo, que sí lo hace pues que es el trabajo la actividad que sí deja algo tras de sí, y esta actividad termina en el momento en que *eso* se produce (pp. 112-115), de tal manera que, “considerados como parte del mundo, los productos del trabajo –y no los de la labor– garantizan la permanencia y *durabilidad*, sin las que no sería posible el mundo” (p. 107).

La transición social, política e histórica que conformó la «acumulación primitiva» y el desenlace en un sistema capitalista, representó para las mujeres que la división sexual del trabajo dejara para ellas actividades domésticas desvalorizadas. La idea de las mujeres como sujetos de crianza y cuidado estableció el imaginario de un trabajo doméstico con amor y agradecimiento como paga, imposibilitando una autonomía económica, física y política. Así,

la dependencia de las mujeres hacia los hombres, en palabras de Federici “permitió al Estado y a los empleadores usar el salario masculino como instrumento para gobernar el trabajo de las mujeres” (p. 112).

Ahora bien, ¿por qué los procesos capitalistas siguen siendo una respuesta a la desvalorización histórica de los cuidados en la reproducción social?, ¿Por qué un suceso histórico de hace más de quinientos años sigue siendo un punto clave para la subordinación de las mujeres? Federici diferencia los conceptos de «acumulación primitiva» y «transición al capitalismo» entendiendo al primero como los procesos sociales que se efectúan en el desarrollo de las relaciones capitalistas; y al segundo como un sentido temporal. En este sentido, la acumulación primitiva no es un acontecimiento histórico aislado que se limita a los orígenes del capitalismo como punto de partida de la «acumulación en sí», sino que es un fenómeno constitutivo de las relaciones capitalistas en todas las épocas que siempre se repite (Federici, 2020: 46).

Es claro que la división sexual del trabajo por sí misma no es suficiente para explicar todo un sistema estructural jerárquico y desigual entre hombres y mujeres, encuentra en el sistema capitalista herramientas sociales, políticas, económicas y simbólicas que sustentan una subordinación de una actividad respecto a otra. Aunque existe un debate acerca de si las diferencias biológicas entre hombres y mujeres son la razón por la cual los individuos realizan actividades diferenciadas, los *habitus*, la normatividad y el espacio social, crean significados que las personas aprenden como lo «natural» o lo «correcto». Por lo tanto, para esta investigación, es importante analizar el papel que las mujeres han aprendido a desempeñar en la producción del espacio social.

Lo interseccional

Si bien la subordinación de las mujeres encuentra una generalidad en la división sexual del trabajo, la devaluación de la reproducción y la dependencia económica, la atraviesan especificidades que *sitúan* de diferente manera a las mujeres según el capital al que tengan acceso, es decir, el «nivel» de subordinación de las mujeres se ve atravesado por cómo factores políticos, económicos, simbólicos y sociales interactúan, y estos se perciben a través de la «raza», la clase, el género y la sexualidad. Asimismo, como hemos especificado a lo

largo del presente capítulo, las relaciones sociales que se analizan desde una perspectiva interseccional no pueden entenderse sin la enmarcación del sistema capitalista y sus acontecimientos históricos.

Para fines argumentativos de este trabajo de investigación, nos interesa utilizar las herramientas conceptuales que la interseccionalidad aporta para entender las relaciones sociales y capitalistas que se inscriben dentro de la reproducción social y el trabajo doméstico, ya que, históricamente los procesos de «reproducción social» han sido considerados como “trabajo de mujeres, aunque los hombres siempre han realizado también parte de los mismos” (Fraser, 2020: 73). Así, el interés de este proyecto se centra en analizar, caracterizar y entender las dimensiones culturales, políticas, económicas y simbólicas que se inscriben en la esfera privada y cómo se maquinan en la vida de las mujeres, entendiendo que el trabajo doméstico plantea una situación de estratificación social entre las propias mujeres, y esto, a su vez, plantea desigualdades en la reproducción social y las tareas de cuidados.

Butler (1999) expone que “la idea de un *patriarcado universal* no tiene en cuenta el funcionamiento de la opresión de género en los contextos culturales concretos en los que se produce” (p.51). Asimismo, universaliza lo *femenino* y hace que se descontextualice analítica y políticamente de la construcción de clase, raza, etnia y otros ejes de relaciones de poder que conforman la «identidad» y hacen que la noción concreta de identidad sea errónea (p. 51). La teoría interseccional cuestiona si puede concebirse una «voz de mujer» independiente de las diferencias de raza y de clase como suceso abstraído del contexto sociohistórico (Behnabub, 1992: 51).

La estratificación capitalista de las relaciones sociales puede encontrar su apertura en la servidumbre, entendiendo a ésta como una relación de clase (Federici, 2010). Según Federici, la institucionalización de la esclavitud en las colonias, vino acompañada por la disminución de la carga laboral de los trabajadores blancos, asimismo, fuera cual fuera el origen social de las mujeres blancas, fueron elevadas de categoría a través de ser esposadas dentro de las filas de la estructura de poder blanco (2010: 165). La noción de «raza» como factor de desigualdad social, se introduce en la medida en que el crecimiento de la cantidad de *mestizos* (con la colonización) debilitaba el privilegio colonial, así, la «raza» se instaura

como un factor clave en la transmisión de propiedad y se desarrolla una jerarquía racial para separar a indígenas, *mestizos* y *mulatos* de la población blanca (p. 166).

La *clase* como factor explicativo de la estratificación capitalista puede explicarse (entre muchas otras cosas) a partir de la relegación de actividades de producción de una clase «más dominante» a otra «más periférica»; en el sistema capitalista, “los diferentes ejes de estratificación interactúan en la conformación de experiencias subjetivas” (Krause, 2016: 94). Así, la reproducción social no puede entenderse sin un análisis de clase porque ésta es la que «reproduce» la clase y actúa directamente sobre la manera en que la estratificación capitalista determina a los sujetos sociales, es decir, las herramientas culturales, económicas, políticas y simbólicas que los sujetos adquieren para desenvolverse tanto en los campos y capitales sociales como económicos, se «aprehenden» en el hogar y se ven superpuestas por los factores como la clase y el género.

Para Krause (2016), la perspectiva interseccional examina la forma en que diferentes divisiones sociales se interrelacionan en términos de la producción de las relaciones sociales y en términos de la vida de las personas. Por ello, la interseccionalidad abarca las interconexiones entre clase y género en dos niveles: primero, considera los efectos de la estructura de desigualdad en las vidas de las personas; segundo, cuestiona las formas en que múltiples instituciones y procesos también están involucrados en las construcciones sociales de poder y privilegio (Bilge, 2010 citado en p. 95). Asimismo, explica que los procesos sociales afectan en posiciones que son socialmente producidas a través de la interacción, es decir, se piensa cada división social como constituida a través de una intersección con las demás. En consecuencia, “la conexión entre la clase y el género atraviesa a todo el sistema social, y conforma las desigualdades en los campos sociales como procesos totalmente interactivos e históricamente co-determinados y complejos” (p. 95).

Lo privado y el trabajo de cuidados

Si bien como caracterizaremos a lo largo del presente apartado, la «reproducción social» remite a distintos significados y dinámicas sociales del término, es de nuestro interés ampliar la discusión en el trabajo doméstico y de cuidados como una parte importante de la

reproducción social, que histórica y socialmente ha sido desempeñada (en su mayoría) por mujeres; que además, se ha inscrito en la esfera de «lo privado» o, como Nancy Fraser lo domina, en «los talleres ocultos del capital» y que por mucho tiempo se planteó, a nivel teórico, como una dicotomía entre trabajo/familia, lo público/lo privado, la producción/el consumo y, que a su vez, origina otro tipo de binomios, en que, por una parte, aparecen *cosas materiales-tecnología-participación de ambos géneros-actividad remunerada-fábrica-dinero*, y, por otra, *personas-biología-femenino-actividad sin salario-familia-amor* (Comas, 1998: 76). Asimismo, la idea de la «producción» y la «reproducción» como esferas separadas e independientes, ayudó mucho a la normalización de una relación asimétrica de los sujetos que desempeñan una actividad respecto a los sujetos que desempeñan la *contraria*. La no remuneración económica del trabajo de cuidados que las mujeres han desempeñado históricamente se ve suprimida por la concepción social del «amor maternal» y la entrega incondicional que las mujeres hacen a estos espacios. El trabajo de cuidados comprende tanto cosas materiales o de consumo, como cosas no materiales que los sujetos necesitan para desarrollarse en el espacio social, que en general refieren al afecto psicológico, físico y sexual, crianza y tutelaje; es importante tener presente que las actividades de cuidado se asientan sobre los estándares de género (que por lo menos en la cultura occidental) se esperan de hombres y mujeres, es decir, la participación de los hombres en la reproducción social se caracteriza de diferente manera a la participación de las mujeres en la misma: mientras los hombres son en mayor medida «proveedores del hogar», las mujeres son las cuidadoras de ese hogar.

Reproducción social y trabajo doméstico

Para Comas (2014), la reproducción social se asume a través de cuatro tipos de relaciones e instituciones; en primer lugar, por la familia mediante un trabajo que es no remunerado; en segundo lugar, mediante el Estado a través de servicios y prestaciones que constituyen una especie de salario social; en tercer lugar, mediante el mercado que proporciona servicios con fines lucrativos; y, por último, a través de la comunidad en sus múltiples formas (p. 4). Así, entiende que los sujetos a través de la reproducción social encuentran los requerimientos de capacidades lingüísticas, de educación, salud y trabajo y que la dimensión de este conjunto

forma parte de la reproducción de la fuerza de trabajo y, de una manera más amplia, de la reproducción social (Harris y Young, 1981 citado en p. 4).

Entiende también tres significados distintos de la «reproducción», que son: la *reproducción humana*, la *reproducción del trabajo* y la *reproducción social o sistémica*. Estos distintos significados del término, representan distintos niveles de abstracción con la cual cada uno posee implicaciones distintas para las relaciones del género, ya que, si bien las relaciones de género que se inscriben en el tipo de reproducción humana (cuando se entiende como la reproducción de los sujetos para ser trabajadores) son visibles, las dinámicas o relaciones de género que ocurren dentro de la reproducción sistémica no se perciben fácilmente y se dan por presuponidas (1998: 79).

La autora expone que suele entenderse por «reproducción», en sentido general, los procesos de transición social, y que es importante enfatizar que de hecho, el concepto de *transición social* designa el proceso de cambio de un modo de producción a otro, en tanto que la *reproducción social* designa la “reiteración de las condiciones de existencia y funcionamiento de un determinado modo de producción” (Comas, 1998: 76). Caracteriza que Marx introdujo la distinción entre producción y reproducción como forma de reflejar el esquema conceptual del capitalismo, que instituye la separación entre el ámbito laboral y el familiar, es decir, entre el trabajo (que se vende en el mercado) y la persona, y entre las funciones de la vida social y las económicas. Así, en una visión marxista clásica, se considera el proceso de producción y reproducción de forma unitaria y se entiende que la reproducción tiene lugar tanto en el proceso de trabajo como fuera él; por ello, la reproducción trasciende el ámbito económico, pues invierte un *elemento histórico y moral* que obliga a considerar la lógica social global en que se efectúa la producción y reproducción del capital (1998: 77).

Bourdieu (2011) vincula la «reproducción» con la posición de los sujetos en el espacio social a través de los capitales simbólicos, y en este sentido, analiza el sistema de las «estrategias de reproducción» como de tomas de posición. Para el autor, las estrategias de reproducción se encuentran en todas las sociedades con singularidades que se caracterizan según el grado de objetivación de capital y bajo formas que varían según la índole del capital que se trata de transmitir y el estado de los mecanismos de reproducción disponibles (p. 35).

Afirma que, a pesar de estas singularidades, es posible distribuir las estrategias de reproducción en los siguientes tipos:

- 1) Estrategias de inversión biológica: son de fecundidad o profilácticas;
- 2) Estrategias sucesorias: garantizan la transmisión del patrimonio material entre las generaciones;
- 3) Estrategias educativas: tienden ante todo a producir agentes sociales dignos y capaces de recibir la herencia del grupo. Eso sucede, en especial, con el caso de las estrategias «éticas» que apuntan a inculcar la sumisión del individuo y de sus intereses al grupo y a sus intereses superiores. Así, aseguran la reproducción de la familia que de por sí es el *sujeto* de las estrategias de reproducción;
- 4) Estrategias de inversión económica: tienden a la perpetuación o el aumento del capital bajo sus diferentes formas. Es necesario agregar las estrategias de inversión social, orientadas hacia la instauración o el sostenimiento de relaciones sociales directamente utilizables o movilizables;
- 5) Estrategias de inversión simbólica: son todas las acciones que apuntan a conservar y a aumentar el capital de reconocimiento, en los diferentes sentidos, propiciando la reproducción de los esquemas de percepción y de apreciación más favorables a sus propiedades;
- 6) Estrategias de sociodicea: apuntan a legitimar la dominación y su fundamento, es decir, la especie de capital sobre la cual reposa, naturalizándolos (Bourdieu, 2011: 35-37).

En este sentido, la *reproducción social*, de manera general, produce los *habitus* que los sujetos utilizarán para reproducir los capitales y campos que se convierten en las circunstancias de su propia condición; dicho de otro modo, en la *reproducción social* se producen las herramientas simbólicas y *reales* que de alguna manera condicionan las «reglas sociales» de los sujetos. Así, el análisis de la reproducción social puede extenderse a las dimensiones de lo significativo, de las estructuras de sentido y de la reproducción de la vida material, que para fines de este capítulo es la dimensión a la que se dará un mayor análisis de contenido.

Como hemos caracterizado en el primer capítulo, el espacio social es «producido» por los sujetos que lo habitan y la «reproducción social» se concibe en relación con los

significados sociales que se insertan en dicho espacio, ya que son esos significados los que permiten “reconocer, producir y reproducir las acciones y las estructuras sociales” (Heritage, 1990:292). En este sentido, la significatividad de la producción social se genera cuando los significados intersubjetivos se enredan y conforman el significado del mundo social. Este proceso social es posible debido a que los procesos de significación se comparten y nacen de los factores simbólicos, económicos, sociales y políticos anteriores al sujeto.

Las estructuras de sentido en la reproducción se dan a partir de la estructura de significatividades antes mencionada; la fenomenología enfatiza la existencia de construcciones de sentido que mediatizan la relación entre el sujeto y su realidad cotidiana (Rizzo, 2012: 284). Son estructuras de sentido porque se insertan dentro de los márgenes normativos que estructuran la realidad social.

La reproducción en su dimensión de la vida material, da mucha claridad sobre el papel indispensable que tiene el trabajo doméstico y de cuidados en la reproducción social. Esta dimensión descansa en las teorizaciones marxistas sobre la *reproducción social* entendida como el espacio en el cual los sujetos satisfacen las condiciones que les permiten vivir. Marx (1970) parte de la premisa de que toda existencia humana y por lo tanto, de toda historia, los sujetos deben encontrar condiciones para la satisfacción de la vida material. En palabras del pensador:

Hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más. El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma y no cabe duda de que es éste un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia, que lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas horas, simplemente para asegurar la vida de los hombres (Marx, K., 1970: 28).

Concibe la *actividad social*, que puede entenderse como un primer término de lo que después se teoriza como *reproducción social*, en tres aspectos diferentes: 1) que en toda concepción histórica se observa la necesidad de satisfacer las condiciones necesarias para la vida y que debe entenderse en toda su significación y en todo su alcance, así como colocarlo «en el lugar que le corresponde»; 2) que la satisfacción de esa necesidad primaria, la operación de satisfacerla y el acceso a los instrumentos necesarios para ello, genera nuevas

necesidades y que esa creación de necesidades constituye el primer hecho histórico; 3) que los sujetos que se ocupan de satisfacer sus propias necesidades cotidianas también están en el proceso de crear a otros individuos, es decir, a procrear (pp. 29-30).

