

LA *POLÍTICA SEXUAL* DE KANT, FICHTE & HEGEL (Y OTROS)

MATRIMONIO, CONCUBINATO, ADULTERIO, VIOLACIÓN Y PROSTITUCIÓN EN LA FILOSOFÍA JURÍDICO-CONTRACTUAL MODERNA

THE *SEXUAL POLITICS* OF KANT, FICHTE & HEGEL (AND OTHERS).
MARRIAGE, CONCUBINAGE, ADULTERY, RAPE AND PROSTITUTION IN
MODERN *JURIDICAL-CONTRACTUAL* PHILOSOPHY

Martín Chicolino

Universidad del Salvador / Universidad Nacional de La Matanza

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

martinchicolino@gmail.com

Recibido: Mayo 2021

Aceptado: Septiembre 2021

Resumen

Si la falocracia actual se sostiene todavía en pie es porque a partir de un determinado momento moduló su estrategia de *organización* y su *diagrama* de (relaciones de) poder: se puso a firmar “contratos” (sociales, económicos, conyugales, prostituyentes), basados en un supuesto ‘consentimiento’ inter partes, cuya fórmula canónica es “*do ut des*” (doy para que des). Así, la *relación jurídico-contractual* estatal emergió como condición necesaria para reglamentar y codificar todas las prácticas y todas las relaciones humanas (tanto *políticas* como *sexuales*). Kant, Fichte y Hegel, pero también Sade y Sacher-Masoch, entre muchos otros, tuvieron un rol fundamental en este proceso de apuntalamiento del patriarcado moderno (y contemporáneo).

Palabras clave: Violencia, contrato, consentimiento, falocracia, patriarcado, Estado.

Abstract

If the current phallocracy still stands it is because from a certain moment it modulated its *organizational* strategy and its *diagram* of (relations of) power: it began to sign “contracts” (social, economic, conjugal, prostitution), based on a supposed ‘consent’ between parts, whose canonical formula is “*do ut des*” (I give so that you give). Thus, the state *juridical-contractual relationship* emerged as a necessary condition to regulate and codify all practices and all human relationships (both *political* and *sexual*). Kant, Fichte and Hegel, but also Sade and Sacher-Masoch, among others, played a fundamental role in this process of underpinning the modern (and contemporary) patriarchy.

Keywords: Violence, contract, consent, phallocracy, patriarchy, State.

1. La base de todas las violencias: el binomio activo/pasiva¹

La que se entrega una vez, se entrega *para siempre*.

(Fichte, año 1796-97)

Al varón sólo le importa tener una mujer, a la mujer un varón.

(Hegel, año 1820-81)

El rango de 'Sujeto' ha dependido siempre *del grado de sujeción y de veneración* que [el varón] ha logrado *imponer* sobre la mujer.

(Rivolta Femminile, año 1972)

1.a. Introducción al problema.

Y desde Kant hasta Hegel, en suma, el filósofo se ha comportado como un personaje *civil y piadoso*, que se complacía en *confundir* los 'fines' de la cultura con el bien de la Religión, de la Moral o del Estado.

(Deleuze, año 1962)

El sistema falocrático patriarcal constituye un *modo de organización* históricamente instituido desde hace milenios. Y en tanto que 'modo de organización', supone un determinado diagrama de relaciones de poder, es decir, supone una meticulosa manera de organizar todas las *prácticas* y todas las *relaciones* (económicas, sociales, sexuales, etarias, raciales, etc.) de producción, re-producción, circulación, distribución, intercambio y consumo. El sistema falocrático patriarcal supone por lo tanto todo un *metabolismo social y sexual*, todo un metabolismo de fuerzas/poder que pone en juego e implica directamente a nuestros lazos y conexiones (agenciamientos) sociales, sexuales, y deseantes o libidinales (inconscientes).

Surge entonces una pregunta filosófico-política: ¿cómo este sistema falocrático patriarcal *organiza* todas las prácticas y todas las relaciones de producción, re-producción, circulación, distribución, intercambio y consumo? Respuesta: produciendo y distribuyendo (fabricando y dividiendo) a las 'personas' o 'sujetos' humanos dentro una cuadrícula *binómica y biunívoca*

¹ El presente artículo desarrolla algunos avances de investigación del proyecto: *El giro emancipatorio. Continuidades y rupturas respecto al giro lingüístico-hermenéutico del pensamiento contemporáneo*, IIFLEO (Instituto de Investigación de la Facultad de Filosofía, Letras y Estudios Orientales), USAL.

(disyuntiva y excluyente) de “activos” y “pasivos” (y por tanto, de “superiores” e “inferiores”, “amos” y “esclavos”). La falocracia precisa, por lo tanto, de determinadas formas de la subjetivación; y todavía más: necesita *producir* dichas formas de la subjetivación, en orden a permanecer en la existencia y perpetuarse.

En nuestras sociedades andromórficas y falocráticas, y sólo en ellas, se torna necesario que todo el mundo acabe re-produciendo dicha disimetría jerárquica *en todas sus prácticas y en todas sus relaciones*, en todas sus ‘acciones’ y en todas ‘pasiones’: en su potencia de *espontaneidad* (en la manera de afectar a otros) y en su potencia de *receptividad* (en la manera de ser afectado por otros).

Pero hay más: este binomio o esta biunivocidad que divide y que encuadra a todos los seres humanos en activo y superior (posición de mando y dirección) y en pasivo e inferior (posición de obediencia y ejecución) es un producto histórico que ha sido *deducido* a partir de otra disimetría previa ya presupuesta de antemano: el binomio disyuntivo y excluyente “varón/masculino” y “mujer/femenino”. Y a propósito de esta operación ya presente en la *Política* de Aristóteles —que traza una analogía directa entre la relación varón/mujer y la relación gobernante/gobernado— Monique Wittig decía: “macho y hembra, es decir, la relación heterosexual, ha servido de parámetro para todas las relaciones *jerárquicas*” (2006, p. 68). Partiendo de un binomio *históricamente* valorado como dato evidente, irrefutable, natural, biológico, fisiológico, orgánico (macho/hembra, varón/mujer, masculino/femenino) se han deducido otros binomios relativos a la organización artificial de las fuerzas y potencias humanas, como por ejemplo, gobernante/gobernado, dirigente/dirigido, representante/representado, amo/esclavo, orden/obediencia, etc.

En este trabajo estudiaremos precisamente cómo —dentro del marco del pensamiento filosófico jurídico-contractual de los siglos XVIII y XIX— el binomio activo/superior (mando y dirección) y pasivo/inferior (obediencia y ejecución) ha sido un producto *deducido* de aquella disimetría previa ya presupuesta de antemano: el binomio hetero-cis normado y normalizante “varón/mujer”. Así, para todos los filósofos modernos la ecuación *dogmática* fundamental incuestionada es: varón/masculino = activo y mujer/femenino = pasivo. Este es el auténtico *a priori* patriarcal.