Para Marx, la «producción de la vida» se puede entender como una relación de lo natural y lo social; natural porque se *produce* biológicamente y social porque necesita de la cooperación de los sujetos. Así, entiende que un determinado modo de producción o una determinada fase industrial generará una determinada «fuerza productiva» que, a su vez, son las que condicionan el estado social y por ello, la «historia de la humanidad» debe estudiarse siempre en conexión con la historia de la industria y el intercambio (p. 30).

Se manifiesta, ya de antemano, una conexión materialista de los hombres entre sí, condicionada por las necesidades y el modo de producción y que es tan vieja como los hombres mismos; conexión que adopta constantemente nuevas formas y que ofrece, por consiguiente, una «historia», aun sin que exista cualquier absurdo político o religioso que también mantenga unidos a los hombres (Marx, K., 1970: 31).

Creemos importante caracterizar las dimensiones y *momentos* de la reproducción social en el sentido de especificar que si bien atañe a todos los sujetos (e instituciones), este mismo hecho puede sesgar las relaciones de género que se dan en dicho proceso, es decir, se *naturaliza* la participación de los sujetos y, específicamente, la participación de las mujeres en los procesos de crianza y cuidados que son el eje central de su subordinación.

Las teorías feministas señalan la importancia de la teorización de Marx sobre la dimensión de la vida material como reproductora de la fuerza de trabajo para la acumulación capitalista, sin embargo, caracterizan que una visión marxista clásica que trata la procreación como una función natural, más que como una forma de trabajo que en el capitalismo se subsume en la reproducción de la fuerza de trabajo, oculta las relaciones de género que se inscriben en este proceso. En este sentido, el análisis de la división sexual del trabajo (y del trabajo social) que caracterizamos en los apartados anteriores, nos ayuda a entender la vinculación de las mujeres a las relaciones de reproducción.

En concreto, el trabajo doméstico que históricamente han desempeñado las mujeres es un elemento de la producción y la reproducción del capital. Por ello, Comas afirma que

no existe una «esfera reproductiva» separada, de la misma manera que no hay una «esfera productiva» autónoma, pues la esfera doméstica es un marco de las relaciones sociales de reproducción que se relaciona con la perpetuación de los sistemas económicos (1998: 78).

El trabajo doméstico comprende el trabajo de cuidado y de crianza y se realiza fuera de las relaciones asalariadas y de mercado; en general, comprende las actividades no-mercantilizadas del abastecimiento de las necesidades básicas. La autora explica que el concepto de «actividades no-mercantilizadas» refiere a dos dimensiones diferentes, las cuales son el autoaprovechamiento y el *trabajo doméstico*, y que éstas no juegan el mismo rol en la creación de valor pues sus “reglas sociales” varían en las actividades económicas y sociales en distintas colectividades, e incluso dentro de distintos grupos de un mismo sistema social.

Por *autoaprovechamiento* se refiere a la configuración del conjunto de actividades orientadas a la propia subsistencia, actividades que no conducen a la acumulación sino a una reproducción simple. Además, este puede combinarse también con la producción para el mercado (como sucede entre los campesinos) y de forma más residual, puede encontrarse entre los asalariados como una manera de complementar ingresos o como forma de resistir a situaciones de crisis (Comas, 1998: 101). La otra dimensión o tipo de actividades no-mercantilizadas refiere a la constitución del trabajo doméstico que, como ya hemos caracterizado, se realiza fuera del mercado, pero el papel o rol que juega en el sistema económico difiere del *autoaprovechamiento* en el sentido de que éste contribuye a la reproducción de la fuerza de trabajo y a la propia familia como institución. Es decir, la familia no produce sujetos «aislados», sino que produce seres socializados en el marco de estructuras de clases existentes en cada sociedad (p. 102).

La desvalorización social que se tiene del trabajo doméstico a partir de la idea de que no contribuye a nada, que es una esfera separada y autónoma donde los sujetos tienen «vivencias y crianza» fuera de las instituciones sociales como la escuela o la «fábrica» y que, en general, el hogar se convierte en el espacio de descanso, sostenimiento y goce han hecho que la crítica feminista se centre en este mismo proceso de naturalización de las actividades sociales llevadas a cabo, casi en su exclusividad, por mujeres. El trabajo doméstico no comprende únicamente las actividades cotidianas del hogar, sino que, como hemos especificado, comprenden las actividades de reproducción de capitales y *habitus*. Por ello,

dentro de las actividades de cuidado se insertan dinámicas de desigualdad y jerarquía; una desigualdad social y económica por el hecho del establecimiento de una separación entre lo laboral y lo doméstico, es decir, entre lo asalariado y lo no asalariado y los procesos de proletarización que se inscriben en esta dicotomía, así como una jerarquía y subordinación en el sentido de que,

La familia, como marco en el que se expresa la división del trabajo, es una institución contradictoria. Por un lado, puede hablarse de estrategias domésticas que implican mecanismos de complementariedad y solidaridad entre los miembros del grupo. Por otro lado, estas mismas relaciones son de naturaleza conflictiva y se basan en formas de jerarquía y de dominio intensas, y como la reproducción de la familia como tal es una parte integral en la reproducción de las clases sociales, hay que tener en cuenta también que en la familia convergen la dominación de clase, la opresión de género y la subordinación intergeneracional (Comas, 1998:108).

El análisis crítico sobre el trabajo doméstico y su centralidad para la acumulación capitalista, da mucha luz sobre la idea de las relaciones salariales, y en concreto, del «salario masculino» como punto de convergencia a las dinámicas de opresión. La idea de que el trabajo doméstico no es trabajo y que las mujeres no asalariadas no encuentren ningún tipo de seguridad social fuera del salario masculino, abre el análisis de cómo el sistema capitalista absorbe todo tipo de «trabajo fantasma» para su acumulación. Esta dependencia económica de las mujeres hacia los hombres atraviesa también una dependencia emocional y física donde muy poco (material y emocionalmente) les es propio.

En esta relación de trabajo salarial/trabajo doméstico no remunerado, se inscribe también una relación causal de los *momentos* o tipos de sistemas económicos y su correlación con las relaciones sociales que se insertan dentro de la «esfera privada», es decir, el sistema económico, las relaciones de clase y los aparatos ideológicos establecen, hasta cierto punto, cómo se desarrollarán y compartirán entre los sujetos, las responsabilidades familiares.

Formas del capital en los espacios público y privado

Como hemos ido caracterizando, el sistema económico actúa sobre la organización social que se genera en «lo doméstico» o la esfera familiar, y si bien se mantienen ciertas dinámicas,

encuentra su especificidad según el *momento* económico en el que se inscriban; es decir, el *momento* del sistema económico actúa sobre el *modo* de organización social. Así mismo, hemos especificado que el «sistema económico» del que hablamos es el sistema capitalista que se ha mantenido en los últimos quinientos años, si bien con cambios que no han trastocado sus leyes generales.

Respecto de esta tesis, Nancy Fraser estudia tres grandes fases del capitalismo moderno que son 1) el régimen de capitalismo competitivo liberal del siglo XIX; 2) el capitalismo gestionado por el Estado propio del siglo XX; y 3) el capitalismo financiarizado y globalizador del momento actual. Cada cual cuenta con su respectiva organización de la reproducción social.

Sobre el *régimen capitalista competitivo liberal del siglo XIX* afirma que lo caracteriza una combinación de la explotación industrial en el centro europeo de la economía-mundo capitalista y la expropiación colonial en la periferia y que los Estados se mantenían al margen. Así mismo, expone que este proceso económico es el que crea el imaginario burgués de domesticidad pues cataloga la reproducción social como territorio de las mujeres dentro de la familia privada y también elabora el ideal de «esferas separadas» (Fraser, 2020: 78). En este *momento* del sistema, se encuentran recursos para la creación de «la familia» en su forma moderna que se asientan sobre la invención de nuevos significados sobre el género y la modernización de la dominación masculina, así, la autoridad masculina sobre mujeres y niños, en el plano familiar, se vuelve una forma para garantizar la reproducción social. El hecho de que el Estado se mantuviera al margen de los procesos de reproducción se inscribe en dos lógicas contradictorias que son: por un lado, la protección social adscrita a la dominación masculina y, por el otro, la mercantilización con el descuido de la reproducción social (p. 82).

El *capitalismo gestionado por el Estado propio del siglo XX* se basa en la producción industrial y en elevados niveles de consumo familiar de los países más desarrollados de la economía-mundo capitalista (Fraser, 2020: 78), que se sustenta en la expropiación colonial y poscolonial en la periferia; para Fraser, este momento del capitalismo organizó la reproducción social mediante un Estado proveedor y corporativo del bienestar social y la idea de «esferas separadas» se ve concluida al introducirse el modelo de «salario familiar» (p. 78).

La intervención del Estado en un modelo de Estado de bienestar, propició que algunas familias encontraran en un solo salario la posibilidad de satisfacción de las necesidades de reproducción y que, además, el ciclo del capital tomara su rumbo al instaurarse el consumismo familiar. El «hogar» se convirtió en “el espacio privado para el consumo doméstico de objetos de uso cotidiano y producidos en masa. Enlazando la cadena de montaje con el consumismo familiar de la clase trabajadora, por una parte, y con la reproducción apoyada por el Estado, por otra, este modelo fordista forjó una novedosa síntesis de mercantilización y protección social” (Fraser, 2020: 84).

La inversión estatal y privada a la reproducción social parecía vislumbrar un modelo más democrático y estabilizador que el modelo económico del s. XIX, ya que daba lugar también a la posibilidad de movilidad social, así como seguridad social para los sectores desprotegidos. Varias teorías económicas apuntan a la importancia de este modelo económico en el sentido de que pugnaba el desempleo, la inseguridad social y la depresión del ciclo capitalista. Sin embargo, para las mujeres, las dinámicas de «salario familiar» seguían asentándose sobre el ideal de la autoridad masculina en el hogar y reforzaba la dinámica de género heteronormativa donde el hombre proveía y la mujer se ocupaba del hogar,

El sistema de bienestar social asumió una forma dualizada, dividida en ayuda estigmatizada a mujeres y niños (blancos) que carecían de acceso a un salario masculino, por una parte, y el seguro social respetable para aquellos catalogados como «trabajadores» [...] esto validó, asumió y fomentó el salario familiar, al institucionalizar estas interpretaciones androcéntricas de la familia y del trabajo, naturalizaron la heteronormatividad y la jerarquía de género (Fraser, 2020:85).

Así mismo, el régimen fordista financiaba en parte los derechos y seguridad sociales a través de una continua expropiación de la periferia (incluida la periferia del centro) y esto generaba que el régimen gestionado por el Estado se entrelazara con una jerarquía racial incluso dentro del trabajo de cuidados que, con una herencia colonial de la esclavitud, se reformó en la dinámica que las mujeres de color realizaran un trabajo mal remunerado de crianza y limpieza para las «familias blancas» (p. 85).

El *capitalismo financiarizado de la época actual* comenzó a formarse a partir del desmoronamiento económico y político del régimen pasado aproximadamente en la década de los setenta. Este régimen se caracteriza por una desinversión estatal y empresarial del bienestar social a través de políticas globalizadoras y neoliberales; los procesos de desinversión a la seguridad social tuvieron como resultado que las mujeres se unieran a la fuerza de trabajo remunerada (p. 86). El «salario familiar» fue insuficiente para que las familias pudieran abastecerse, y así, comienza la «familia con dos proveedores». Este proceso de una inclusión masiva de las mujeres a la fuerza de trabajo, plantea perspectivas diferentes tanto en la reproducción social como en la vida laboral de las mujeres. Por un lado, la «transferencia de cuidados» de quienes pueden pagar la mercantilización de la reproducción social, tiene como consecuencia que las familias *periféricas* reduzcan la capacidad de cuidados de su propia familia y, por otro, las mujeres que se insertan en el trabajo asalariado que no pueden pagar esta transferencia de cuidados adquieren una doble jornada laboral, pues la idea de que las mujeres sean, casi exclusivamente, las encargadas del trabajo de cuidados y doméstico, apenas empieza a ponerse en duda.

La desinversión estatal, la globalización y el neoliberalismo, clave primordial en este régimen capitalista, ha tenido como consecuencia una centralidad de la deuda, ya que, mediante la deuda las instituciones financieras globales presionan a los Estados para que reduzcan el gasto social, impongan las políticas de austeridad y, en general, coludan con los inversores para extraer valor de zonas periféricas (Fraser, 2020: 86). La centralidad de la deuda en este régimen también tiene como otra consecuencia la instauración de trabajo mal pagado, precario y además, el fin de contratos salariales sindicalizados, lo que ha compuesto la instauración de salarios “por debajo de los costes de reproducción socialmente necesarios” y una inseguridad social que lleva a los sujetos sociales a absorber relaciones salariales frágiles. En este sentido, la transición del «salario familiar» a la «organización familiar de dos proveedores» no representa esencialmente una ganancia de derechos o reconocimiento social en sí, pues si bien es cierto que la subordinación de las mujeres hacia los hombres parece *desdibujarse* en el espacio público y las representaciones sociales de las mujeres no son las mismas que hace veinte o cincuenta años, también es cierto que los espacios de poder tales como las universidades o la política, siguen siendo, en principio, «espacios masculinos». La feminización de la reproducción social lleva a las mujeres a externar «cuidados» en el

espacio público como los de crianza y espacios médicos de una manera diferenciada de la que los hombres lo hacen; el hecho de que la enfermería sea llevada a cabo en su mayoría por mujeres y la medicina por hombres, no es un hecho casual sino causal, así mismo, el hecho de que los procesos educativos de la primera infancia sean llevados a cabo por mujeres y las universidades sean en su mayoría hombres, tampoco lo es.

El régimen financiarizado, al terminar con la seguridad social, los empleos dignos y bien remunerados y con la capacidad de las familias de «reproducirse a sí mismas» de manera suficiente, expropia las capacidades disponibles para sostener relaciones sociales funcionales. Con el nuevo ideal de «familia con dos proveedores», une a los movimientos de emancipación con la mercantilización, la globalización y el neoliberalismo teniendo como resultado una institucionalización de la división entre producción y reproducción, que, como todos los momentos históricos de organización social, encuentra su base en determinadas relaciones de género. Sin embargo, la especificidad de este régimen es el imaginario sobre el individualismo liberal y la igualdad de género, en el sentido de que las mujeres se sitúan en una relación igualitaria con los hombres al momento de entrar en la esfera de la «producción», y son los mismos ideales igualitarios y emancipadores los que llevan a percibir los procesos de reproducción como una limitación a las libertades individuales de las mujeres (p. 88). Por ello, la necesidad de prescindir de estas actividades reproductivas, se ha vuelto cada vez más un imaginario hacia la emancipación femenina y ha diferenciado a las «mujeres que trabajan» de las que «sólo son amas de casa».

La desinversión pública en la reproducción social no se traduce exclusivamente en el cese de las capacidades económicas de un «salario familiar» al interior del hogar, sino que representa la desinversión estatal y financiera en campos como la educación, la salud y hasta la capacidad y posibilidad de ocio, esto tiene como consecuencia que una de las formas específicas de crisis en este régimen sea la «crisis de los cuidados», es decir, la capacidad que pierden las familias y, (por todo lo que ya hemos argumentado) en especial, las mujeres, para comprender los cuidados afectivos y materiales en sus propias relaciones familiares,

La contradicción social del capitalismo en este régimen se asume a partir de entender que hay una disminución de la provisión pública y una atracción a las mujeres al trabajo asalariado, el capitalismo financiarizado ha reducido los salarios reales, aumentando así

el número de horas de trabajo remunerado que cada hogar necesita para sostener a la familia y provocando una desesperada pelea por transferir el trabajo de cuidados a otros (Fraser, 2020: 88).

Como ya dijimos, esta instauración social de las mujeres a los espacios de producción genera, a su vez, dos imaginarios diferenciados sobre las mujeres «emancipadas» y las «abnegadas» de su mandato social, sin embargo, plantean también diferentes relaciones sociales al interior de estos dos grupos.

Doble jornada laboral

La teoría marxista sobre el feminismo ha puntualizado exhaustivamente al salario como “la herramienta mediante la que gobierna y se desarrolla el capital [...] ha sido a través del salario como se ha orquestado la organización de la explotación de los trabajadores no asalariados; esta explotación resulta ser más efectiva puesto que la falta de su remuneración lo oculta” (Federici, 2018: 25). La instauración del salario como participación en el capital, ha hecho que el trabajo doméstico que las mujeres efectúan sea destituido de las relaciones capitalistas. Es el salario el que ha dividido a las mujeres entre «trabajadoras» y «amas de casa» y ha sido un punto clave para que el trabajo doméstico no se perciba como trabajo, puesto que no hay remuneración de por medio. Así mismo, ha sido clave en la subordinación de las mujeres hacia los hombres, ya que, la dependencia económica se traduce en una dependencia emocional, física, psicológica y simbólica. Por ende, las luchas feministas han asumido que salir de este espacio es avanzar un escaño más hacia la emancipación de las mujeres, y si bien en las tareas de cuidado y de trabajo doméstico hay mucho de mandato social, es también caer en el discurso de una asociación entre «lo masculino» y los espacios de poder.

Esta división crea paradigmas de estudio diferentes, ya que la lucha de las mujeres que «solo son amas de casa» no es la misma que aquellas que salen del espacio privado y llevan a cabo dobles jornadas de trabajo. Mientras que las primeras encuentran un punto de dominación en la ficción de la paga desde el amor y el agradecimiento; las segundas encuentran un punto clave de subordinación en no poder escapar de la feminización de la reproducción social, es decir, salir a la esfera de la producción no representa para las mujeres una pausa en las actividades domésticas y de cuidado. La doble jornada laboral que las

mujeres (en su mayoría) efectúan, representa para ellas una doble dificultad, en comparación con los hombres, para acceder a los espacios de producción económica y de poder; las mujeres no pueden escapar a las tareas de cuidado porque estas están asentadas sobre relaciones de género determinadas, normativas y culturizadas y, aunque cada vez se fragmenta más esta línea divisoria a partir del género, este hecho es muestra de que la condición no salarial del trabajo doméstico nunca representó para las mujeres tiempo libre y que, la carga de las habilidades domésticas son causa principal de su debilidad en el mercado laboral (p. 35).

Asimismo, la inserción en el mercado de las mujeres ha supuesto una «transferencia de cuidados» determinada por la clase. Es importante diferenciar los conceptos de «transferencia de cuidados» y «cadenas globales de cuidado», ya que, si bien la primera puede referir a las transferencias de la responsabilidad de cuidados entre familiares, o de mujeres de un estrato social más alto hacia otras de un sector social más precarizado, las *cadenas globales de cuidados* se enmarcan en un acontecimiento muy específico del régimen financiarizado que es la deuda y la migración económica, por ello,

Las cadenas globales de cuidados son una localización estratégica de la investigación para examinar la dinámica organizadora de la globalización y para empezar a esclarecer cómo opera la dimensión de género [...] son cadenas de dimensión transnacionales que se conforman con el objetivo de sostener cotidianamente la vida, y en las que los hogares se transfieren trabajos de cuidados de unos a otros en base a ejes de poder, en los que debe destacar el género, la etnia, la clase social y el lugar de procedencia (Orozco, 2007: 4).

Así mismo, las cadenas conectan las modalidades de cuidado que existen en todos los campos sociales y responde al fenómeno ya explicado sobre la desinversión estatal, la globalización, la precarización del trabajo y las políticas neoliberales que actúan de manera diferente en los países desarrollados y los subdesarrollados.

El trabajo de cuidados o la reproducción social atraviesa una «salarización» como consecuencia de la doble presencia femenina como capacidad de las mujeres de conjugar los trabajos domésticos y extradomésticos, que en realidad, se alcanzan por vías alternas a las “hazañas” laborales o a las políticas del Estado, ya que la constitución de la autonomía

económica de las mujeres se dio sólo a través del trabajo extradoméstico. Así pues, es este salario «extradoméstico» el que permitió que algunas mujeres de clase más alta se permitieran pagar a otras mujeres para efectuar el trabajo doméstico (Dalla Costa, 2009: 204).

El hecho de que mujeres de un escalón social más alto, se permitieran pagar a mujeres de un estrato social más bajo y en particular, el hecho de que el trabajo doméstico asalariado se siga efectuando en su mayoría por mujeres de la «periferia», vuelve el análisis hacia el hecho de que las mujeres, aun con autonomía económica y una participación «directa» en la producción capitalista, no han podido escapar del trabajo que la reproducción social plantea. Es decir, las mujeres con autonomía económica se ven envueltas en una doble carga laboral que sólo pueden llevar a cabo (si su estratificación social se lo permite) delegando actividades de cuidado a otras mujeres. Recordando a Hanna Arendt: “la labor es una actividad sinfín, que no deja nada tras de sí, que sólo desgasta las herramientas y consume los víveres”.

Las actividades de reproducción social han sido siempre un conjunto de trabajo material apoyado en un trabajo inmaterial de reproducción psíquica y afectiva (Dalla Costa, 2009: 218). La transferencia de las actividades domésticas de un sector a otro plantea una «crisis de los cuidados» en el sentido de que se desestabilizan los procesos mismos de reproducción social de la clase «más periférica». Después del análisis a las tareas de reproducción social que hemos hecho en este capítulo, nos es necesario nombrar una diferencia sustancial entre la transferencia de cuidados dentro de la esfera familiar (es decir, abuelas, hijas, tías, etc., asumiendo esas tareas de cuidados) y la participación dentro de las relaciones capitalistas de producción. Si bien, en primera instancia tienen un punto de acuerdo (puede afirmarse que con regularidad, las mujeres que se insertan dentro de las relaciones de producción participando en el trabajo de cuidados, *transfieren* sus propios trabajos de cuidados a algún familiar como las abuelas o, en general, a mujeres que estén dispuestas a *prestar* favores de cuidados), es donde se separan (las mujeres que pueden pagar cuidados más institucionalizados como guarderías, hospitales, clínicas, etc.) el punto en el que la brecha de desigualdad condiciona el tipo de reproducción social al que se tenga acceso.

Durante este capítulo, se ha examinado en términos generales la evolución histórica del género, enfocándose principalmente en la perspectiva económica, ya que se considera que es desde lo económico donde se originan y configuran las desigualdades políticas,

geográficas y socioculturales. Afirmamos que las actividades sociales a desempeñar, por parte de las mujeres, se construyeron de forma muy puntual a lo largo de la historia en un contexto sumamente patriarcal. Por ello, es importante tener en cuenta que la «capacidad de decisión» que las mujeres han tenido sobre la manera en que se insertan y desenvuelven en el espacio público así como en el campo laboral, tiene todavía la carga patriarcal que la producción del espacio en el sistema capitalista no ha podido superar. De igual manera, las lógicas capitalistas, tales como las lógicas de despojo, han encontrado formas muy definidas de interferir en las relaciones que se dan al interior de las propias mujeres, y que, desde Nancy Fraser, pretendimos abordar.

Capítulo III

Una óptica feminista de lo público y lo privado

Género y espacio social

Como caracterizamos en el primer capítulo, por *habitus* entendemos la manera en la que los sujetos interiorizan y vuelven propio de su subjetividad el contenido social del campo en el que se desenvuelven. Así, el orden social se inscribe en los cuerpos posibilitando diversas transacciones emocionales y afectivas en el entorno social (Vizcarra, 2002: 63). Es decir, a través del *habitus* el sujeto se implica e inscribe en el mundo y aprende a actuar de acuerdo con el sentido práctico que nos ayuda a tomar decisiones mediante la normalización y aceptación de la realidad; aprendemos cómo actuar ante estímulos que se nos presentan una y otra vez en forma de conducta y experiencias de socialización. Si el espacio social se caracteriza por las relaciones que guarda, el *habitus* lo hace por la capacidad subjetiva que adquirimos para formar parte de las relaciones con lo Otro que se inscriben en dicha esfera. Conocer las reglas del juego social, nos permite dar significado al espacio social en el sentido de que un espacio normalizado es un espacio construido por el ser humano para ser ocupado, para servir y ser usado, para llenar y vaciar con la presencia real o simbólica.

Recordamos también que el espacio es producido, interpretado y reinterpretado cuando las personas lo significan y el comportamiento de los sujetos se configura en la pluralidad de contextos que la relación «persona-objeto» plantea (Valera, 1999:2). Es decir, es la propia relación persona-entorno la que da sentido a nuestra vida permanentemente contextualizada en el espacio y la que define ambas instancias: “con nuestros actos transformamos y dotamos de significado, de sentido al entorno mientras que éste contribuye de manera decisiva a definir quiénes somos” (Valera, 1999: 3).

Como hemos mencionado, el espacio se produce por (y a la vez produce) las relaciones sociales inscritas en él; es en este sentido que planteamos la invención de lo femenino como una relación de poder entre géneros. Es decir, la construcción del imaginario colectivo “feminidad”, produce relaciones sociales de poder que traspasan lo privado y lo íntimo y que se proyectan en las distintas acepciones de lo público: la política, lo mediático y la cultura, y que, además, constituye dispositivos de dominación particulares y singulares en torno al cuerpo femenino. Como caracterizamos, el espacio contiene la producción de relaciones sociales, y en este sentido, es importante señalar el hecho de que el género, en tanto construcción social, histórica, política y simbólica, es decir, el género en tanto categoría analítica, desarrollan lógicas de poder que se materializan y afectan directamente en el espacio social. Es primordial abordar el espacio social porque en él sucede la vida misma de las mujeres. Por ello, entendemos que

Es en el espacio donde se actualizan y ponen en juego las nociones culturales de género, que se concretan actividades, prácticas y conductas realizadas cotidianamente, que se están estrechamente ligadas con una concepción del mundo y con la construcción subjetiva del sujeto [...] el género entonces se erigirá como elemento relevante en la producción de imaginarios geográficos imbuidos de simbolismos, poder y significados que dividen esferas, dominios y ámbitos diferenciados donde es posible localizar a uno y otro género (Soto, P. s.f: 88).

Como afirman las teorías de la geografía feminista, no se puede pensar a los sujetos y las relaciones entre ellos, sin el contexto de un ambiente compartido y sus referencias, es decir, debe tenerse en cuenta que se llega a ser hombres y mujeres en un complejo entramado de relaciones, instituciones, representaciones, discursos, prácticas, símbolos, afectos, poderes, tiempos y espacios (p. 89). En este sentido “los espacios que ocupan las mujeres tienen una íntima vinculación con el orden social y con el mantenimiento, la creación y la potencial transformación de situaciones de dominación” (p. 92).

Asimismo, en relación a estos dispositivos de dominación, a las relaciones jerárquicas y de poder, y a factores económicos y geopolíticos, se inserta de una manera específica según el tiempo, el lugar y las necesidades del capital a las mujeres en la historia; es decir, la construcción del manto de feminidad que abraza el cuerpo de las mujeres, no es ahistórico ni

universal... no constituye el *topos uranus* de las cosas, sino que, es parte clave del valor social, histórico y contextual que, de manera general, se registre en las mujeres.

Como analizamos, una de las características de los procesos hegemónicos de dominación es que la clase dominante logre articular sus propios intereses con los parciales de las clases no-dominantes; se caracteriza también por una asimilación de la dominación a partir de una lógica de cálculo de «costos y beneficios» que permite crear una ficción de independencia ideológica y de identidad de clase en el sentido de que se acepta la dominación (que no se entiende, o mejor dicho, se siente como dominación) por las ventajas que representa. Estas ventajas pueden traducirse en cuestiones materiales o simbólicas, es decir, los procesos hegemónicos en sus costos y beneficios se materializan y se vuelven parte importante de la constitución de los sujetos sociales en tanto diferencias analíticas. En este sentido, partimos de las preguntas: ¿la constitución de una feminidad normativa y hegemónica puede revelar las actuales situaciones de desigualdad de las mujeres? Es decir, las categorías que construyen lo femenino, lo que se constituye simbólicamente alrededor del cuerpo de las mujeres son suficientes para entender el por qué, si las mujeres son cada vez parte más activa de la esfera pública, ¿siguen existiendo construcciones simbólicas que las subordinan?

A lo largo de la presente tesis, especialmente en este último capítulo, asumimos la idea de que parece que la subordinación de las mujeres a los hombres va disminuyendo paulatinamente y, factores como la emancipación económica, el rechazo de las mujeres al mandato social de ser exclusivamente esposas, madres o amas de casa, sin sueños ni aspiraciones personales, han jugado un papel muy importante en este acontecimiento. Asimismo, el análisis del capítulo anterior contribuyó a entender que las estructuras patriarcales han ido cambiando y que no son algo *a priori* en la naturaleza humana y social, sino que, ha existido algo que socialmente las ha perpetuado. Por ello, plantearemos cómo desde el feminismo se asume una postura crítica en la forma de producir y habitar el espacio público y privado y las relaciones sociales que se inscriben en los distintos campos sociales.

Habitus y cuerpo, la construcción de lo femenino

Partimos del hecho de que los procesos de significación y simbolización son los que estructuran el imaginario social, por ello, inferimos que existen significaciones y simbolizaciones que se proyectan en torno al cuerpo de las mujeres (socializados como cuerpos femeninos). En este sentido, nos resulta importante recurrir al concepto acuñado, en un contexto de posguerra, por Betty Friedan sobre «la mística de la feminidad», entendida como un modelo que caracteriza la involución del lugar político y social de las mujeres y que “se emplea para describir un conglomerado de discursos y presupuestos tradicionales acerca de la feminidad que obstaculiza el compromiso intelectual y la participación activa de las mujeres en su sociedad” (Friedan citada en Branciforte, L. 2006:5). Si bien es un concepto acuñado en un contexto histórico y político determinado, nos ayuda a entender la construcción simbólica que permanece entorno al cuerpo feminizado. A partir de la constatación de que la construcción de la «mística de la feminidad» es el resultado de un sistema político y económico que se extiende a todos los ámbitos sociales, es posible entender con claridad los discursos contemporáneos de subordinación. Aunque se ha avanzado en el reconocimiento del lugar político y social de las mujeres, en la práctica no se ha logrado el cese a las violencias simbólicas y reales, ya que los sistemas de significación históricos han vulnerado, y siguen vulnerando, la autonomía y libertad de las mujeres. En este sentido, al hablar y diferenciar lo simbólico de lo real, retomamos de Bourdieu la certeza de que, en primer lugar, existe una representación androcéntrica de la reproducción social que se ve investida por la objetividad de un sentido común, que se entiende como un consenso práctico y dóxico sobre el sentido de las prácticas y que son, además, el producto de la asimilación de las relaciones de poder y que se explican en las oposiciones fundadoras del orden simbólico (2000: 49). Así, en un segundo momento, asumimos la conceptualización de lo simbólico no como una oposición a lo real o sin efectos reales, sino, más bien, de lo simbólico como una representación de la experiencia subjetiva de las relaciones de dominación, donde “las estructuras de dominación son el producto de un trabajo continuado (histórico por tanto) de reproducción” (Bourdieu, P., 2000: 49), al que contribuyen sujetos singulares e instituciones tales como la Familia, la Iglesia, la Escuela o el Estado; además de que la construcción de lo simbólico encuentra sostén en la manera en la que los subordinados utilizan categorías que

son construidas desde la perspectiva de los que los dominan en las relaciones de poder, interiorizándolas y naturalizándolas (2000: 50). Así,

el efecto de dominación simbólica (trátese de etnia, de sexo, de cultura, de lengua, etc.) no se produce en la lógica pura de las conciencias conecedoras, sino a través de los esquemas de percepción, de apreciación y de acción que constituyen los *habitus* y que sustentan, antes que las decisiones de la conciencia y de los controles de la voluntad, una relación de conocimiento profundamente oscura para ella misma (la mujer) , donde [...] la fuerza simbólica es una forma de poder que se ejerce directamente sobre los cuerpos [...] y encuentra sus condiciones de realización, y su contrapartida económica (en el sentido amplio de la palabra), en el inmenso trabajo previo que es necesario para operar una transformación duradera de los cuerpos a través de la familiarización insensible con un mundo físico simbólicamente estructurado y de la experiencia precoz y prolongada de interacciones penetradas por unas estructuras de dominación (Bourdieu, 2000: 55).