Partimos entonces del siguiente interrogante: ¿Hasta qué punto, y cómo, los *enunciados de poder* que los discursos (y programas) jurídico-políticos plasmados en sistemas filosóficos como los de Kant, Fichte y Hegel —pero también presentes en Bodin, Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz, Montesquieu, Hume, la Enciclopedia francesa, Sade, Schlegel, Novalis, Schopenhauer, Sacher-Masoch, y Tocqueville— reproducen y vehiculizan esta

ecuación dogmática incuestionada de la falocracia, que dice que varón/masculino = activo y que mujer/femenino = pasivo?²

Asimismo, veremos cómo en el interior de dicho binomio disyuntivo (varón y mujer ↔ activo y pasivo ↔ gobernantes y gobernados ↔ representantes y representados) el idealismo alemán va a inyectar una idea típicamente falocrática y de carácter prostituyente: la idea de que el auto-goce (o *Selbstgenuss*) constituye *el* modo de expresión y de funcionamiento de la totalidad de lo Real. Tendremos que ver cómo este *Selbstgenuss* implica una manera o modo de gozar que se desentiende del deseo y de la voluntad de lxs otrxs *en tanto que* “otrxs”, y que utiliza a lxs otrxs como órganos, medios, o instrumentos suyos; y principalmente a las mujeres y a todo lo que nuestra sociedad considere o valore como “femenino” o “feminizado”.

Este *Selbstgenuss* o auto-goce —término favorito de Hegel— va a ser reinyectado una y otra vez por todos lados, en todas las *prácticas* y en todas las *relaciones*, desde lo micro-social hasta lo macro-social: va a ser introducido subrepticamente en el corazón y en el interior del Yo (Sujeto), de la Familia (conyugalidad), de la sociedad (el Estado), e incluso de la historia universal misma (el Espíritu Absoluto, la Voluntad de Vida, o Eros).

Pero su efecto devastador llega más lejos: el *Selbstgenuss* o movimiento de auto-goce va a ser caracterizado como el motor mismo *del deseo* (inconsciente), como númen del mundo. En efecto, los filósofos modernos deducirán toda su antropología, todo su sistema de la moralidad y de la eticidad —lo que los alemanes llaman *System der Moralität* y *System der Sittlichkeit*—, pero también todo su sistema del Derecho (*Rechtssystem*) y toda su ciencia del

² Nuestro análisis parte de la distinción operativa entre el nivel de los ‘discursos’ y el nivel de los ‘enunciados’ de poder: por detrás de los discursos y de las formas del saber, hay que *extraer* (hacer visibles y audibles) los enunciados del poder. En efecto, Foucault nos dice: “Yo no me intereso por los autores, sino por el *funcionamiento* de los enunciados; poco importa quién lo dijo, o cuándo” (2003, p. 146). Todo discurso, proposición, programa, plan, vehiculiza determinados enunciados de poder que remiten a un determinado *ejercicio* de poder, pues “no hay modelo de ‘verdad’ que no remita a un *tipo* de poder, ni tampoco ‘saber’, ni ‘Ciencia’ que no exprese o implique un *acto* de poder que se ejerce. [...] Si tratamos de determinar un corpus de frases y de textos para *extraer* de ellos enunciados, vemos que sólo podemos realizarlo asignando los núcleos de poder (y de resistencia) de los que ese corpus *depende*. [...] Las relaciones de poder designan «la otra cosa» a la que remiten los enunciados. [...] Si el poder no es una simple violencia, no sólo es porque en sí mismo pasa por categorías que *expresan la relación de la fuerza con la fuerza* (incitar, inducir, producir un efecto útil, etc.), sino también porque, con relación al saber, *produce verdad*, en la medida en que hace ver y hace hablar. [...] El ‘enunciado’ no es inmediatamente visible: no aparece de una manera tan manifiesta como una estructura gramatical o lógica. [...] Los enunciados *nunca* están ocultos, y, sin embargo, no son *directamente* legibles o incluso decibles. Podría pensarse que a menudo están «ocultos», pues sufrirían un «enmascaramiento», una «represión» (consciente o incluso inconsciente). Pues bien, además de que esa creencia implica una falsa concepción del poder, únicamente es válida si nos atenemos a las palabras, a las frases y a las proposiciones” (Deleuze, 1987, p. 65; 112; 39; 42; 81).

Estado (*Staatswissenschaft / Science de l'État / Civil Philosophy*) en función de estos presupuestos falocráticos de base. De allí, sus definiciones y sus posiciones *falocráticas* y *sexistas* en torno a relaciones (y a violencias) sociales y sexuales tan específicas como la familia conyugal, el matrimonio, el concubinato, el adulterio, la violación y la prostitución.

Pero el foco de interés de este trabajo no se pliega sobre una perspectiva académico-historicista y con relación al pasado, sino que intenta desplegar un análisis filosófico politizador y con relación al presente, y a la intervención en el presente: ¿Hasta qué punto, y en qué niveles, la época y el pensamiento actuales surcan la misma senda, cantan el mismo ritornelo, repiten el mismo estribillo patriarcal milenario que también canturreaba la Ilustración y el idealismo alemán? ¿Hasta qué punto la teoría y la práctica del Derecho y de la Política estatal actuales reproducen una tradición, una concepción del sujeto, del poder, de la sexualidad, del placer y del deseo que es milenaria, contentándose con *modularla* y *axiomatizarla*?

Deleuze (2016b) advertía en 1957-1958 que “la ‘teoría del Derecho’ *es ya una práctica*” (p. 134), puesto que una práctica nunca es la “aplicación” de una teoría previamente ideada (no es la encarnación de Ideas), sino que la teoría es ya, desde el comienzo, toda una práctica política (y sexual), y se monta sobre relaciones humanas (de poder) ya existentes *de facto*. En el diálogo titulado *Los intelectuales y el poder*, de 1972, Deleuze y Foucault nos decían que “la teoría no expresa, no «traduce», no «aplica» una práctica: *es una práctica [elle est une pratique]*”; pero se trata siempre de una práctica de “lucha *contra el poder [lutte contre le pouvoir]*: luchar para hacerlo aparecer y golpearlo allí donde es más invisible y más insidioso” (Foucault, 1992, pp. 83-93). ¿Cuál es el alcance de todo este colonialismo y extractivismo molar y molecular simbólico, cultural, filosófico, jurídico, político, sexual e inconsciente (libidinal o deseante)?