Al entender a lo simbólico como lo sutil y naturalizado, no dejamos fuera el hecho de que contribuyen a las violencias institucionales o físicas, sino que, entendemos la acepción de “una sumisión encantada que constituye el efecto típico de la violencia simbólica [...] donde el principio de visión dominante no es una simple representación mental, sino un sistema de estructuras establemente inscritas en las cosas y en los cuerpos” (Bourdieu, 2000: 57).

Por ello, nos interesa entender la mística de la feminidad como una imagen cultural de la mujer estereotipada y mediática “que se ha interiorizado y que ha construido una imagen estética del cuerpo femenino ahora sometido a una nueva forma de control de la subjetividad: la despolitización” (Zapata, C. 2019: 257). Tal despolitización constituye un acto político importante de poder y dominación, en tanto que, el acto político de un sujeto para tomar el control o la hegemonía de dominación, es la despolitización de otro sujeto, en este caso, de las mujeres. En este sentido, las formas de control de la subjetividad y de despolitización no pueden entenderse sin dispositivos de dominación muy particulares como lo son «la imagen mediática» del cuerpo femenino y que Friedan denomina como *sexual sell*, puesto que la extensión de la mística de la feminidad a todos los campos sociales, encuentra en el mercado del espectáculo y la imagen mediática recursos importantes para “vender a las mujeres una

identidad artificiosa construida a base de objetos que le permitan reconciliarse con una imagen (construida por significaciones culturales) de sí mismas” (Branciforte, 2006: 8). La despolitización que ocurre a partir de la construcción de la imagen mediática del cuerpo de las mujeres, refiere a cómo los dispositivos de belleza y de lo íntimo logran una invisibilidad intencional que mantiene a las mujeres al margen de sí mismas y de la política. Es decir, mediante una homogeneización mediática de la experiencia femenina y su reclusión en el espacio privativo de la intimidad, se repliega a las mujeres a la esfera privativa presuntamente apolítica, donde este proceso no se realiza por vías de coacción, sino a partir de dispositivos que producen la naturalización de ese hecho, es decir, la invisibilidad intencional como sujeto y la visibilidad como objeto de consumo, es una estrategia política (Zapata C. 2019: 259).

Si bien este replegamiento a la esfera privativa a través de dispositivos de dominación, como los parámetros mediáticos de belleza, no se genera a través de una imposición violenta, es decir, no se obliga a las mujeres a seguirlos: como hemos dicho, las mujeres encuentran un sentido de pertenencia y superación al reconocerse como parte de esos modelos estereotipados: los estándares de belleza nos enseñan que esas son las normas universales de los cuerpos de las mujeres y encuentran en el mercado la propaganda necesaria para su subsistencia; antes de aprender a leer y a escribir, niñas y niños ya habrán tenido una proximidad con contenido televisivo, cinematográfico y de propaganda globalizada que, a través de la mirada masculinizada, les enseñe como debe ser el cuerpo femenino y que, a la vez, incorporan en la subjetividad individual y colectiva.

Ahora bien, si la mística de la feminidad es parte estructurante de lo que simbólicamente se construye como femenino y se materializa en el género, podemos encontrar en la cultura la herramienta de esta materialización. Es decir, los bienes culturales que, según Bourdieu, reúnen valor estético, histórico o intelectual, se comprenden en sistemas simbólicos y “su efecto de dominación no se produce en la parte racional de nuestros procesos de pensamiento, sino en las categorías de esos procesos. En cómo está configurado el esquema de percepción; hacen posible el consenso sobre el sentido del mundo social” (Bourdieu, 2000, citado en Mateos, S., 2013: 298), y la “actuación de los individuos como representaciones elaboradas desde la cultura [...] son parte del proceso civilizatorio que implica la progresiva diferenciación de las funciones sociales” (Muñiz, E. 2002: 317). En

este sentido, retomamos a la cultura como una serie de procesos de interrelaciones de cuyas negociaciones el ser humano produce y se apropia del entorno natural y significativo, lo satura de prácticas y de sus significaciones simbólicas. La cultura es, ante todo, un entramado simbólico, así como de producción humana y es capaz de transformar la conciencia de los individuos y, al convertirlos en consumidores, despolitizarlos. De tal modo, el consumidor no es otra cosa que el ciudadano que ha caído bajo el influjo del consumo cultural propiciado por el mercado (Zapata, C. 2019: 262).

La naturalización del poder en las relaciones sociales entre géneros, así como los dispositivos de dominación característico en torno al cuerpo de las mujeres, se generan a través de cómo se socializan a los sujetos a través de la interiorización de significaciones compartidas en la cultura de la que somos parte, en este sentido, el poder produce y reproduce el sistema simbólico bajo el que los sujetos construyen percepciones. Actúa a través de las normas sociales, de las pautas del comportamiento [...] en definitiva, de la construcción de la cultura. Se aprende de la socialización y permite formar parte de un sistema social o una sociedad concreta (Mateos, S. 2013:298).

En este sentido, la feminidad normativa responde a que las mujeres no han podido liberarse de una mística de la feminidad, ni de la representación mediática de la belleza como parámetro por seguir, y esto representa que al final, si la libertad es un asunto público y la feminidad un asunto íntimo y privado, los modelos de la mística se vuelven un asunto importante de poder. Por ello, “la experiencia del género es eminentemente política porque, a partir de ella, se regulan las normas y las disposiciones institucionales que organizan la percepción y la práctica de las diferencias sexuales que regula la sociedad” (Zapata, C. 2019: 259). Como hemos caracterizado, la mística de la feminidad se construye socialmente en el cuerpo y la cognición de las mujeres, de este modo, encontramos en Bourdieu una explicación de la construcción social de los cuerpos:

Los esquemas de pensamiento de aplicación universal registran como diferencias de naturaleza, inscritas en la objetividad, unas diferencias y unas características distintivas (en materia corporal, por ejemplo) que contribuyen a hacer existir, al mismo tiempo que las naturalizan inscribiéndolas en un sistema de diferencias, todas ellas igualmente naturales, por lo menos en apariencia (Bourdieu, P., 2000: 20).

Entendemos que el cuerpo de las mujeres se ha construido, simbólicamente, para efectos de servir física, emocional, sexual y afectivamente, y encontramos que estas categorías tienen la “virtud de designar a la vez una unidad social y una estructura cognitivas, entre la conformación del ser y las formas del conocer, entre el curso del mundo y las expectativas que provoca; permite la relación con un mundo como una actitud natural, pero olvidando las condiciones sociales de posibilidad” (Bourdieu, 2000: 21). Por último, los conceptos que retomamos del primer capítulo, como *habitus*, relaciones sociales o producción del espacio, nos ayudan a entender, en palabras de Bourdieu, que “el mundo social construye el cuerpo como realidad sexuada y como depositario de principios de visión y de división sexuales, donde el programa social de la percepción incorporado se aplica a todas las cosas del mundo, y en primer lugar al cuerpo en sí” (p. 22).

Una crítica a la maternidad como potencia

Como hemos caracterizado en el segundo capítulo, el trabajo de cuidados es una parte importante de la reproducción social y, además, un trabajo llevado a cabo casi en su exclusividad por mujeres que se inserta en la esfera de «lo privado» y que plantea una dicotomía entre trabajo remunerado y no remunerado o, en palabras de Comas, un binomio entre cosas *materiales-tecnología-participación de ambos géneros-actividad remunerada-fábrica-dinero*, y, por otra, *personas-biología-femenino-actividad sin salario-familia-amor* (1998:76). Asimismo, caracterizamos el hecho de que la idea de la «producción» y la «reproducción» como esferas separadas e independientes, normaliza una relación asimétrica de los sujetos que desempeñan una actividad respecto a los sujetos que desempeñan la contraria y que la no remuneración económica del trabajo de cuidados que las mujeres han desempeñado históricamente se ve suprimida por la concepción social del «amor maternal» y la entrega incondicional que las mujeres hacen a estos espacios. Recordemos que el trabajo de cuidados comprende el afecto psicológico, físico, de crianza y tutelaje y que estas actividades se afirman sobre estándares normativos de género.

Si bien los ciclos económicos del sistema capitalista han dado pauta a una inserción de las mujeres al espacio público, es decir, las mujeres comparten responsabilidades económicas con los hombres de manera cada vez más notoria, o bien, se encuentran en una situación de independencia económica, este hecho “no ha sido el fin de sus problemas, sino

el comienzo de otros nuevos, ahora presentes en dos ámbitos: en el doméstico y el laboral. En el primero, porque la incorporación de las mujeres al mundo del trabajo no les ha liberado de verse encasilladas en su papel de ‘perlas del hogar’” (Branciforte y Orsi, 2006: 5).

Los tópicos alrededor de la idea «madre» se inscriben de manera diferente según el contexto histórico, social y político del que se hable. Por ello, en la actualidad podemos hablar de una redefinición de la maternidad en el sentido de que no se espera (en teoría) que las mujeres desempeñen una maternidad similar al siglo XVIII o similar al período de posguerra y en crecientes Estados de Bienestar. Sin embargo, en esencia, no se ha eliminado aún la idea de las mujeres como esposas, madres y cuidadoras del hogar, dando por sentada esta asociación como aspiraciones femeninas que, de hecho, no son más que ideas que se construyen sobre los tópicos de la feminidad y que ayudan a mantener la dominación androcéntrica que se difunde mediante el imaginario colectivo, es decir, la maternidad (asociadas a la idea de esposa y cuidadora del hogar) no ha dejado de ser un dispositivo de control «sutil» e importante para mantener la subordinación y explotación de las mujeres.

La creación de una imagen normativa de la feminidad ha llevado a que la maternidad se perciba como la única opción para las mujeres, un tipo de esencialismo que les es impuesto. En esta idea de «esencia femenina» se incluye no solo la capacidad de entregarse, sino también la obligación de hacerlo en beneficio de los demás. El concepto de realización personal, por tanto, se vincula a este fin, que no sólo cumplirá una función social deseable, también repercutirá en su felicidad personal al responder a su naturaleza de cuidadora” (Mateos, S. 2013: 306). En este sentido, desde una maternidad institucionalizada (principalmente por la propia familia, después la Iglesia y el Estado), casi de manera contradictoria, se naturaliza el «destino biológico» de las mujeres, es decir, la maternidad hace

que las mujeres posean la intuición de la entrega al otro, las sitúa en un campo más próximo al estado de naturaleza que al del raciocinio [...] la intuición femenina proviene de la maternidad potencial, sea ejercida o no y [...] del hecho biológico de la capacidad de engendrar se desprende que las mujeres están más próximas a la naturaleza y son, esencialmente, biológicamente, más dulces, cariñosas, sensibles, bondadosas, etc., que los varones [...] la consecuencia de este esencialismo es que se configura el sentido de la

vida de las mujeres en una única opción universal para el sexo femenino por el hecho de serlo, negado ontológicamente a la mujer como individuo, como sujeto (Mateos, S., 2013:307).

Así, la construcción de las mujeres como *seres-para-otros* nos ayudan a insertarnos en el pensamiento de Betty Friedman sobre *el problema que no tiene nombre*, que, junto con la mística de la feminidad construyen la idea de que “el destino está predeterminado por la anatomía” y que la maternidad es un papel biológico. La teoría de Friedman es contextual a un período de consumo en la posguerra permitido por los Estados de Bienestar para la clase media (crítica principal a su teoría); y se ocupa de un análisis centrado en la mística de la perfección femenina como el centro de la cultura contemporánea norteamericana. En este sentido, considera factores como la deserción escolar de las mujeres con el fin de convertirse en madres y esposas, la educación de las mujeres para ocuparse exclusivamente del hogar y los factores mediáticos destinados a las mujeres:

Durante más de quince años la literatura destinada a las mujeres, los temas de conversación de las amas de casa –mientras sus maridos sentados en el extremo opuesto de la habitación hablaban de negocios, de política y de fosas sépticas– giraban en torno a los problemas de sus hijos, al modo de hacer felices a sus maridos, de mejorar la educación de los niños (1965: 33).

Este destino biológico, instinto natural, necesidad personal, esta predeterminación llamada maternidad, se convirtió para las mujeres en una problemática social silenciosa, “un malestar generalizado, una profunda insatisfacción consigo mismas”. No es un azar que “desde la infancia las hembras humanas son condicionadas por discursos que refuerzan la idea de estar hechas para engendrar, apelando a los sentimientos conmovedores producidos en y por la maternidad” (Giallorenzi, 2017), sino que esta idea se desarrolla como una implicación cultural de dominación al caracterizar a la “naturaleza femenina” conteniendo todo lo que debe ser una buena madre: paciente, amorosa, caritativa y pasiva. Es de esta manera como “comienza a fortalecerse una asociación inédita, hasta el momento, entre los términos *amor* y *maternidad*, que implica no sólo la promoción social de este sentimiento humano sino también la inseparable unión del mismo a la mujer en tanto madre” (Giallorenzi, 2017). En palabras de Giallorenzi,

La noción moderna de maternidad y la carga valorativa implícita en la idea de buena madre comienza a fraguarse en el último tercio del siglo XVIII. Según Badinter (1991), es a partir de 1760 que se produce la revolución conceptual de la maternidad, asociándola a ciertas imágenes y funciones que se incorporan a las mentalidades y conductas de la época. Esto coincide con la emergencia y el desarrollo del capitalismo, y con la transformación de la familia como unidad económica y social encargada de ocuparse de la supervivencia de los niños [...] los discursos de la época encarnados en instituciones disciplinares, “le crean a la mujer la obligación de ser ante todo madre, y engendran un mito que doscientos años más tarde seguirá más vivo que nunca: el mito del instinto maternal, del amor espontáneo de toda madre hacia su hijo” (Badinter, 1991, p. 79 citado en Giallorenzi 2017).

En síntesis, a pesar de las modificaciones que ha experimentado tanto la concepción de la maternidad como el papel de las mujeres en los ámbitos públicos, económicos y políticos, es innegable que los factores históricos han contribuido a moldear un modelo hegemónico que dicta qué es lo que las mujeres deben o no hacer en relación con la maternidad. Asimismo, los discursos sociales refuerzan esta noción a través de los imaginarios que se inculcan desde la niñez. El hecho de que es la cultura el factor primordial para la producción y reproducción de significantes, explica la idea de que “el ama de casa, la encargada de la alimentación, la que crea el ambiente en que se desarrollan los niños, es la constante recreadora de la cultura, de la civilización y de las virtudes familiares (una tarea administrativa y una actividad creadora” (Friedman, 1965: 56).

En este sentido, la teoría feminista ha cuestionado la naturalización de estructuras de dominación que basan su justificación en la posibilidad biológica, y que sirven para establecer roles y funciones sociales determinados por el orden patriarcal. La noción de maternidad como destino biológico y vocación natural, olvida que la cultura no siempre se establece por la naturaleza y que la decisión de ser madres es una lucha por la *voluntad* de serlo. La crítica feminista reconoce que la lucha por la maternidad deseada y decidida es importante para desafiar las desigualdades y la dominación estructural de las mujeres, lo que demuestra de «lo privado» es un asunto político relevante. En este tópico de la mistificación de la femineidad existen “formas ocultas de socialización y presiones que abiertamente

empujan a las mujeres hacia el matrimonio y el amor heterosexual donde la maternidad institucionalizada revive y renueva todas las demás instituciones” (Rich, 1986: 89).