Sin ir más lejos, sabemos que hoy en Alemania la situación de prostitución (situación que existe *porque* existen tanto los proxenetas como los varones prostituyentes) está reglamentada estatalmente, como en Holanda, Nueva Zelanda, y muchísimos Estados de Europa Oriental y Occidental, y un largo etcétera, lo cual constituye literalmente un acto de disciplinamiento, control y terrorismo *sexual* estatal-capitalista. Y en Argentina, el lobby proxeneta y prostituyente jamás se detuvo en su afán de infiltrarse en el seno de los códigos y de las instituciones (incluida la universidad y la academia), y cada vez más las leyes abolicionistas ya existentes corren el riesgo de ser reemplazadas por nuevos códigos y axiomas³ jurídico-contractuales que aspiran a reglamentar

³ Deleuze y Guattari (2012, p. 466): “Los axiomas del capitalismo no son evidentemente proposiciones ‘teóricas’, ni fórmulas ‘ideológicas’, sino *enunciados operatorios* que constituyen la forma semiológica del Capital, y que entran *como partes componentes* en los agenciamientos de producción, de circulación y de consumo. [...] En el capitalismo existe una tendencia a añadir

estatalmente la situación de prostitución, para el beneplácito del sistema andromórfico, falocrático, machista y sexista actualmente en curso.⁴

Así, pues, intentaremos elucidar hasta qué punto los filósofos modernos que pasan por ser ‘los imprescindibles’ de la filosofía *produjeron* una concepción del Derecho, del Estado, de la sociedad, de la familia, del sujeto/persona (Yo), del amor, del placer, de la sexualidad, del deseo, y en fin, de las relaciones humanas en general, que se constituyó como *lugar común* y como *sentido común* en nuestra cultura y en nuestras instituciones.

En adelante, por “varones” entenderemos de modo general principalmente a los varones *cis-hetero*, dado que en nuestras sociedades andromórficas y falocráticas estatales y capitalistas la hetero-cis sexualidad masculina (la hetero-cis normalidad/normalización obligatoria) se halla en la cúspide de la pirámide jerárquica de beneficios y privilegios de poder, tanto simbólicos como económicos, sociales, políticos, psíquicos, afectivos, y por encima de todo, *sexuales*.⁵ En este sentido, cuando nos referimos a la categoría socio-psico-sexual de “varón” lo entendemos como un *producto producido* para el apuntalamiento (gestión y gobierno) de esta misma sociedad; y por lo tanto, en tanto que “sujeto social”, en tanto que personificación de determinadas relaciones, el “varón” cis-hetero es quien está mejor programado (equipado, educado y formado) para responder como nadie a los patrones y esquemas de la “masculinidad” establecida y dominante que, sin embargo, atraviesa a cuerpaxs, identificaciones y sexualidades diferentes y heterogénexs. A esta masculinidad Guattari (2017) la define como “la imagen del varón blanco, normal, adulto, civilizado, falócrata, pequeñoburgués, etcétera” (p. 231).

La llamada “masculinidad” es entonces un dispositivo de poder (o un equipamiento colectivo) con el que literalmente se equipa (*Bildung*) a sujetos

constantemente axiomas. [...] Los axiomas no sólo se multiplican en periodos de expansión o de relanzamiento: lo que hace variar la axiomática, en relación con los Estados, es la distinción y la relación entre mercado exterior y mercado ulterior. La multiplicación de axiomas se produce sobre todo cuando se organiza un mercado interior integrado que compite con las exigencias del mercado exterior. Axiomas para los jóvenes, para los viejos, para las mujeres, etc. [...] La economía de Keynes, el *New Deal*, fueron laboratorios de axiomas”.

⁴ Sobre el lobby proxeneta y prostituyente proveniente de distintas instituciones, remitimos a las palabras de Sonia Sánchez y María Galindo (2007, pp. 107-125), a las de Ingeborg Kraus (2016, p. 9; 15), y a la carta de ‘Amicus Curiae’ presentada por Julie Bindel (junto con otras 16 intervenciones) a la Corte Constitucional Colombiana (2018): <https://www.corteconstitucional.gov.co>. En la actualidad, Rosa Cobo nos dice: “El regulacionismo necesita esta convalidación de la Universidad. Si su discurso adquiere legitimidad, el alumnado masculino va a recibir un mensaje de que ser un ‘putero’ es algo que no tiene ninguna dimensión ética *ni política*. Es decir, *normaliza* a los puteros como «consumidores» de prostitución” (2019).

⁵ Monique Wittig dice en 1989: “Vivir en sociedad es vivir en heterosexualidad. De hecho, para mí ‘contrato social’ y ‘de heterosexualidad’ son dos nociones que se superponen” (2006, p. 66). Cf. asimismo Adrienne Rich, en el año 1978 (2001, pp.41-84).

sociales múltiples y heterogéneos con la finalidad de volverlos(nos) *cómplices y tramposos de la red de alianzas falocráticas y prostituyentes de poder existentes* (en lugar de traidores).⁶ En este sentido, Michael Kaufman (1997) decía que “no existe una sola ‘masculinidad’, aunque haya formas hegemónicas y subordinadas de ésta” (p. 65; véase también: p. 74). La masculinidad es “hegemónica”, o peor aún, es *global y ecuménica*, pero nunca *unívoca*: hay un axioma-macho adecuado a cada quien; hay un falo preparado para cada quien. En adelante veremos entonces cómo el *equipamiento*-masculinidad (fetiche común), pese a que no es “unívoco”, nos reenvía sin embargo de modo directo y necesario (mientras permanezca en pie la sociedad patriarcal) al *agenciamiento*-prostituyente, del que los “varones” son los principales productores y re-productores.

1.b. El binomio *activo/pasiva*. La gubernamentalidad falocrática como *red de alianzas* de poder (sexualidad y jerarquía)

Habida cuenta que al nombrarlo como un ‘colonialismo’ no metaforizamos, sino que hablamos en sentido estrictamente *literal*: en una sociedad andromórfica y fálica aquello que más se encuentra sometido y capturado en un proceso cotidiano y sistemático de colonialización, extractivismo y explotación permanentes es el deseo (libido sexual inconsciente), el sexo, la sexualidad, el cuerpo, el placer, y el mismísimo devenir de las mujeres, trans, travestis, inter-sex, etc., y todo el universo de lo que nuestra sociedad es capaz de integrar e identificar bajo la categoría pre-existente de “lo femenino” y de lo “feminizado”. En nuestras sociedades andromórficas y falocráticas este colonialismo y extractivismo de la libido sexual (bajo la regla del Edipo y del Falo) es la condición necesaria para poder instituir no sólo la llamada ‘diferencia sexual’, sino también para instituir *en el interior* de dicha ‘diferencia sexual’ una división *vertical, disimétrica y jerárquica* entre los polos (masculino-superior y femenino-inferior). No ‘Edipo en Colono’, sino Edipo *el* Colono (y el falócrata).⁷

En 1977 Robin Morgan ya hablaba del carácter colonialista y extractivista del patriarcado (1978, pp. 160-163), y luego vuelve sobre ello en 1982:

⁶ “El poder molecular de Estado multiplica sus tentativas de *recuperación* de las revoluciones moleculares de deseo, mediante la implantación de micro-equipamientos *reformistas* al nivel del espacio social ‘visible’, e igualmente, a un nivel ‘invisible’, mediante la implantación de mecanismos super-yoicos y neuróticos” (Guattari, 2013, p. 134; véase también: 114).

⁷ “Edipo siempre es la colonización realizada por otros medios, es la colonia interior y vemos que, incluso entre nosotros, europeos, es nuestra *formación colonial íntima*. [...] Edipo no es tan sólo un proceso ideológico, sino el resultado de una destrucción del medio ambiente, del hábitat, etc. [...] Todos admiten, al menos entre nosotros, en *nuestra sociedad patriarcal y capitalista*, que Edipo es algo cierto” (Deleuze y Guattari, 2005, p. 176-177; 181).

En el seno de una sociedad patriarcal, una mujer si bien *habita* su cuerpo, no lo *posee* del mismo modo que el varón posee al suyo. Y no es dueña de él porque de hecho no es algo ‘suyo’ sino algo que pertenece *al varón* (tanto como le pertenece al varón su propio cuerpo) [...] Ciertamente las mujeres, en esta cultura androcéntrica, no disponemos de la *auto-determinación* sobre nuestro más propio y básico «territorio» (nuestros cuerpos, nuestra propia carne); esos cuerpos han sido considerados como *explotables* fuentes de ‘goce sexual’ y ‘procreación’, y han sido *mistificados* en ese proceso. [...] Si las mujeres somos en verdad un pueblo colonizado, entonces, por dar un ejemplo, las instituciones médicas controladas por los varones son la Policía Secreta Colonial. (1985, pp. 69-70; véase también: p. 82-83)

La violencia y el terrorismo coloniales son por lo tanto a la vez molares y moleculares. Adriana Guzmán Arroyo (2019) nos dice que “el hecho colonial de 1492” no implicó únicamente la invasión sobre el territorio de Abya Yala, sino más específicamente el “genocidio y violación sistemática de nuestras abuelas” (p. 2); por eso nos habla de un “entronque patriarcal”, de una *alianza de poder* entre los colonos-violadores europeos y los jefes/autoridades varones locales.⁸ María Galindo (2013), en el mismo sentido, afirma que “la dominación patriarcal no llegó con los españoles en los barcos” (pp. 95-100).

Este colonialismo y terrorismo doble es típico de todo movimiento o proceso de auto-goce (*Selbstgenuss*) que aplasta y controla el goce y el deseo de lxs demás; en el caso de los autores que veremos, la idea recurrente es que la ‘mujer’ no puede gozar ella-misma —ni mucho menos pueden las mujeres gozar-entre ellas mismas (prerrogativa únicamente masculina)—, sino que debe necesariamente (y por deber) *hacer-gozar a otros*, es decir, a los varones/masculinidad. Violencia radical y genética.

En el año 1975 Heidi Hartmann nos decía que el patriarcado es, precisamente, un *modo de organización*: pero se trata de “una organización jerárquica”, en la cual “determinadas personas ocupan determinados puestos” (1996, pp. 14). Organizar las *relaciones*, las *posiciones* (puestos), y las *funciones* sociales (de poder) de manera vertical, disimétrica y jerárquica es una operación inmanente a toda organización falocrático patriarcal. Pero además, Heidi Hartmann nos dice que esta organización de relaciones y posiciones disimétricas y jerárquicas se sostiene sobre una *base material* muy específica: “el patriarcado es un conjunto de relaciones sociales que tiene una base material” (p. 12). ¿Cuál? “El control del varón sobre la ‘fuerza de trabajo’ de la mujer” (p. 12) (incluida su capacidad reproductiva). Control del trabajo. Control del sexo y la sexualidad (y del deseo). Control del status, de la posición y del movimiento. Este sistema de control logra sostenerse precisamente

⁸ “Fue también el pacto desigual entre hombres, hombres españoles invasores y hombres indígenas invadidos [...], pues los hombres autoridades indígenas, como los curacas, ocuparon un lugar en la estructura del poder colonial, un espacio en lo público” (Guzmán, 2019, p. 12).

instituyendo “unas relaciones jerárquicas y una solidaridad *entre los varones* que les permiten dominar a las mujeres” (p. 12). Según Hartmann, esta dominación y control logra efectuarse gracias a una larga serie de *relaciones* y de *instituciones* sociales (estatales y capitalistas) que justifican, apuntalan, y reproducen al propio sistema, como son: el matrimonio, la crianza, el trabajo doméstico (reproductivo), la dependencia de la mujer con respecto al varón (“impuesta por los dispositivos del mercado de trabajo”), así como “su dependencia con respecto al Estado”, además de otras instituciones, como “clubs/deportes, Sindicatos, profesiones, Universidades, Iglesias, Corporaciones y Ejército” (p. 15; véase también: pp. 23-24).

Se trata, por lo tanto, de una *red transversal de alianzas* de poder —en términos de opresión, dominación, control y gobierno— de carácter doble; unas alianzas de poder son visibles, formales, estratificadas, estatutarias, protocolares, duras e inflexibles (molares): red de alianzas que funciona gracias a todas las ‘instituciones’, ‘códigos’, ‘contratos’ y ‘leyes’ existentes (cuya función es siempre reproductora).⁹ Pero al mismo tiempo, y en lo esencial, esta red transversal de alianzas funciona gracias a toda una serie de *relaciones* y *prácticas* de poder que, por naturaleza, son invisibles, inaudibles, informales, estratégicas (no-estratificadas), blandas y flexibles, rizomáticas (micro-físicas y moleculares). Esto es lo que vamos a intentar elucidar en el presente trabajo, teniendo en cuenta que, como dice Guattari, “lo molecular, como proceso, puede nacer en lo macro, y lo molar puede instaurarse en lo micro” (Guattari y Rolnik, 2013, p. 182).¹⁰

En 1978 Colette Guillaumin planteaba que las instituciones existentes “constituyen una actualización del *sexaje*”, es decir, de “la apropiación material de la clase de las mujeres por parte de la clase de los varones” (2005, p. 46); además, afirma que “los medios utilizados para la apropiación de la clase de las mujeres [son:] (a) el mercado de trabajo; (b) el confinamiento en el espacio; (c) la demostración de fuerza; (d) la obligación sexual y (e) el arsenal jurídico y el derecho consuetudinario” (p. 44).

⁹ “Las instituciones [...] son ‘prácticas’, mecanismos operatorios que no explican el poder (puesto que *presuponen las relaciones* y se contentan con fijarlas); *su función es reproductora*, no productora. [...] Lejos de ser el origen, el Estado *supone* las relaciones de poder” (Deleuze, 1987, p. 104-105):.

¹⁰ En 1979, Guattari decía: “[Hay] dos nuevos tipos de poderes de Estado: un poder ‘político’ *molar* y un poder ‘semiótico’ *molecular*. Precisemos que, bajo esta última modalidad, el poder de Estado no solo intervendrá «a pequeña escala», al nivel local, familiar, individual o infra-individual, sino también a gran escala, en tanto es verdad que, en ciertas circunstancias, la «gran política» puede entrar en la dependencia de una micro-política del deseo. Inversamente, el poder de Estado molar se encarnará tanto en equipamientos importantes como en micro-montajes semióticos. De hecho, estamos en presencia de una misma red de equipamientos de todo tamaño que asegura el control” (2013, p. 182-3; véase también: pp. 75-77; 141).