Dispositivos de dominación: el amor romántico como promesa

Para Bourdieu las prácticas de dominación se reconocen entre dominadores y dominados porque adoptan, casi siempre, formas de emociones como la vergüenza, humillación, timidez, ansiedad o culpabilidad, así también pasiones y sentimientos tales como el amor, la admiración o el respeto (2000: 55) que se inscriben en los cuerpos en forma de disposiciones. Para el autor, la violencia simbólica constituye un tipo de sumisión encantada que es parte de un sistema de estructuras establemente inscritas en las cosas y en los cuerpos. Es en este sentido en el que entendemos necesario un análisis feminista del amor romántico, que si bien debe tener en cuenta los procesos de transición social que existen al interior de las relaciones de género, constituye de forma significativa los contenidos subjetivos que las mujeres aprehenden del mundo y que contribuyen sustancialmente a la subordinación económica, política, social y cultural respecto a los hombres.

El «amor» es un concepto cuya definición por siglos se ha intentado definir desde distintas posturas como la filosofía o la psicología y que unas páginas en esta tesis no bastarían para definir y caracterizar los contenidos sociales, que se vuelven inconmensurables, que se recluyen al interior de esta noción. Por ello, acotaremos el término al hablar de «el amor romántico» que, junto con los contenidos sentimentales o emocionales que incluya, ha definido las relaciones de género entre hombres y mujeres. Es de nuestro interés mostrar cómo el amor romántico funciona como una configuración de género específica en hombres y mujeres, y cómo, además, ha contribuido a normalizar relaciones violentas y abusivas en adolescentes y mujeres. También es de nuestro interés señalar la especificidad de cómo el amor romántico se inserta en las subjetividades colectivas y determina comportamientos/actitudes/esperanzas y disposiciones. Asimismo, a lo largo de este trabajo de investigación, hemos tratado de «sacar» el contenido de «lo privado» a luz del debate académico y actual, de tal manera que entendemos los problemas de lo privado como problemas económicos, políticos y culturales, y es de suma importancia que se conviertan en problemas de una discusión política y social.

Ahora bien, empecemos por caracterizar a qué nos referimos cuando hablamos de «amor romántico» y porque afirmamos que es un problema de género. Encontramos en Coral Herrera (2018) un análisis del término que nos ayuda a entender esta problemática. La autora afirma que el amor romántico dentro del capitalismo occidental y de la cultura del individualismo burgués, se modeló de una manera específica y diferenciada de otros sistemas económicos e históricos, y con ello se entiende por qué las relaciones amorosas (y no amorosas) se convierten en relaciones utilitarias donde la mayor parte de nuestras relaciones tienen un interés de por medio: así mismo, caracteriza que las relaciones sentimentales y sexuales que se inscriben en esta organización social y política se construyen desde el «mito de la complementariedad» y que 1) existe una dependencia mutua en la que cada parte asume un rol contrario al otro; y 2) el mito de la complementariedad se inscribe en mayor medida en cómo las uniones heterosexuales nos hacen creer que somos seres incompletos que actualizan su completud cuando se enamoran y se unen para formar una familia tradicional (p. 44).

En este sentido de cómo se asume un rol contrario el uno del otro, Beauvoir afirma que “la palabra amor no tiene el mismo sentido para uno y otro sexo y se convierte así en fuente de algunos graves malentendidos que los separan. El amor es sólo una ocupación en la vida del hombre, mientras que es la vida misma de la mujer” (Beauvoir, 2005: 809). La forma diferenciada de entender el amor, diferencia también la situación en la que hombres y mujeres se encuentran; la manera en la que el amor se asume en la identidad es un hecho de que el amor romántico es definitorio para la identidad de género, y que, en particular, las mujeres hemos sido configuradas socialmente para el amor y se ha construido una cultura que asume este hecho y coloca al amor como centro de la identificación de las mismas (Lagarde, 2000:11).

Para Lagarde “el amor está en los cuerpos y también en la imaginación, en el imaginario de cada persona. [...] no es un hecho natural, el amor no es un hecho ahistórico, sino que el amor es construido históricamente, es un hecho aprendido socialmente, está condicionado por las épocas y las culturas, está especializado por género y va de la mano con el poder.” (2000: 16). A lo largo del segundo capítulo, desarrollamos la idea del amor y agradecimiento como paga y motivación para que las mujeres desarrollaran las tareas de lo

privado de una manera gratuita. De algún modo el *Eros* se diferencia por mucho al amor maternal y al amor de cuidados. Sin embargo, favorece también al hecho de que la construcción social de las mujeres las vuelve unas «expertas en el amor», mucho del cuerpo y del imaginario de las mujeres las hace vivir por y para amar y ser amadas y la cultura patriarcal es consciente de este hecho; los últimos años de lucha feminista han posibilitado una transición social dentro de la cultura patriarcal, es decir, es claro que empieza a vislumbrarse una ruptura generacional con algunos mandatos patriarcales por las generaciones de niñas y adolescentes más jóvenes. Es un hecho también que la visión tradicional del *amor* no tendrá disrupciones sumamente radicales por ahora; si las mujeres (de manera general) no esperamos ya al *príncipe azul* que venga y nos salve de la pobreza, la incertidumbre y la sobreprotección familiar, seguimos conservando una noción del amor romántico como una imagen *ideal* del amor, como un flechazo sublime, en el que nuestro razonamiento se conforma por un silogismo falaz donde: “si este hombre me hace *sentir* estupendamente, debe *ser* maravilloso” (Forward, 1987: 15).

Como mencionamos en los apartados anteriores, antes de aprender a leer y a escribir, las niñas ya habrán aprehendido contenidos de género que determinen su comportamiento social, y la aprehensión del amor romántico no es la excepción. Para Forward (1987), “el amor es histórico y siempre simbólico. Existe como imaginario, como literatura, como ideología, como normas, como políticas. Aprendemos ideologías amorosas, aprendemos los contenidos específicos del amor a través de mandatos, normas, de creencias” (p. 21). Las «niñas *Disney*», es decir, aquellas que por generaciones hemos crecido con películas que romanticen la idealidad del amor, además, hemos internalizado ideas muy particulares de cómo llega a nuestras vidas el amor, de lo que representa y de cómo debemos vernos y actuar para que éste llegue. Pero, ¿qué consecuencias *reales* representa este fenómeno en la vida de las mujeres? Siguiendo el análisis de Lagarde,

En la colonización amorosa, una persona ejerce poderes de dominación sobre la otra [...] una mujer colonizada, habitada, aspira a colonizar y a habitar de la misma manera en la que es habitada y colonizada; su ideario de amor es el amor enajenado, el amor-dominación. Un amor muy patriarcal, que resulta funcional al mantenimiento de la dominación de las mujeres por los hombres (2000:31).

La idea que hemos ido tejiendo es el hecho de que el amor romántico tiene una marca de género, y que como ya hemos caracterizado, el género se estructura a través de relaciones dicotómicas de poder, donde, además de atribuir actividades sociales diferenciadas, se atribuyen emociones y la expresión de éstos de manera diferente. Por ello, mucha teoría feminista ha afirmado que la idea del amor romántico es definitoria para la identidad de las mujeres, siendo uno de los ejes rectores de sus vidas, además de la crítica que se hace al haber sido concebido por mucho tiempo, como un fenómeno naturalizado.

Para Lagarde, las mujeres no nacemos amando sino que aprendemos a amar porque somos educadas (informalmente) para el amor y, en este sentido, se vuelve una experiencia en relación con el mundo (2000: 14). Como mencionamos al principio de este apartado, muchos de los dispositivos de dominación se asumen a través de la culpa; si las mujeres sentimos que no podemos ser amadas (física, sexual y emocionalmente), asumimos que somos culpables de que nos falten atributos para serlo (p. 33). Por ello, y en relación al cuerpo, asumimos el mandato de ser bellas. Es claro que no recibimos este contenido mediático de una manera tan directa: las películas no nos dicen “¿Eres gorda y fea? No serás feliz nunca”, pero sí hay mucho contenido televisivo y mediático donde las mujeres lindas, delgadas e inteligentes se vuelven lo suficientemente atractivas para girar todas las miradas masculinizadas a su paso, y «las otras mujeres» se vuelven espectadoras de estos logros.

Las relaciones sexo-afectivas se asumen como las más importantes para las mujeres: aquellas que dejan todo por amor (estabilidad económica, familia, hogar, amistades) son mujeres que «aman de verdad», desinteresadamente y que están ahí incondicionalmente, esperando que ese amor sea recíproco. Sin embargo, en buena medida, este hecho representa situaciones desiguales dentro de la pareja, donde “las mujeres son objeto de amor del otro y no sujetos con el otro” (Coria, 2007 citado en Velázquez 2021: 34).

Foward analiza un hecho importante del amor romántico y heterosexual. Éste es el hecho de que muchas mujeres dividen sus relaciones *en primer plano y fondo*; en el primer plano están las características extraordinarias que encuentran en los hombres, que exageran e idealizan y, en el fondo, cualquier otro problema que le restan importancia (1987:16). Respecto a este último punto, sucede un fenómeno interesante donde las mujeres tienen una especie de complejo de salvadora ante los *eventos insignificantes* que rompen la imagen

idealizada que se forman de ellos, donde la lógica es que mediante el poder de su amor, los hombres se logran transformar mágicamente y, para las mujeres, este logro representará una ilusión de fuerza y de poder (p. 18). Existe una especie de «milagro romántico» que hará que los hombres *cambien* con la fuerza del amor, como una “promesa de la salvación y el paraíso amoroso en el que algún día las mujeres serán felices” (Herrera, 2018: 12).

En el punto más alto de la interiorización y normalización del amor romántico, sucede que no hemos sido capaces de hacer una crítica al

Mito en el que se sustenta casi toda nuestra cultura amorosa que es la idea de que el amor lo puede todo [...] el mito de la omnipotencia del amor nos hace mucho daño, porque nos hace creer que no importa que ese hombre no te trate bien o no te valore: si tú persistes en tu empeño, si eres paciente y bondadosa, si te muestras sumisa y desvalida, al final él se dará cuenta de lo mucho que vales [...] la recompensa por amar con tanta devoción es que seremos correspondidas en algún momento (Herrera, 2018: 27).

Los contenidos tradicionales del amor romántico no pueden entenderse si no se inscribe su análisis en un análisis del patriarcado. Por ello, si analizamos al amor romántico desde esta perspectiva, entendemos por qué se mantienen relaciones de dominación y violencia; los ideales amorosos sustentan relaciones que se llevan al límite en nombre del amor: es necesario soportar un tropiezo para superar juntos las adversidades y con el tiempo y el esfuerzo, esa relación se convertirá en un claro ejemplo del *amor que todo lo puede*.

Como se ha afirmado, resulta necesario nombrar el hecho de que existe una cultura patriarcal del amor romántico y que uno de sus perfiles más claros son los «crímenes pasionales». Una cultura que defiende el hecho de que «se mata por amor» y no por razones de género, es una cultura que asume una visión patriarcal del amor y que, además, inscribe en éste una misoginia normalizada. El hecho de que por muchos años cuestiones como el adulterio (de las mujeres hacia los hombres), hayan dotado de herramientas legales a los hombres contra las mujeres, tiene mucho que decir sobre la normalización de este fenómeno, y ahora bien, si en esta transición social que hemos mencionado, factores como el adulterio ya no son recursos legales contra las mujeres, sí persiste la idea del cuerpo de las mujeres como objeto-propiedad de los hombres.

Lagarde afirma que el extremo del amor romántico y violento nos hace creer que es normal maltratar y odiar a alguien que quieres, todo bajo la excusa de que el amor y el odio son sentimientos intensos y que, los hombres en especial, no saben controlar sus emociones (y mucho menos cuando aman). Por ello, cuando más aman, más controladores y violentos se vuelven y que es esta lógica la que justifica el asesinato de las mujeres (2000:62). Frases como “la maté porque si no es mía no es de nadie” o “ella me provocó” o “no podía vivir sin ella”, mucho tiempo se protegieron con la idea patriarcal de que los feminicidios eran un acto de amor; al no haber nombrado al asesinato de las mujeres como un hecho de odio y de violencia, sino como consecuencia de pasiones incontrolables, el patriarcado justificó este modo de violencia machista al querer culpabilizar a las víctimas.

Lo que hemos ido argumentando a lo largo de este apartado puede parecer para algunos lectores algo lejano e incluso exagerado, pueden pensar ‘pero eso no pasa en mi entorno cercano’ ‘no conozco a ningún hombre que haya matado a una mujer que ame’, y es que ése es sólo uno de los puntos más altos del amor romántico y patriarcal. Pensemos en un ejemplo más cotidiano: el mundo de Disney y las películas destinadas a las niñas y adolescentes, pensemos en Ariel que sacrificó su voz para estar con su príncipe, pensemos en Cenicienta que al encontrar el amor dejó atrás a la familia que la explotaba, pensemos en la Bella que se sacrificó por su padre y terminó develando a la Bestia en un hombre inteligente y amoroso, y que todo esto lo hicieron en nombre del amor. Ahora, pensemos en el consumo de esas imágenes desde edades muy tempranas y reflexionemos sobre si esto no representa para las niñas, adolescentes y mujeres, asumir identidades subordinadas y normalizar el hecho de que “poder y amor estén vinculados quiere decir que el amor es una fuente de poder, que muchos mecanismos amorosos permiten acumular poder, que al amar y al ser amados ganamos poder, que al no amar y al no ser amados perdemos poder y que quiere decir que la experiencia amorosa también es una experiencia política. Porque el amor reproduce formas de poder” (Lagarde, 2000: 20).

Como mencionamos anteriormente, la legitimación de la dominación se da a través de la costumbre y la voluntad como factores importantes y necesarios en la constante producción del espacio. Así, el análisis del amor romántico como un recurso importante de dominación nos permite caracterizar contenidos de violencia tanto simbólica como *real* al

interior de las relaciones sociales que producen el espacio tanto privado como público y que, además, han representado para la vida de las mujeres un constante obstáculo por superar para desempeñarse cada vez más en la vida pública.

Gafas violetas, una mirada feminista

En este segundo apartado analizaremos qué significa la dominación y el poder simbólicos masculinos, entendidos como claves para desvalorizar y subordinar las actividades que las mujeres desempeñamos con respecto a las que los hombres desempeñan. Además, analizamos la importancia que el género ha tenido para justificar la dominación de los hombres sobre las mujeres y cómo, de manera general, el sistema patriarcal se sirve en buena medida del sistema capitalista al momento de mercantilizar, tanto las representaciones como los cuerpos en sí, de las mujeres.

Gemma Lienas acuñó el término de «gafas violetas» para revelar cómo una vez que «miras» el espacio social desde la óptica feminista, las relaciones de dominación, subordinación y desigualdad se descubren donde antes no lo hacían, es decir, una vez que las estructuras hegemónicas se revelan, los sujetos modifican los *habitus* aprendidos desde una mirada androcéntrica. Así, la modificación del espacio social con una postura que busca cambiar la capacidad subjetiva que se ha adquirido para hacer posibles transacciones en el espacio social transforma, en las propias dominadas por el sistema, la consciencia que antes tomó decisiones mediante la normativización y conformidad con la *realidad*. Por ello, asumimos de manera clara que el feminismo, como movimiento social, ha generado una nueva organización social ante el sistema patriarcal y sus falsas garantías de igualdad y progreso. Simon Weil (2015), expone que en las condiciones objetivas de la organización social, el fenómeno de la opresión no se puede suprimir en tanto subsisten en dichas condiciones las causas que la tornan inevitable, ya que ésta acompaña siempre a los procesos económicos, políticos y culturales (p. 41). Asimismo, afirma que detrás de esta dominación política se encuentran siempre, por un lado, los privilegios económicos y políticos, y por el otro, la lucha de poder (p. 46). En este sentido entendemos la lucha feminista desde la perspectiva de organización social, que si bien nunca ha dejado de insertarse dentro del

sistema capitalista y patriarcal, busca cada vez más que los instrumentos de dominación y poder modifiquen las prácticas económico-político-culturales que, hasta ahora, han representado para las mujeres la legitimación de prácticas hegemónicas y de poder consustanciales al género.

Empezar un análisis de lo que socialmente se ha construido como «mujer» y «femenino» (que en el discurso patriarcal son conceptos ligados) sin olvidar las gafas violetas, se vuelve forzoso para este tema de investigación. Como hemos aclarado varias veces, se nos vuelve indispensable evidenciar a la luz política y pública, los temas que hasta hace poco habían sido privados y exclusivamente apolíticos; una de las tareas de la investigación feminista se vuelve nombrar a las propias mujeres con la voz de las propias mujeres, “tenemos la tarea de reapropiarnos del lenguaje y definir por nosotras mismas nuestra experiencia de vida” (Dworkin, 1981:32). Por ello, en los siguientes dos apartados, haremos un análisis de la concepción de la mujer como «lo Otro» asumiendo que desde una mirada filosófica-política (que se despliega en otras disciplinas) es un proceso de dominación a partir de ser excluidas de «lo Mismo». También, para finalizar este tercer capítulo, haremos un análisis de cómo la representación en la propaganda y lo mediático se convirtió en un uso cotidiano de herramientas de violencia simbólica contra las mujeres.

La mujer como lo otro: la exclusión de lo masculino

En la primera parte del tercer capítulo, hemos ido argumentando cuáles son algunos dispositivos de dominación para las mujeres, caracterizamos el hecho de que en torno al cuerpo se construyen normalizaciones de violencia y dominación muy particulares y ahora, en este apartado, iremos argumentando cómo la exclusión es también un fenómeno de la dominación, y que una de las razones de la exclusión de las mujeres se ha dado a partir de entender a lo Otro como lo no perteneciente al grupo dominante y que las identidades sociales han tenido mucha importancia en este hecho.

Según Cano (2016) el patriarcado ha construido una otredad femenina que la ubica en un lugar de inferioridad donde existe un grupo *nominador* (los hombres) que marca y construye un signo, es decir, un grupo signado (las mujeres) que señala con inferioridad, así, la identidad y la Otredad se constituyen como algo no-esencial (p. 51); expone también cómo

se encuentran presentes las relaciones de las personas con la Otredad, que son principalmente a través de tres ejes:

- 1) Eje axiológico: es un juicio de valor que ubica al Otro como igual o inferior;
- 2) Eje praxeológico: determina el alejamiento o acercamiento en mi relación con el otro: adopta los valores del otro, se identifica con él o le impone su propia imagen; y que entre la sumisión al Otro y la sumisión del Otro, existe un punto de neutralidad o indiferencia. Que marca, además, la distancia entre lo-uno y la-otra y se adjudican valores y características a cada grupo de manera jerárquica;
- 3) Eje epistémico: en relación con mi conocimiento o ignorancia del Otro (p. 51).

Referente a la teorización de lo Otro como construcción de lo femenino, Beauvoir hace un análisis importante de lo que significa entender el cuerpo de las mujeres como lo Otro, y las consideraciones filosóficas que de ello surgen. En primer lugar, afirma que el cuerpo no es sólo ese cuerpo-objeto material, sino que el cuerpo es vivido por el sujeto y que, en este sentido, existen definiciones que se incorporan al mismo. Como siempre, el cuerpo de hombres y mujeres se ve diferenciado y así, la construcción patriarcal afirma que un hombre nunca empieza considerándose un individuo de un sexo determinado, sino que da por hecho que es un hombre, y de manera contraria, asume que la mujer aparece como lo negativo de ser de sí mismo y que por ello las determinaciones que tenga serán siempre limitadas y no recíprocas. Si la identidad del cuerpo masculino se construye a partir de la libertad, se considera al cuerpo de la mujer por todo lo que la alteridad especifica: un obstáculo y una prisión (2005: 50).

Siguiendo esta línea de análisis, el Uno sería el grupo social que significa, es decir, los hombres, y las mujeres no hacen más que ser determinadas y diferenciadas con respecto a los hombres (pero nunca a la inversa); el Uno es lo esencial y lo Otro lo inesencial; lo Uno es el Sujeto, lo Absoluto, mientras que lo Otro es la Alteridad. Lo Mismo y lo Otro no es una identificación exclusiva de hombres y mujeres, sino que puede traspasarse a una relación de clases o sectores sociales, sin embargo, para fines de esta tesis, lo estructuraremos en la primera situación. Es claro que toda colectividad humana se define a partir de lo Otro y que la alteridad se vuelve una categoría fundamental en el pensamiento humano (p. 51), sin embargo, la existencia de lo Mismo y lo Otro, empieza a plantear preocupaciones sociales

cuando desencadenan situaciones desiguales y de opresión. Para Beauvoir, al hablar de lo Uno y su alteridad como una determinación de hombres y mujeres, existe una

hostilidad fundamental respecto a cualquier otra conciencia; el sujeto sólo se afirma cuando se opone: pretende enunciarse como esencial y convertir a lo otro en inesencial, en objeto, sin embargo, la otra conciencia le plantea una pretensión recíproca donde ningún sujeto se enuncia, de entrada y espontáneamente, como inesencial; lo Otro cuando lo Uno se posiciona como Uno, cuando no se opera esta inversión de Otro en Uno es porque existe un sometimiento a este punto de vista ajeno (Beauvoir, S., 2000: 52).

De igual manera, si no entendemos las relaciones de género y cómo éstas son determinadas por cuestiones económicas, sociales o políticas, caemos en un determinismo que pretende universalizarlas, es decir, si creemos que la relación entre lo Uno y lo Otro “escapa al carácter accidental del hecho histórico, la alteridad se nos presenta aquí como un absoluto” y se desdibuja el hecho de que “una situación que se ha creado a través del tiempo puede deshacerse en otro tiempo; la naturaleza no es un hecho inmutable como tampoco lo es la realidad histórica” (Beauvoir, 2000: 53).

Una crítica interesante que puede hacerse a la teorización de Beauvoir, es el hecho de que la autora (por su situación histórica) no tenía en cuenta la transición social que la lucha feminista ha encabezado. Para ella, el hecho de que la identidad de las mujeres se mantenga como alteridad, recae en factores de fragmentación colectiva al interior de las propias mujeres, es decir, entendía que la alteridad encontraba poder cuando no existía una auto-designación colectiva de las mujeres, o sea, cuando las mujeres no se autonombaban desde ser Sujetos. Afirma que el vínculo que une a las mujeres con sus opresiones no se puede comparar con ningún otro, debido a que la división de los sexos es un hecho biológico y no un momento de la historia humana, que, sin embargo, desde esta tesis argumentamos que la jerarquización y la subordinación son culturales y que la configuración cultural en la división de los sexos no puede quedar fuera.

Ahora bien, cómo logran convivir lo Uno y lo Otro tanto tiempo para que no cause un *desequilibrio* en la organización social, es decir, ¿qué ha hecho que la Alteridad se conforme con ser el grupo signado? Una característica importante para mantener relaciones idílicas y amorosas entre lo Mismo y lo Otro es el hecho de que “le reconocemos como

semejante a nosotros y al mismo tiempo exterior: la relación con Otro es una relación con un misterio” (Levinas, 1993: 116). Sin embargo, este misterio se atenúa al conocer al Otro por empatía o como a otro-yo-mismo; hemos establecido que la relación de género es una relación de poder y no empática, el grupo *nominador* no significa a la alteridad a partir de razones empáticas o decentes (aunque a veces tengan un punto de encuentro o de alianza). En el apartado anterior argumentamos sobre las determinaciones que el amor romántico aporta para hombres y mujeres, y creemos que es el *Eros* el que puede también explicarnos la tranquilidad de la Alternancia, es decir, el amor de tipo romántico y patriarcal, que fija expectativas de lo Otro frente a lo Mismo, y viceversa, puede explicar en un sentido muy amplio cómo la alternancia encuentra un modo de ser aparentemente pacífico.

Representación y dominación: un análisis feminista

Como mencionamos, las mujeres han podido escapar del ejercicio pasado de dominación masculina y la subordinación hacia los hombres, en alguna medida, ha ido disminuyendo; ahora pueden votar, tienen derecho a la posesión de propiedad privada, a recibir una herencia sin estar casadas o bajo tutela de algún varón, pueden estudiar, ser presidentas, gobernadoras, regidoras, deportistas olímpicas, etc.; sin embargo, el avance hacia una sociedad más justa para las mujeres no ha desarrollado un sistema de privilegios para las mismas. El hecho de que la mayoría de las mujeres desempeñen trabajos precarizados, y sólo unas cuantas (a escala de la gran población de mujeres) *ocupen* algunos trabajos no precarizados o incluso ostenten espacios de poder, es muestra de que incluso con la conquista de espacios anteriormente exclusivos de los hombres, no es equiparable la representación que tienen hombres y mujeres en trabajos no precarios o espacios de poder; creemos que esté hecho se responde con la influencia del tipo de representación social que la materialización de los imaginarios colectivos generan.

Foucault al hablar del poder y la vigilancia que el Estado ejerce sobre los ciudadanos y las ciudadanas afirma que el ejercicio directo del poder fue sustituido por la disciplina (Foucault, 2009: 157-173), y, en este caso, afirmamos que el ejercicio directo del poder sobre las mujeres fue sustituido por la disciplina del género y su discurso. El género es mucho más que las expectativas sociales que se han construido en torno a lo masculino y lo femenino, y que se espera que los hombres y las mujeres cumplan. Si nos limitamos a esta visión reducida,

estaremos pasando por alto toda la complejidad de la construcción normativa que abarca no sólo la esfera social, sino también el orden económico y político que rige nuestras vidas. El género, en tanto construcción social, nos ayuda a entender cómo se asigna a cada sexo determinadas expectativas a partir de un cúmulo de actitudes, deseos, aversiones, conductas, gustos, reacciones, aptitudes, vestimenta y estándares que la sociedad añade al sexo de nacimiento, y que, como toda añadidura social, es construida y artificial. Estas construcciones sociales se hacen también en un contexto económico, histórico y político determinado, así, encontramos varios ejemplos (de la materialización del imaginario colectivo sobre el género) a través del curso de la historia y que pueden llegar a ser sumamente diferentes entre una época, geografía y economía. Un ejemplo de ello son los tacones y el cabello largo que ahora se asocian con un gusto estético de las mujeres. Yuval Harari, a través de un análisis histórico de la socialización de los cuerpos, hace aportes interesantes para entender este hecho; recurre a un análisis estético de diferentes figuras de poder en tanto a vestimenta o accesorios¹, análisis que nos parece importante retomar en esta tesis. El autor argumenta que todos los detalles de la vestimenta del rey Luis XIV de Francia, tales como las medias, el cabello largo, la capa larga con apariencia de vestido, que hoy son símbolos o rasgos de femineidad, fueron en su época símbolos de virilidad y poder. El análisis feminista que hemos hecho en este capítulo, nos permite entender la confusión que la relación género-sexo plantea, y que surge a partir de que se entiendan como iguales o como verdades axiológicas; es decir, la confusión surge cuando se entiende que hablar de una mujer (esto es, un cuerpo sexuado de características cromosómicas XX, un útero y una vulva) es lo mismo que hablar de una persona socializada bajo los estándares del género femenino. Igualmente se confunde sexo con género, cuando se asume que hablar de un sujeto nacido con cromosomas XY, es lo mismo que hablar de un individuo socializado bajo los estándares del género masculino.

Algo que hemos repetido en diferentes ocasiones a lo largo de este trabajo, es el hecho de que el género socializa de manera casi antagónica las transacciones económicas, políticas, culturales e incluso emocionales al interior de las relaciones sociales. El sistema patriarcal ha construido *habitus* que asuman el hecho de que las actividades que tengan un valor relativo a la fuerza o el poder serán socializadas como propias de los hombres, dejando para

¹ Revisar imagen en Harari, Y. (2022). *De animales a dioses. Breve historia de la humanidad*. Ciudad de México. Penguin Random House Grupo Editorial, S.A. de C.V. p. 172.

las mujeres las actividades de un valor consideradas pasivas. Incluso en sociedades contemporáneas donde hombres y mujeres desempeñan muchas veces las mismas actividades, se da un mayor valor o estima al trabajo o labor del hombre que a la mujer en cuestión; el doble estándar *determina* que la naturaleza antecede a lo social: aunque las mujeres puedan hacer las mismas actividades físicas e intelectuales que los hombres, está en la *naturaleza* de los hombres hacerlo siempre mejor.

Como abordamos en la introducción de este segundo apartado, es de nuestro interés caracterizar un análisis a la representación mediática que se hace de lo socializado como femenino llevando puestas las gafas violentas, por ello, empezamos por establecer que no es casualidad que los estándares de belleza impuestos a las mujeres sean más voraces y más exigidos que los impuestos a los hombres, ni que el cuerpo de las primeras sea más sexualizado que el de los segundos. Como hemos afirmado, el capitalismo y el patriarcado no pueden entenderse, ni existir el uno sin el otro; este hecho va desde el trabajo de reproducción que abordamos en el segundo capítulo, hasta cuestiones de consumo tan cotidianas como ir al supermercado. Muestra de ello es el famoso impuesto rosa o *pink tax*, que se trata de un sobreprecio a productos socializados como femeninos respecto de los socializados como masculinos. Según un estudio publicado por la Biblioteca Nacional de Chile, este sobreprecio se da a partir de una mayor vinculación entre la mujer y el hogar; este impuesto rosa también se encuentra en los productos de higiene personal —como jabones, rastrillos o shampoos— socializados como femeninos, por el hecho de que las mujeres son consumidoras más activas respecto de estos productos que los hombres (Condusef, 2019).

Cabe destacar que los estándares de belleza que se espera de las mujeres varían, en mayor o menor medida, entre épocas históricas y culturas, como hemos mencionado. Que la industria de la belleza sea casi exclusiva para las mujeres, responde a que se ha construido el cuerpo de éstas desde la explotación sexual de los mismos. Por explotación sexual no nos referimos exclusivamente a una actividad de prostitución, sino a la exaltación de la sensualidad de las mujeres desde una objetivación de sus cuerpos.

Los estándares de belleza nos enseñan que esas son las normas universales de los cuerpos de las mujeres, y que cualquiera que se aparte del estándar será todo, menos bella. La forma en la que aprendemos esto es mediante la misma propaganda que hace el mercado

a través del mundo del espectáculo. Actrices y modelos promocionando artículos de belleza, comerciales donde la mujer promedio luce de acuerdo a los propios estándares, películas, telenovelas, series, cortos, vídeos musicales, programas matutinos, programas deportivos, programas de entretenimiento: prácticamente todas las mujeres que aparecen en ellos se esfuerzan por cumplir estos estándares que, a su vez, aprendieron de la misma manera; este esfuerzo parte del hecho de que es la propia industria del espectáculo la que exige estos estándares a las mujeres si han de aparecer en esta misma industria que, en general, es suma de un contenido que nos ha enseñado que la atención masculina que se recibe a partir del cuerpo, es lo que en las mujeres desarrolla la superación, el éxito o la felicidad.

Es necesario nombrar la mirada masculina, ya que si el opio de las mujeres ha sido ser parte de un estándar hegemónico de belleza, es gracias a tal mirada. El cómo se socializa y significa el cuerpo de las mujeres, que es una socialización sumamente patriarcal y androcéntrica, pretende volvernos un objeto de consumo para los hombres –físico, sexual y emocional– y que nuestra validación como mujeres sea en torno a ello. La forma en la que aprendemos esta socialización también echa mano de la culpa; por ello, las mujeres que, por ejemplo, reivindican otras formas de *habitar el cuerpo*, han sido motivo de burla desde la desaprobación masculina.

Pues bien, el que se sexualice en mayor medida el cuerpo de las mujeres parte de la idea de dominación machista. En el sistema patriarcal, la sexualidad de las mujeres está siempre al servicio de los hombres, sea como madres o como gestoras de placer; la sexualización de las mujeres parte de objetivizar sus cuerpos, de volverlos cosas pasivas para el servicio de ellos; al ser pasivo, el cuerpo de las mujeres está construido para el no-poder (Cobo, 2015). Es necesario nombrar el cuerpo sexualizado como una herramienta (simbólica y estructural) más de violencia y dominación partiendo del hecho de que “en principio es el cuerpo, con sus deseos, sus poderes, sus múltiples formas de resistencia a la explotación. Como con frecuencia se reconoce, no hay cambio social, no hay innovación cultural o política que no se exprese a través del cuerpo, ni práctica económica que no se aplique a él” (Federici, 2022: 80).