Nuestras sociedades estatales y capitalísticas funcionan y se sostienen gracias a toda esta red de alianzas masculinas y masculinizantes de *solidaridad y corporativismo*; red de alianzas (de relaciones y de prácticas) micro-físicas y moleculares de carácter micro-fascista, o más bien, de carácter micro-macho-fascista, androcéntrico, andromórfico, falocrático y prostituyente.

Hay toda una *burocracia afectiva y sexual*, es decir, una burocracia que funciona y que *se ejerce* (aunque invisible e inaudible) en el terreno relacional de lo afectivo y lo sexual, y que atraviesa a todo el cuerpo social estatal; burocracia molecular psico-sexo-afectiva que es adyacente o paralela a las burocracias molares, que son ruidosas y multicolores (visibles y audibles), como lo son las burocracias partidocráticas, institucionales, sindicales, gremiales, profesionales, políticas, estatales, empresariales o patronales.

Esta red andromórfica y falicizante —por su carácter y su diagrama o metabolismo interno de funcionamiento (su maquinismo)— no sólo es local o interior a un cuerpo social determinado, sino que además es una red global (ecuménica y parásita) de alianzas de poder tanto verticales como laterales y transversales (o rizomáticas):

las ‘relaciones de producción’ son estrictamente inseparables de las ‘relaciones de alianza’, de la *red transversal*, [puesto que] es esa red transversal de las alianzas la que *va a determinar quién trabaja para quién*. (Deleuze, 2014, p. 46; véase también: p. 88)

La red de alianzas de poder funciona y se ejerce tanto a nivel molar (entre estratos e instituciones de poder) como a nivel molecular (entre estrategias y agenciamientos de poder):

Tomen la siguiente proposición macro-física: «El poder pertenece a los dominantes y se ejerce sobre los dominados». Tomen la proposición micro-física: «El poder es una relación *que pasa* por los dominados tanto como por los dominantes». Digo que ‘dominante’ y ‘dominado’ no pueden tener el mismo sentido en ambas proposiciones. Incluso si empleo la misma palabra, los términos cambian cuando paso de lo macro a lo micro. [...] Debajo de la instancia macroscópica y la «oposición» molar habrá que descubrir una *relación diferencial*, o si ustedes prefieren, una *complementariedad molecular*. (Deleuze, 2014, pp. 59-60)

El poder no es una ‘forma’, y la relación de poder no es una relación entre formas. Hay, en efecto, una ‘forma-Estado’; pero justamente la micro-física del poder penetra bajo la gran instancia que es el Estado. En otros términos, *el poder es informal*. [...] Se trata de descubrir algo por debajo, es decir, debajo de la instancia macroscópica y de la ‘oposición’ molar. Habría que descubrir algo: una *relación diferencial* o *complementariedad molecular* [un rapport différentiel ou une complémentarité moléculaire]. (Deleuze, 1987, p. 67; véase también: p. 60)

No basta con analizar la sociedad en términos de conflictos de grupos conscientes agrupados por sus ‘intereses’ (las clases). Debemos reconocer también la existencia, al lado de investimentos conscientes (políticos), de investimentos *libidinales* inconscientes, a veces contradictorios con los primeros (véase el ejemplo de los militantes comunistas). (Hocquenghem, 2009, p. 45)

Precisamente, Adriana Guzmán nos dice que el colonialismo siempre supone, a la vez, tanto una *división y oposición* entre invasores e invadidxs (antagonismo al nivel macro-físico) como una *alianza y asociación* de poder — que ella denomina “*entronque patriarcal*”— entre los varones invasores y los varones invadidos, que les permitió a ambos traficar, explotar y violar a las mujeres; el *entronque* es la complementariedad que se da a nivel micro-físico y libidinal (micro-social y deseante). En 1995 Raewyn Connell decía asimismo que la milenaria dominación patriarcal (el dominio de la masculinidad hegemónica) funciona gracias al *entrecruce* entre: relaciones de poder (*power relations*), relaciones de producción (*production relations*), y catexis o vínculos emocionales (*cathexis / emotional attachments*) (2005, pp. 73-74).

El ejercicio sistemático y cotidiano del poder no se da únicamente en el nivel de los grandes aparatos y de la ‘superestructura’ ideológica, política, jurídica, moral, religiosa, etc., sino que el ejercicio de poder y de gobierno sobre las personas funciona y se ejecuta también en la ‘infraestructura’, y por lo tanto, depende de todo tipo de relaciones y de prácticas cotidianas y anónimas, así como también de investimentos o catexis (emocionales, afectivas, sexuales, inconscientes), de vínculos o alianzas estratégicas, de burocracias sexuales y afectivas micro-físicas y moleculares, etc.

Es lo que también nos dice Foucault Foucault tanto en 1976 como en 1981, cuando afirma que el ejercicio sistemático y cotidiano del poder —incluyendo el ejercicio de poder que se da en la plano de la sexualidad (de los individuos y de las poblaciones)— se ejerce siempre en función de una determinada forma o modo de “gubernamentalidad”, habida cuenta de que el ‘poder’ es, en esencia, un puro *efecto*, una derivada o un producto producido por determinadas relaciones y prácticas, históricamente fijadas y moduladas; y el poder se ejerce no únicamente en el plano de la política y de la economía *social* sino también en el plano de la economía y la política *sexual*:

Cuando digo «el poder», de ningún modo me propongo identificar una instancia o una especie de fuerza que esté ahí, oculta o visible, y que difunda su irradiación nociva al cuerpo social o extienda su red de una manera *inexorable*.

El poder no es una ‘cosa’. Es *una relación entre* dos individuos, y una relación tal que uno puede *dirigir* o *determinar* la conducta del otro: determinarla voluntariamente en función de unos cuantos objetivos que le

son propios. En otras palabras, cuando se observa lo que es el poder se ve que es el ejercicio de algo que, en sentido muy lato, podemos llamar «gobierno». Se puede gobernar una sociedad, un grupo, una comunidad, a una familia, o a alguien.

Y cuando digo «gobernar a alguien», lo digo simplemente en el sentido de que, con la utilización de una serie de *tácticas*, se puede determinar su conducta en función de *estrategias*. Por lo tanto, intenté estudiar la «gubernamentalidad» en sentido amplio, entendida como *el conjunto de relaciones de poder y las técnicas que permiten el ejercicio* de estas. [...] Es necesario, por lo tanto, mostrar la lógica de las cosas, o, si usted prefiere, la lógica de las estrategias dentro de las cuales se produjeron las cosas; y sin embargo, mostrar que no son más que 'estrategias'; y por tanto, si se cambia de estrategia, si las cosas se toman de otra manera, lo que nos parece obvio ya no lo es. (2014d, p. 255; véase también: p. 258)

La 'sexualidad' aparece más bien como un «punto de pasaje» para las relaciones de poder: entre varones y mujeres, jóvenes y viejos, padres e hijos, educadores y alumnos, sacerdotes y laicos, gobierno y población. En las relaciones de poder la 'sexualidad' no es el elemento más importante, sino, más bien, uno de los que están dotados de la *mayor instrumentalidad*: utilizable para el mayor número de maniobras y capaz de servir de apoyo, de bisagra, a las más variadas estrategias.