En este sentido, el debate feminista de la importancia de la representación del cuerpo sexuado y socializado como femenino, a través de prácticas no violentas ni patriarcales, parte

del hecho de que, la política feminista tiene en cuenta que la producción del discurso social “es una parte integral de la planificación económica y política y de las resistencias que genera” y, que dentro de esas resistencias, existe la tarea feminista de comprender la sexualidad en todas sus dimensiones, poniendo énfasis en cómo es consumido por parte del patriarcado. Esta política feminista, estas gafas violetas que las mujeres llevamos en la cotidianidad, nos permite tejer un análisis crítico sobre cómo consumimos lo mediático, además, parte del hecho de que asumimos en este fenómeno una herramienta más de la reproducción de violencia simbólica que interviene sobre la interiorización o subjetivización de roles e imágenes estereotipadas que influyen en la subordinación económica, política y cultural de las mujeres a través de discriminaciones simbólicas e *invisibles* que, al final del día, producen también violencias estructurales que afectan de manera *real* a la vida de las mujeres.

La propaganda se convierte en uno más de los mecanismos sociales de representación que reproducen desigualdad más allá de las estructuras formales, así, la propaganda en su dimensión simbólica se conforma como un mundo de significados, sistemas ideológicos o realidad inmaterial que interactúa con las otras dimensiones de la realidad, muchas veces como base o sustento (Verdú y Vozmediano, 2013: 26-27). Como hemos caracterizado, la violencia simbólica es un mecanismo que produce y reproduce la dominación y las relaciones de poder al interior del espacio social; asimismo, como afirmamos anteriormente, creemos que encuentra en la imagen mediática uno de los móviles para interiorizar sus contenidos, y, el análisis que hacemos en este apartado parte de ese hecho.

Según Verdú y Vozmediano, cuando se habla de desigualdad simbólica en los medios de comunicación, se presta atención a los efectos que genera en el sistema de significados el androcentrismo como sesgo cultural. Así, se construyen los significados e interpretaciones del mundo a partir de experiencias e intereses de los sujetos que encarnan el sistema patriarcal (2013: 30). Para las autoras, los medios de propaganda cultural conforman uno de los agentes socializadores más importantes en el siglo XXI debido al acceso cada vez más próximo a ésta, asumen que junto con la escuela, la familia y el grupo de padres transmiten información sobre los papeles asignados a los géneros. Las imágenes mediáticas influyen en la configuración del imaginario colectivo de lo que es o no deseable, por ello, afirman que las

imágenes mediáticas no pueden ser neutrales respecto al género pues transmiten ideologías en la medida en que forman parte de una sociedad y un contexto determinado (p. 39).

En este sentido, nos parece imprescindible resaltar el contenido sexista de la propaganda cultural. En el artículo “La cosificación sexual: representación de la mujer en los medios”, escrito para la página web *Orbita diversa*, la autora —quien firma como ‘*Bollo sapiens*’— afirma que la cosificación sexual consiste en representar a una persona como a un objeto sexual, ignorando sus cualidades y habilidades intelectuales y personales, y reduciéndolas a meros instrumentos para el deleite sexual de alguien más. En el artículo mencionado también se explica en qué consiste el Test del Objeto Sexual (TOS) diseñado por la socióloga americana Caroline Heldman; este test consiste en siete preguntas:

- 1) ¿La imagen muestra únicamente una parte o partes del cuerpo de la persona?;
- 2) ¿Muestra la imagen a una persona sexualizada que actúa como soporte para un objeto?;
- 3) ¿Muestra la imagen a una persona sexualizada que puede ser intercambiada o renovada en cualquier momento?;
- 4) ¿Muestra la imagen a una persona sexualizada que está siendo vejada o humillada sin su consentimiento?;
- 5) ¿Sugiere la imagen que la característica definitoria de la persona es su disponibilidad sexual?;
- 6) ¿Muestra la imagen a una persona sexualizada que puede ser usada como una mercancía o alimento?;
- 7) ¿Trata la imagen el cuerpo de una persona sexualizada como si fuese un lienzo? (Bollo Sapiens, 2013).

Se pensaría que sólo ciertos productos recurrirían a una propaganda sexualizada, por ejemplo, los productos de protección e higiene sexual. Pero numerosos productos existentes en el mercado recurren a ella: lentes, ropa, perfumes, comida rápida, herramientas, etc. Es

tan normal la cosificación de las mujeres en el mercado, que pasamos por alto y relegamos que están siendo cosificadas. La homogeneización de los estándares, con un único referente de mujer perfecta, es una consecuencia del poder simbólico masculino que anteriormente mencionamos.

Ahora bien, si el género produce un contexto social de opresión hacia las mujeres, ¿por qué las propias oprimidas y, los casos excepcionales de hombres no-dominantes, no rechazamos la imposición social del género? Como argumentamos anteriormente, esto es porque la imposición normativa del género no se consulta, sino que se nos presenta como la naturaleza de nuestro sexo, como una implicación necesaria del hecho de ser mujeres; el género tiene una carga histórica que lo antecede, no decidimos de manera consciente participar en él. Sólo en el momento en el que se reconozca al género como una construcción normativa de la femineidad y masculinidad, que no tiene únicamente una base biológica, puede darse la reflexión de sus implicaciones negativas. Como hemos abordado, la carga patriarcal que el género ha tenido a lo largo de la historia, es un factor principal que contribuye a las desigualdades y subordinaciones de las mujeres hacia los hombres y, también, es el eje de la construcción de un machismo tóxico incluso para los propios hombres. Defendemos la idea de que las herramientas económicas, analíticas y políticas que la teoría feminista presenta, y que en esta tesis proponemos, pueden plantear, en un primer momento, una reestructuración sociocultural de las relaciones sociales que se generan a partir del género, así como una reeducación subjetiva y colectiva tanto de los *habitus*, los *campos* y los *capitales* que generen diferentes prácticas sociales. Esta premisa la afirmamos a partir de la formulación que Bourdieu hace sobre sus conceptos y que es la siguiente: Campo + [Capital + Habitus] = Prácticas sociales, fórmula con la que el autor concibe una relación reflexiva y pragmática en la que se conjugan las condiciones sociales objetivas y los aspectos subjetivos (Cerón, 2019: 317).

Parece irracional o desatinado pensar en un mundo fuera del paradigma binario en el que se ha construido la modernidad y, discursos que recurren a argumentos sobre la diferencia biológica sexuada, señalando que ésta es suficiente para establecer diferencias socioculturales, se mantienen fuertes a pesar de toda la lucha que las mujeres han hecho (y continúan haciendo) para la erradicación de la violencia y dominación patriarcal. Sin

embargo, creemos y afirmamos que la lucha feminista seguirá construyendo un mundo más y más justo para todas las mujeres y para todas las formas de vida, sin importar su clase, raza o identidad sexual, y que esta tarea no puede pensarse sin una crítica directa al sistema capitalista que cada vez, de manera más voraz, transgrede y atenta la vida de los sujetos.

CONCLUSIONES

La idea de un tema de investigación hecho por y para las mujeres, nace de querer responder mi lugar en el mundo, de querer entender qué idea de *ser* mujer brota de mi pensar y de mi sentir, y qué otro contenido epistémico de *ser* mujer nace de la normalización y legitimación de una cultura androcéntrica y machista. Soy consciente también de que el campo social que habito, los capitales culturales a los que tengo acceso, así como el momento histórico que me toca vivir, me hace ser parte de una generación de ruptura y transgresión con los contenidos ontológicos y epistémicos de la cultura patriarcal, pero soy consciente de que el espacio se sigue produciendo, aún, por relaciones sociales jerárquicas, patriarcales y de violencia hacia las mujeres. Por ello, dentro de los capitales y campos a los que accedo, tomo la responsabilidad de generar espacios de análisis a partir de las herramientas que la teoría feminista me ha dado, contribuyendo, con mi propio trabajo, al campo académico de la ciencia política.

Cuando leía a Lefebvre y su afirmación de que son las relaciones sociales las que se producen (y reproducen a la vez) el espacio social, algo en mi cerebro hizo *click*: creo que por fin había procesado la manera en la que algo tan abstracto (el género), parecía algo tan real, y tangible; como indiqué, por los campos y capitales culturales a los que tengo acceso, no fui criada con estigmas como '*no puedes hacer tal cosa porque eres mujer*' o '*tienes que casarte, tener hijos, no puedes estudiar tal cosa*', por el solo hecho de serlo. Sin embargo, cuando salía al mundo, me sentía limitada a un sinnúmero de cosas. Con esta investigación, sostengo que es en las relaciones sociales donde se contiene todo el sistema ideológico, cultural y sistémico, y que una nueva producción de estas, pueden ayudar a producir y habitar desde otras formas, el espacio público y privado. Entiendo que las dominaciones estructurales no pueden entenderse sin un análisis de la violencia simbólica y, al mismo tiempo, la violencia simbólica hacia las mujeres no puede dimensionarse en su totalidad sin un estudio del género como categoría analítica y no sólo del género como construcción social.

A lo largo de los tres capítulos analicé la relación entre lo estructural y lo simbólico y pensaba ¿qué es lo antecede a qué? ¿Lo estructural a lo simbólico o viceversa? ¿Qué legitima los mecanismos de violencia contra las mujeres? Creo que el estudio que hice sobre la legitimación de estas violencias se demuestra a partir de prácticas y relaciones de poder y dominación que subordinan a las mujeres desde un sistema que las oprime; y que la violencia que se ejerce sobre las mujeres, más allá de las formas que adquiera, es consustancial a los contenidos ideológicos y culturales que el género crea. Tras el análisis hecho a lo largo de tres capítulos, interpreto que los mecanismos de violencia simbólica legitiman los mecanismos de violencia estructural sobre las mujeres; que más allá de una relación unidireccional (violencia simbólica → violencia estructural), la violencia simbólica es una dimensión, y en gran medida lo sostiene, del conjunto de dimensiones de la violencia estructural [aquí, podemos concluir que más que una relación condicional de los términos, se puede hablar de la manera en la que la violencia simbólica hace parte de la violencia estructural (violencia simbólica ↔ violencia estructural)].

En síntesis, el primer capítulo refiere a caracterizar las formas de dominación en las relaciones sociales que conforman y producen el espacio social, así como a un análisis del uso de dispositivos sociales de dominación que efectúan tal proceso relacional en la producción del espacio social. Encontré en la semiótica una herramienta de análisis para comprender cómo se articulan los procesos que significan el espacio social. En este capítulo pretendí dejar claro cómo se significa la dimensión social (en el marco del sistema capitalista) de una manera jerárquica, dominante y haciendo uso del poder de manera unidireccional. El ejercicio de este se proyecta desde los imaginarios subjetivos, las relaciones interpersonales hasta los campos políticos, culturales y sociales que mantienen formas muy específicas de dominación, intersectadas con la clase, la «raza» y el género. Estas dinámicas de dominación y poder se proyectan desde dimensiones simbólicas hasta conformar estructuras institucionales muy rígidas que, de alguna manera, condicionan la vida de los sujetos.

Analiqué un panorama general de sistemas de dominación y la funcionalidad de relaciones de poder en el marco del sistema capitalista, para después, poder intersectarlos con la teoría feminista y así analizar las formas de dominación del sistema patriarcal en el marco del sistema capitalista. En primer lugar, me ocupé de entender la relación entre las formas

sociales de dominación, la producción del espacio y cómo la significación de los imaginarios colectivos sustentan estas prácticas, de manera que la producción del espacio es una dimensión fundamental de las formas de dominación, pues el espacio se convierte también en un recurso para controlar y organizar la vida social. Estas prácticas de poder se ejercen en el espacio social desde relaciones interpersonales hasta relaciones más abstractas tales como la segregación, la vigilancia, la normalización o el despojo, y estas dinámicas sociales de dominación están profundamente vinculadas con estructuras de poder que, a su vez, producen todo el contenido social. Por consiguiente, analicé cómo los imaginarios colectivos de dominación se construyen y se reproducen a través de la cultura, la política y la educación; prácticas que se institucionalizan, perpetúan y legitiman en la producción de las relaciones sociales. Afirmando que estas formas sociales son multidimensionales, naturalizadas y complejas. El análisis que efectúe en este capítulo pretende formar un hilo conductor para el estudio del espacio social desde una óptica feminista, pues planteo que algunos conceptos, por sí solos, no pueden explicar un fenómeno cuyo estudio requiere un amplio panorama contextual.

En el segundo capítulo, puntualizo que la categoría «género» produce imaginarios y estereotipos que sujetan a las mujeres a determinados roles sociales que, como consecuencia, las condicionan para desenvolverse de una manera específica en el espacio público y privado. La revisión bibliográfica de estudios feministas, permitió analizar la particularidad de la violencia simbólica y estructural que el patriarcado ha ejercido sobre las mujeres. Este análisis se hace en el marco del sistema capitalista que, sabemos, se descentralizó de las relaciones obrero-patrón y se traspasó a todos los ámbitos sociales: además del económico, al político, social y cultural. En la base de este sistema económico, encuentro respuestas a la subordinación histórica de las mujeres como parte de los procesos sociales que se efectúan en el desarrollo de las relaciones capitalistas. Partir del panorama capitalista, primero como sistema económico, permitió comprender los diferentes paradigmas que viven las mujeres respecto a las relaciones de producción y como también, este sistema, en su dimensión político-cultural, echa mano de sus propias estructuras para señalar las actividades de reproducción social como parte del trabajo, casi exclusivo, de las mujeres.

Aquí, desarrollé el proceso de inserción de las mujeres a las relaciones de producción, los retos que la reproducción social como tarea de género asignada principalmente a las mujeres representa en sus propias cotidianidades, el trayecto de lo privado a lo social, y los nuevos horizontes que la emancipación de las mujeres va tejiendo sobre estos procesos. Asumo que el género, en el marco capitalista y neoliberal, logra pasar como un tipo de consenso social ya que es un tipo de dominación que se presenta más como ciertos *habitus* que conforman a la subjetividad, que como a una sumisión impuesta.

La relación existente entre conceptos como género, reproducción social, trabajo doméstico, espacio público y privado y doble jornada laboral, en el marco del sistema capitalista, están ligadas entre sí y tienen implicaciones muy importantes para la vida cotidiana de los sujetos, y, en especial, para las mujeres. Asumo que la reproducción social, entendida como el conjunto de actividades para mantener y reproducir la vida, es una tarea que recae primariamente sobre las mujeres y la falta de valorización social de este trabajo se traslada en la invisibilización y precarización del mismo, contribuyendo así a las desigualdades sociales en el ámbito público, social y privado para las mujeres. Asimismo, el trabajo doméstico, las tareas de cuidados y el servicio afectivo y sexual que las mujeres brindan, están íntimamente interconectados con el trabajo remunerado del espacio público; afirmo que el orden social ha establecido para las mujeres una sobrecarga laboral con implicaciones emocionales, psicológicas y económicas generando un panorama de subordinación para las mujeres. El hecho de que el sistema capitalista produzca y reproduzca relaciones desiguales a través de asignación de tareas y responsabilidades diferenciadas a partir del sexo y el género, se traduce en una doble jornada laboral, pero de manera más específica, en una precarización del trabajo doméstico y las tareas de cuidados. En este sentido, la reflexión bibliográfica arrojó que el género se construye contextualmente “porque se entrecruza con modalidades raciales, de clase, étnicas, sexuales y regionales de identidades discursivas constituidas. Así, es imposible separar el género de las intersecciones políticas y culturales en las que constantemente se produce y se mantiene” (Butler, 1999: 49). Si bien recurro a diferentes autoras, el capítulo en general versa sobre tal afirmación y, en este sentido, también sobre entender las particularidades de esos contenidos políticos, culturales y también económicos. Encontré en las representaciones normativas que el género inserta en

los *campos y capitales*, un punto clave en la creación de una sociedad desigual, jerárquica y violenta contra las mujeres.