[...] ¿De qué se trata en tales estrategias? ¿De una lucha contra la sexualidad? ¿O de un esfuerzo por controlarla? ¿De una tentativa para regirla mejor y enmascarar lo que pueda tener de indiscreto, de chillón, de indócil? [...] No hay una estrategia *única*, global, válida para toda la sociedad y enfocada de manera *uniforme* sobre todas las manifestaciones del sexo.

En realidad, se trata más bien *de la producción misma* de la 'sexualidad', a la que no hay que concebir como una especie dada de 'naturaleza' que el poder intentaría reducir, o como un dominio oscuro que el saber intentaría, poco a poco, descubrir. Es el nombre que se puede dar a un *dispositivo histórico*: no una realidad «por debajo» en la que se ejercerían difíciles apresamientos, *sino una gran red superficial* donde la *estimulación* de los cuerpos, la *intensificación* de los placeres, la *incitación* al discurso, la *formación* de conocimientos, el *refuerzo* de los controles y las resistencias se encadenan unos con otros según grandes estrategias de saber y de poder. (2002, pp. 99-101)

Comprendemos por qué, entonces, toda nuestra sexualidad, nuestra energía deseante, y todo el trabajo creador de nuestra libido sexual inconsciente (el deseo) se convierten en una materia prima (mercancía) fundamental y de primer orden capturada, gestionada, administrada y modulada por y para la red de sub-poderes (de alianzas) que hacen a esta gubernamentalidad falocrática y prostituyente:

El ‘sexo’ es la *bisagra* entre la anatomo-política y la bio-política: el sexo está en la encrucijada de las ‘disciplinas’ y de las ‘regulaciones’; y es en esa función que él se transforma (al final del siglo XIX) en una pieza política de primera importancia *para hacer de la sociedad una máquina de producir*.

[...] Lo que es interesante, en efecto, es saber cómo en un grupo, en una clase, en una sociedad, operan redes de poder: es decir, cuál es la localización exacta de cada uno en la red del poder, cómo él lo ejerce de nuevo, cómo lo conserva, cómo él impacta en los demás. (Foucault, 1996, p. 63; véase también: p. 72)

Para que haya *plus-ganancia* es preciso que haya *sub-poder*, es preciso que en la existencia humana se haya establecido una trama de poder político *microscópico*, capilar, capaz de *fixar* a los seres humanos al aparato de producción, haciendo de ellos agentes productivos, «trabajadores». La ligazón del ser humano con el ‘trabajo’ es sintética, *política*; es una ligazón operada por el poder. (Foucault, 2003, pp. 146-47)

En virtud de esta red de alianzas sexuales —o diagrama de relaciones sociales y sexuales de poder y dominación—, Carla Lonzi y las Rivolta Femminile nos decían en 1970-71 que “la mujer se halla sometida, *toda la vida*, a la dependencia económica primero de la familia del Padre, luego del Marido” (1975, p.44);¹¹ pero acto seguido agregaban que “la liberación no consiste en lograr la «independencia económica», sino en *demoler* aquella institución que la ha hecho más esclava y durante más tiempo que los esclavos, [pues] para la mujer ‘liberarse’ no quiere decir aceptar idéntica vida a la del varón, que es *invivable*” (p. 15). Valerie Solanas había expresado lo mismo en 1967, en su *S.C.U.M. Manifiesto*: “La *destrucción total* del sistema basado en el ‘trabajo’ y en el ‘dinero’, y no el logro de la «igualdad económica» en el seno del sistema masculino, liberará a la mujer del poder masculino” (2012, p. 9). También Christine Delphy, que participó en la creación del *Mouvement de Libération des Femmes* (Movimiento de Liberación de las Mujeres) post Mayo del ‘68, había dicho en 1970 que “la abolición de las ‘relaciones de producción’ capitalistas, en sí, no es suficiente para liberar a las mujeres” (1985, p. 12).

En los mismos años, Gerda Lerner nos decía en *La creación del Patriarcado* (de 1977-85) que la dominación (y la alienación) sexual existe desde mucho antes que la dominación de clase: “la apropiación (por parte de los varones) de la capacidad sexual y reproductiva de las mujeres ocurrió *antes* que la formación de la ‘propiedad privada’ y de la sociedad ‘de clases’” (1990, p. 25). El patriarcado, en tanto que modo de organización, es anterior tanto a la formación del Estado como a la irrupción del Capitalismo; pero tanto el Estado

¹¹ Robin Morgan afirma lo mismo hacia 1982: “Si la mujer «digna» es sólo aquella que pasa *directamente* de la ‘virginidad’ a la ‘maternidad’ sin transitar el camino intermedio, entonces su capacidad reproductora puede ser *controlada* por los varones, por el Estado, por el Varón; esto es tan simple como batir palmas” (1985, p. 107).

como el Capitalismo son, ambos, inventos del patriarcado, y por lo tanto, son irremediamente falocráticos y prostituyentes. El Estado y el Capital son los hijos siameses tardíos de un sistema falocrático patriarcal que lleva milenios; sistema milenario que hoy *se actualiza* en el capitalismo (que es su alma) y a la vez *se realiza* en el Estado-nación (que es su cuerpo social), dado que “no es el cuerpo el que realiza, sino que es *en el cuerpo* donde ‘algo’ se realiza” (Deleuze, 2006, pp. 291-92).¹²

Gerda Lerner (1990) plantea que, históricamente, “la *subordinación sexual* de las mujeres quedó institucionalizada en los primeros *códigos jurídicos*, y el poder totalitario *del Estado* la impuso” (p. 26). Operación infernal y perversa que veremos presente en la filosofía política jurídico-contractual de Kant, Fichte y Hegel, pero que es común en los filósofos modernos:

A través de varias vías se aseguró la «cooperación» de las mujeres en el sistema patriarcal: la fuerza, la dependencia económica del ‘jefe de familia’ [...] Para las mujeres, la «clase» estaba mediatizada por sus *vínculos sexuales* con un varón, quien entonces les permite acceder a los recursos materiales. La separación entre mujeres ‘respetables’ (ligadas a un varón) y ‘no respetables’ (no ligadas a un varón o totalmente libres) *está institucionalizada en las Leyes*. (Lerner, 1990, pp. 25-26)¹³

En las sociedades patriarcales, y sólo en ellas, el plano de la Ley y del Derecho, el plano de la ‘institución’ y del ‘contrato’ no hacen más que reproducir y legitimar *de jure* dominaciones, sujeciones, opresiones y violencias sexuales ya existentes *de facto*. Sheila Rowbotham también había planteado en 1973 que en el patriarcado “el poder de los varones (como sexo) de disponer de las mujeres (especialmente dentro de la familia) no ha tenido una relación simple y directa con la explotación ‘de clase’” (1980, p. 7), precisamente porque “la subordinación de la mujer ha sido *sexual*, además de política” (p. 21). Félix Guattari sostiene lo mismo unos años después, en 1979: “La opresión *sexual* comenzó mucho antes que la ‘lucha de clases’, y está en el origen de la división social del trabajo, de la constitución de las primeras máquinas de poder” (2013, p. 131).

Toda esta dominación, normalización, control y explotación *sexual* falocrático patriarcal (que también es psíquica, simbólica, etaria, racial,

¹² Cf. asimismo: Deleuze (1989, p. 135).

¹³ En *Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana* (de 1978-1980) Adrienne Rich enumera todavía ocho componentes que definen el ejercicio (abuso) de poder de la masculinidad falocrática: negarles a las mujeres su propia sexualidad; imponerles la sexualidad masculina; dirigir o explotar su trabajo para controlar el producto; controlar o apoderarse de sus hijos e hijas; confinarlas físicamente y prohibirles el movimiento; usarlas como objetos en transacciones entre varones; obstaculizar su creatividad; arrebatarles amplias áreas del conocimiento social y de los logros culturales (2001, pp.52-55). Alicia Puleo distingue por su parte entre patriarcados ‘de coerción’ y patriarcados ‘de consentimiento’ (1995, p. 28 y ss.).

capacitista, especista, etc.) ha sido efectivamente codificada e institucionalizada (y mistificada) por los propios postulados *jurídico-políticos* de la filosofía moderna y contemporánea; postulados que son inmanentes tanto a la ‘teoría del Estado’ como a la concepción de la ‘Familia’ (y de las relaciones sexuales); pues, como dice Gerda Lerner (1990),

desde sus inicios el Estado tuvo un especial interés por mantener la familia patriarcal. (p. 26) [...] La *matriz* de las relaciones patriarcales entre los sexos ya estaba firmemente asentada *antes* de que los avances económicos y políticos *institucionalizasen* de pleno el Estado, y mucho antes de que se desarrollara la ‘ideología’ del patriarcado. (p. 121) [...] La *regulación sexual de las mujeres* subyace en la formación de clases, y es uno de los pilares sobre los que descansa el Estado. (p. 216) [...] La familia patriarcal es la célula de la que nace el amplísimo sistema de dominación patriarcal. La dominación ‘sexual’ *subyace* a la dominación de ‘clases’ y de ‘razas’. (p. 306)

Ahora bien, veremos en lo que sigue cómo el binomio biunívoco disyuntivo y excluyente activo/pasiva construye *un tipo de relación* vertical, disimétrica y jerárquica que produce y reproduce una servidumbre y una sujeción tripartitas: en lo *sexual*, en lo *intelectual*, y en lo *político*. Y también funda *posiciones y funciones* de ‘autoridad’ (jerárquicas y disimétricas) en esos tres órdenes.

En efecto, la sociedad andromórfica y falocrática necesita (como condición necesaria) de la existencia de *posiciones*, de *funciones*, de *roles*, de *identificaciones*, y consecuentemente de *figuras* de autoridad y dirigismo (personas, imágenes, íconos, ídolos, fetiches: clichés). El ‘dirigismo’, fruto de una división y de una opresión originarias, siempre nos reenvía hacia la ‘autoridad’ —poder de tipo mayestático a la vez que pastoral (“*omnes et singulatim*”)¹⁴—, y viceversa; por eso la posición de autoridad y dirigismo (verticalidad y jerarquía), en tanto que práctica humana, en tanto que *modo de relación* humana (especialmente en lo sexual), y en tanto que función social, es una posición totalmente garante y cómplice del sistema patriarcal (falocrático y prostituyente) actualmente en curso, gobierne quien gobierne. Sobre este punto, Raewyn Connell nos decía en 1995 que “la reivindicación exitosa de la *autoridad*, más que la violencia directa, es lo que constituye el *sello* de la hegemonía (aunque a menudo la violencia apuntala o sostiene a la *autoridad*)”;¹⁵ aquí nos desmarcamos, como diría Foucault, de la “hipótesis represiva” en torno al poder y a su ejercicio. En este sentido, ella considera que los elementos básicos que constituyen o configuran la trama del poder de la

¹⁴ Dice Foucault (2001, p.246): “El poder del Estado (y es ésta una de las razones de su fuerza) es una forma de poder *a la vez* totalizadora e individualizadora”, porque entremezcla la gubernamentalidad pastoral con la ‘razón de Estado’ (identifica individuos y a la vez enmarca poblaciones). Y la Policía actúa y se mueve en ese doble terreno.

¹⁵ El texto inglés dice: “*It is the successful claim to ‘authority’, more than direct violence, that is the mark of hegemony (though violence often underpins or supports authority)*”. La traducción es mía.

‘masculinidad’ hegemónica dominante (“*the main patterns of Masculinity*”) son como mínimo cuatro elementos; a saber: la hegemonía, la subordinación, la complicidad, y la marginación (Connell, 2005, pp. 77-81). En otras palabras, Raewyn Connell nos dice que son prácticas y relaciones humanas (*practices and relations*) de poder muy específicas y muy determinadas las que *sostienen y actualizan* a este sistema de crueldad concertada que llamamos “democracia estatal” (o sociedad patriarcal estatal y capitalista, que alternativamente se presenta como la sociedad de los amigos, los hermanos, o los camaradas/compañeros).

No es casualidad que en la *Fenomenología del Espíritu* (de 1807) Hegel diga que el oscuro mundo doméstico-familiar (*die Familie*) pertenece al carácter de lo femenino y que el mundo luminoso del poder de Estado y de los asuntos públicos (*die Staatsmacht*) pertenece al carácter de lo masculino (1966, p. 427); o que en la *Filosofía del Derecho* (1820-21) todavía siga sosteniendo que “la diferencia entre el varón y la mujer es la que hay entre el animal y la planta” (1975a, p. 213),¹⁶ o sea, que el varón “es lo poderoso y activo” y la mujer “lo pasivo y subjetivo”, y que por eso “el varón tiene su efectiva vida sustancial en el Estado, la Ciencia, y en general, en la lucha y el trabajo con el mundo exterior y consigo mismo”, mientras que “la mujer encuentra su determinación sustancial en la familia” (p. 212). Hegel es directo: “las mujeres pueden por supuesto ser ‘cultas’, pero no están hechas para las ciencias más elevadas, para la filosofía, y para ciertas producciones del arte que exigen lo universal” (p. 213). Ya en la antesala de la Revolución Francesa Condorcet (en 1787) se había preguntado si el prejuicio de su propia época (que dice que no pueden encontrarse en las mujeres “señales de genio”) era o no cierto; y acto seguido se respondía a sí mismo: “Esta aserción es verdadera, hasta este momento, únicamente en cuanto a las *ciencias* y a la *filosofía*” (1945, p. 143).¹⁷

Toda la ‘ciencia filosófica de Estado’ de Hegel (su “*Philosophischer Wissenschaft des Staats*”) es andromórfica y falicizante de cabo a rabo. En este punto, Carla Lonzi y las Rivolta Femminile tenían razón cuando decían en 1971 que “La ‘Fenomenología del Espíritu’ es una fenomenología del espíritu... *patriarcal*” (1975, p. 30)¹⁸. Esta polarización patriarcal milenaria activo/pasiva (y por tanto, superior/inferior) es un punto de partida biologicista común para los filósofos:

¹⁶ La analogía entre ‘lo femenino’ y el mundo vegetal es de vieja data (es un arcaísmo patriarcal); contemporáneamente a Hegel, también la encontramos en el proyecto de *Enciclopedia* de Novalis (de 1795-1800): “¿Son las plantas quizás las muchachas y los animales los muchachos de la naturaleza?” (1976, §1024, p. 256).