En el tercer capítulo analicé cómo, desde la teoría política feminista, se asume una postura crítica en la forma de producir y habitar el espacio público y privado. De igual manera, el aporte que conceptos de análisis crítico develan el sistema de dominación (tanto simbólica como estructural) normalizado y legitimado. Es decir, este análisis se formuló a partir de asumir que la teoría feminista ha logrado develar las estructuras de dominación que, sin ese enfoque de estudio, no se revelan a través de otras teorías sociológicas. A lo largo de este apartado, analicé algunos de los dispositivos de dominación patriarcal que conforman la «construcción de lo femenino», construcción que está profundamente atravesada por la desigualdad, subordinación y poder patriarcal. Este hecho se refuerza a través de prácticas y discursos que naturalizan y justifican dicha subordinación, de manera que se construye una *feminidad* vulnerable y dependiente a los mandatos sociales que se le asignan; esta construcción opera de forma transversal en distintos ámbitos sociales (la familia, la educación, la iglesia y la cultura), que responden a la intersección entre clase, «raza» y género. Igualmente, desde la *mirada violeta*, destacamos la necesidad de cuestionar y desafiar los dispositivos de dominación en la construcción de lo femenino, tales como el *amor romántico*, la maternidad impuesta y la sexualización de nuestros cuerpos. Este proceso representa e implica una profunda ruptura con las prácticas y discursos sociales y políticos existentes, que como mujeres, hemos interiorizado a lo largo de nuestra vida. Por ello, afirmo que la superación de estos dispositivos de dominación que han construido *lo femenino*, pueden darse desde las herramientas teóricas feministas.

Después de hacer un análisis general del sistema de dominación patriarcal, develé una postura crítica hacia ese propio sistema, y examiné cómo, desde el propio sistema capitalista y patriarcal, podemos entender y producir otro tipo de relaciones sociales. Es decir, ¿por qué producir un espacio público y privado desde la mirada feminista? Y ¿cómo desde los posicionamientos de la teoría feminista se enfrenta al sistema de dominación patriarcal? En primer lugar, existe una relevancia del género como categoría analítica para comprender la construcción de las relaciones y prácticas socio-culturales en torno al este, así como en torno a las capacidades sexuales de las mujeres. Afirmo que el análisis de las categorías que la

teoría feminista formula, ha permitido visibilizar la complejidad de las relaciones de poder y dominación y cómo afectan, de manera específica, a las sujetas. Asimismo, las prácticas, teorías y discursos feministas han contribuido a la construcción de nuevas formas de relaciones sociales, creando espacios de organización y acción política para las mujeres.

El espacio social y la manera en la que se desenvuelven los sujetos en sus concepciones públicas y privadas es un elemento fundamental en su vida, y la distribución y el uso de estos espacios no siempre han sido neutrales y justos porque, en gran medida, han sido diseñados y controlados por el patriarcado, perpetuando una opresión y subordinación de las mujeres. Por ende, desde la perspectiva feminista es fundamental producir el espacio social teniendo en cuenta una representación emancipada de las mujeres, así mismo, en el espacio privado, es necesario que se tenga en cuenta esta perspectiva para que las mujeres logren desarrollar su vida de manera autónoma y libre. La distribución de los trabajos del hogar, el trabajo de cuidados y la disponibilidad que las mujeres tienen sobre su tiempo libre, así como la protección de sus derechos reproductivos, plantean una nueva forma de relacionarse entre los sujetos. Los asuntos que se asumían como privativos de las mujeres, sin tintes de ser actividades políticas, cobran cada vez más este sentido político. Entiendo esta nueva forma de relacionarse como un logro del feminismo, porque la teoría feminista ha abordado de manera crítica el sistema de dominación patriarcal. Visibilizar lo *invisible* ha sido una de las estrategias principales de esta teoría, así como generar alternativas que promuevan un acceso igualitario a los espacios públicos y políticos.

Un sentido más neoliberal sobre el feminismo nos ha hecho creer que el cambio hacia una sociedad más justa para las mujeres se encuentra únicamente en la participación pública e institucional que las mujeres logren, sin embargo, creo que es en la construcción de nuevos tipos de relaciones sociales en el espacio la manera en la que se producirá una construcción social más justa y autónoma. Es decir, *otro mundo es posible*, para mí, cuando las relaciones sociales interpersonales se gesten desde una óptica feminista. El sistema capitalista vulnera, oprime y domina a los sujetos y sujetas que son, en un sentido amplio, parte del sector despojado, este sistema se mantiene a través de dinámicas verticales y autoritarias. Por ello, mi propuesta principal es voltear a ver en la cotidianeidad, un punto de partida necesario para producir nuevos tipos de relacionamiento social. Si las relaciones sociales son las que

producen y reproducen el espacio, debemos pensarlas como una forma personal de hacer política. Teorizar sobre «lo privado» ha sido para mí un eje fundamental a lo largo de esta tesis. Creo que para los sujetos que no están expuestos a este tipo de violencia simbólica y estructural, puede haber espacios vacíos en lo que se ha defendido a lo largo de este trabajo, sin embargo, asumo que la teoría se construye desde lo social, así como también asumo la tarea académica y de investigación para continuar este enfoque y obtener esos resultados. Si bien no es suficiente asumir que las mujeres que lean esta tesis, podrán reconocer esa violencia simbólica cotidiana y recurrente que se ha argumentado en este trabajo, también creo que es un buen comienzo para futuros trabajos de investigación.

REFERENCIAS

- Agudelo, P. (2011). (Des)hilvanar el sentido/ los juegos de Penélope: una revisión del concepto imaginario y sus implicaciones sociales. *Uni-pluri/versidad: Universidad de Antioquia*, n°3, vol. 11.
- Agudo, A. y Saavedra, E. (Coord.). (2014). *Formas reales de dominación del Estado*. México. Colegio de México.
- Alemán, J. (2015). Hegemonía y poder neoliberal. Página 12. URL: <https://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-271126-2015-04-23.html>
- Aramburu, M. (2008). Usos y significados del espacio público. *ACE: Arquitectura, Ciudad y Entorno*, n° 8, año III, pp: 143-151.
- Arendt, H. (2006). *La condición humana*. España. Paidós.
- Bahnabub, S. (1992). Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral. *ISEGORÍA* n° 6, pp. 37-63.
- Balsa, J. (2006). Las tres lógicas de la construcción de la hegemonía. *Theomai: Red Internacional de Estudios sobre Sociedad, Naturaleza y Desarrollo*, n° 14, pp. 16-36.
- Beauvoir, S. (2005). *El segundo sexo*. Madrid. Ediciones Cátedra.
- Belli, G. (1998). *La mujer habitada*. España. Editorial Planeta
- Belli, G. (2007). *El país de las mujeres*. España. Ediciones B.
- Botta, M. y Yannoulas, M. (2013). Algunos apuntes sobre la biopolítica. *Hipertextos*, Vol. 1, n° 1, vol. 1, pp. 91-113.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona. Editorial Anagrama.

- Bourdieu, P. (2011). *Las estrategias de la reproducción social*. Editorial siglo XXI
- Branciforte, L. y Orsi, R. (2006). De la mística de la feminidad al mito de la belleza. Estévez Saá, J.M y Estévez Saá, M. (eds.) *Escritoras y pensadoras anglosajonas: otras voces y otras lecturas*, pp. 103- 113. Arcibel.
- Butler, J. (1999). *El género en disputa*. España. Paidós
- Byung-Chul Han (2014). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona. Herder.
- Cano, J. (2016). La otredad femenina: construcción cultural patriarcal y resistencias femeninas. *Asparkía: investigación feminista*, n° 29, pp: 49-62.
- Castro-Gómez, S. (2010). Siglo XVIII: Nacimiento de la biopolítica. *Tabula Rasa*, n° 12, pp: 31-45.
- Chávez, A. (s.f). Descolonización del enfoque descolonizador. *Integra Educativa*, n°1, Vol. III, núm. 1, pp: 161-171.
- Comas, D. (1998). *Antropología económica*. Barcelona. Editorial Ariel, S. A.
- Comas, D. (2014). La crisis de los cuidados como crisis de la reproducción social. Las políticas públicas y más allá. *Actas del XIII Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español*. Tarragona.
- Costa, D. (2009). Autonomía de la mujer y retribución del trabajo de cuidados en las nuevas emergencias. Albertani, C., Rovira, G., Modonesi, M. (coord.). *La autonomía posible, reinención de la política y emancipación*. pp. 193-229. UACM.
- Dalmau, I. (2014). Ciencias humanas, biopolítica y gubernamentalidad: consideraciones foucaulteanas en torno al discurso eugenésico argentino (1932-1943). *El banquete de los dioses. Revista de filosofía y teoría política contemporánea*, n°1, vol. 1, pp: 10-45.
- Deleuze, G. (2005). *Diferencia y repetición*. España. Ediciones Paidós.

- Dworkin, A. (1981), *Our blood*. New York. Perigee Books.
- Engels, F. (2006). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Madrid. Fundación Federico Engels.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja*. Madrid. Traficantes de sueños.
- Federici, S. (2018). *El patriarcado del salario*. Madrid. Traficantes de sueños.
- Federici, S. (2020). *Reencantar el mundo, el feminismo y la política de los comunes*. Madrid. Traficantes de sueños.
- Ferrer, C. (2005). *El lenguaje libertario: antología del pensamiento anarquista contemporáneo*. Argentina. Utopía Libertaria
- Forward, S. (1987). *Cuando el amor es odio*. Barcelona. Editorial Grijalbo
- Fraser, N. (2020). *Los talleres ocultos del capital*. Madrid. Traficantes de sueños.
- Friedan, B. (1965). *La mística de la feminidad*. Barcelona. Sagitario, S.A.
- Giallorenzi, M. (2017). Crítica feminista sobre la noción de la buena madre. *Revista Reflexiones. Universidad de Costa Rica, Facultad de Ciencias Sociales, n° 1, vol. 96*, pp. 87-95.
- Guerra, E. (2010). Las teorías sociológicas de Pierre Bourdieu y Norbert Elías: los conceptos de campo social y habitus. México. *Estudios Sociológicos. El colegio de México, n° 83, vol. XXVIII*, pp. 383-409.
- Harari, Y. (2022). *De animales a dioses. Breve historia de la humanidad*. México. Penguin House Grupo Editorial S. A. de C.V.
- Heritage, J. (1990). *La teoría social hoy*. México. Alianza
- Herrera, C. (2018). *Mujeres que ya no sufren por amor*. Madrid. Los libros de la Catarata.
- Illouz, E. (2007). *Intimidades congeladas, las emociones del capitalismo*. Madrid. Katz Editores.

- Insuasty, R. (2013). *La nueva era "bio": consideraciones políticas, éticas y filosóficas. Una reflexión para el porvenir*. Medellín. Editorial Kavilando.
- Krause, M. (2016). La interseccionalidad entre clase y género: un acercamiento desde los relatos de vida. *Revista Lavboratorio*, n° 27, año 16. pp: 91-111.
- Kuri, E. (2013). Representaciones y significados en la relación espacio-sociedad: una reflexión teórica. *Sociológica*, n° 78, año 28, pp: 69 -98.
- Lagarde, M. (1996). El género. La perspectiva de género. *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*, Ed. Horas y HORAS, pp 13-38.
- Lagarde, M. (2000). *Claves feministas para la negociación en el amor*. Managua. Puntos de Encuentro.
- Lamizet, B. (2010). Semiótica del espacio y mediación. *La significación del espacio. Tópico del Seminario*, Vol. 24. pp. 153-168.
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. España. Capitán Swing.
- Leggewie, C. (2017). La dominación política. *México. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas*.
- Levinas, E. (1993). *El Tiempo y el Otro*. Barcelona. Ediciones Paidós.
- Lizano, F. (2012). Conceptos de ciudadano, ciudadanía y civismo. *Polis, Revista Latinoamericana*, vol. 32.
- López, C. (2014). La biopolítica según la óptica de Michel Foucault: alcances, potencialidades y limitaciones de una perspectiva de análisis. *El banquete de los dioses. Revista de filosofía y teoría política contemporánea*, n°1, vol., pp: 111-137.
- Losada, F. (2001). El espacio vivido. Una aproximación semiótica. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales- Universidad Nacional de Jujuy*, n° 17, pp: 171-194.

- Manrique, N. (2007). *Un análisis semiótico del espacio como el entramado de otras realidades*. Tesis para optar por Comunicadora Social en el énfasis de producción editorial. Pontifica Universidad Javeriana, Facultad de Comunicación y Lenguaje, Carrera de Comunicación Social.
- Martínez, E. (2012). *Sobre la dominación y el control social del individuo. Reflexiones desde la expresión artística*. Tesina para obtener Master en producción artística. Universidad Politécnica de Valencia, Facultad de Bellas Artes de San Carlos.
- Marx, K. (1970). *La ideología alemana, capítulo 1*. Montevideo. Ediciones Pueblos Unidos.
- Mateos, S. (2013). Construcción de la feminidad normativa y sujeto político. *Investigaciones feministas. Revistas Científicas Complutenses. Vol. 4*, pp: 297-321.
- Muñiz, E. (2002). *Cuerpo, representación y poder. México en los albores de la reconstrucción nacional, 1920-1934*. México. Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco/Miguel Ángel Porrúa.
- Ortiz, M. (2017). De la biopolítica a la psicopolítica en el pensamiento social de Byung-Chul Han. *Athenea Digital, Revista de Pensamiento e Investigación Social, n°1, vol. 17*, pp: 187-203.
- Pasin, A. (2004). La relevancia sociológica de lo imaginario en la cultura actual. *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences, n° 9*.
- Rendueles, C. (2017). La gobernanza emocional en el capitalismo avanzado. Entre el nihilismo emotivista y el neocomunitarismo adaptativo. *Revista de Estudios Sociales, vol.62*, pp: 82-88.
- Rizzo, N. (2012). Un análisis sobre la reproducción social como proceso significativo y como proceso desigual. *Sociológica, n° 77, año 27*, pp. 281-297.
- Salazar, C. (2016). Michel Maffesoli, El ritmo de la vida: variaciones sobre el imaginario posmoderno. *Espacialidades, revista de temas contemporáneos sobre lugares, política y cultura, n°1, vol. 6*, pp: 225-228.

- Sandoval, M. (2002). Pierre Bourdieu y la teoría sobre la dominación masculina. *Revista Colombiana de Sociología, n° 1, vol. VII*, pp: 55-73.
- Soto, P; Fernández, C; Monreal, P; Hernández, A. (coord.). (2000). Las representaciones de la maternidad. España. *Universidad Autónoma de Madrid, Instituto Universitario de Estudios de la Mujer*.
- Suárez, J. (2014). Apuntes sobre la sociología de Pierre Bourdieu. *Trabajo social UNAM*.
- Tejeda, J. (2011). Biopolítica, control y dominación: la biopolítica y las nuevas áreas de indagación. México. *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad, n°52, vol. XVIII*, pp: 77-107.
- Valera, S. (1999). *Espacio privado, espacio público: Dialécticas urbanas y construcción de significados*. Barcelona. Pubic art obserbatory Project.
- Velázquez, B. (2021). *El amor romántico. La erotización de la violencia patriarcal*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Viveros, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate feminista, Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género, vol. 52*, pp: 1-17.
- Vizcarra, F. (2002). Premisas y conceptos básicos en la sociología de Pierre Bourdieu. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, n° 16, vol. VIII*, pp: 55-68.
- Weber, M. (2002). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México. Fondo de Cultura Económica
- Weil, S. (2015). *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social*. México: Protesta.
- Zapata, C. (2019). El cuerpo es el mensaje: los estereotipos culturales en torno a la feminidad invisible. *Revista Ciencias y Humanidades, n°9, vol. 9. Medellín*, pp: 213-229.