¹⁷ Condorcet estaba teórica e idiosincráticamente a favor del voto femenino (cf. De Gouges, Palm, Méricourt y Lecombe, 2007, pp. 201-211), pero en sus prácticas y proyectos concretos en la Asamblea jamás movió un pelo en esa dirección (2007, p. 32).

¹⁸ “El espíritu objetivo de Hegel, el saber absoluto, ¿no siguen siendo una alienación, *una forma espiritual y refinada de alienación*?” (Deleuze, 1971, p. 225).

En la unión de los sexos, concurre cada uno por igual al fin común, pero no de la misma forma: el uno debe ser *activo y fuerte*, y el otro *pasivo y débil*. Es indispensable que el uno quiera y pueda, y es suficiente con que el otro oponga resistencia. Establecido este principio, se deduce que el destino especial de la mujer consiste en agradar al varón. [...] El mérito del varón consiste en su poder, y sólo por ser fuerte agrada. [...] Si el destino de la mujer es agradar y ser *subyugada*, se debe hacer agradable al varón en vez de incitarle. (Rousseau, 1983, p. 500; véase también pp. 516, 551, 565)

En la satisfacción del impulso [*der Befriedigung des Triebes*], o en la promoción del fin natural (en lo que concierne al acto propio de la procreación), uno de los sexos es sólo *activo*, y que el otro es sólo *pasivo*. [...] En la ordenación de la naturaleza, el ‘segundo sexo’ se halla en un nivel más bajo respecto del ‘primer sexo’: es objeto de una *fuerza* por parte del primer sexo [*es ist Objekt einer Kraft*], y así tiene que ser si ambos deben estar vinculados. (Fichte, 1994, pp. 356-58; véase también: p. 362; 372; 384)¹⁹

El varón se apoya en el derecho del más *fuerte* para mandar en la casa, porque él es el encargado de defenderla contra los enemigos exteriores; la mujer se apoya en el derecho del más *débil* (a ser defendida por la parte viril contra otros varones). (Kant, 1991, p. 259)

El que tiene derecho a voto se llama «ciudadano» (*citoyen*, esto es, ‘ciudadano del Estado’ [*Staatsbürger*], y no ‘ciudadano de la ciudad’ [*Stadtbürger o bourgeois*]). La cualidad que se exige para ello, fuera de la cualidad natural (no ser niño ni mujer), es esta única: que el hombre sea su propio ‘señor’ (*suis juris*). (Kant, 2005, pp. 49; véase también: pp. 51-52)

Sólo la capacidad de votar *cualifica* al ‘ciudadano’; pero tal capacidad presupone la ‘independencia’, [y] esta cualidad hace necesaria la distinción entre ciudadano *activo* y *pasivo*. [...] El menor de edad, todas las mujeres, y, en general, cualquiera que no puede conservar su existencia (su sustento y protección) por su propia actividad, sino que se ve forzado a ponerse a las órdenes de otros, carece de personalidad civil, y su existencia es, por así decirlo, sólo de inherencia. (Kant, 2009, pp. 144-45)

¹⁹ Fichte repite en su *Ética* (de 1798) lo mismo que en su *Doctrina del Derecho* (de 1796): la mujer no es *totalmente* pasiva, sino que su impulso sexual *debe* pasar a la actividad. Pero, ¿cuál sería la actividad que haría del impulso sexual femenino un impulso de carácter activo? Satisfacer *al varón*: “Es imposible que en un ser racional haya un impulso natural de comportarse de un modo *únicamente* ‘pasivo’, de sólo entregarse a un influjo ajeno (como un mero objeto de uso). La mera pasividad contradice directamente a la razón y la suprimen. Tan cierto, por tanto, como que habita la razón en la mujer y ha tenido influjo en la formación de su carácter, el impulso sexual de ella no puede aparecer como un impulso a una *mera pasividad*, sino que se ha de transformar igualmente en un impulso a la actividad. [...] Ése sólo puede ser un impulso a *satisfacer a un hombre, no a sí misma, a entregarse no por sí misma, sino por amor al otro*. Un impulso semejante se llama ‘amor’” (2005, p. 334-335). Claramente, la ‘prostituta’ será para Fichte el tipo/imagen de mujer que deviene objeto de uso del varón; pero, como veremos, Fichte (al igual que los demás filósofos modernos y contemporáneos) sólo habla de las mujeres, y nunca *de los varones prostituyentes*.

El *dominio* y la *servidumbre* pertenecen a la naturaleza, porque en esta relación básica hay individuos que se enfrentan, [y por lo tanto] se manifiesta en la ‘familia’, [que] es la identidad: (α) de las necesidades externas, (β) de las *relaciones sexuales* (de la diferencia natural establecida en los individuos), y (γ) de las relaciones de los padres con los hijos. [...] El varón [*Mann*] es el *señor* y *administrador*. (Hegel, 1983, pp. 136-37)

El varón tiene ansia, impulso; [pero] el impulso femenino consiste en cambio en ser sólo ‘objeto’ del impulso, en *excitar*, en despertar el impulso [del varón] y proporcionarle *su satisfacción* en el objeto. (Hegel, 2006, pp. 170)

La gubernamentalidad estatal es andromófica y falocrática: legislar y gobernar, para todos estos filósofos, equivale a *organizar todas las relaciones* entre unas ‘personas’ (sujetos jurídicos) que previamente ya han sido divididas, por defecto, entre actores activos/pasivos, tanto en lo político como en lo sexual. Fichte (1994) afirma que el problema político fundamental consiste en definir “cómo se debe organizar” (*wie dies einzurichten sei*) correctamente *la relación* entre varones activos y mujeres pasivas (p. 388).

Todos los filósofos coinciden con Fichte (1994) cuando afirma que la pasividad femenina (innata) significa cuatro cosas: (**a**) que *físicamente* cede ante la fuerza del varón;²⁰ (**b**) que *jurídicamente* ella misma no debe tener otra voluntad que la del varón; (**c**) que *económicamente* depende de la propiedad del varón, pues “abandona en él sus bienes y sus derechos y marcha a vivir con él” (p. 361); y (**d**) que *moral y políticamente* no puede confesar al varón que desea unirse con él.²¹ En cambio el varón ciudadano es ‘activo’ porque puede confesarlo “sin destruir su dignidad”:

La mujer no puede confesar este impulso. El varón puede pedir en matrimonio. La mujer no. Si lo hiciera caería en la extrema *bajeza*. Una respuesta negativa que el varón obtuviese de la mujer, no diría sino: «No me quiero someter a ti». Esto se puede soportar. Una respuesta negativa obtenida por la mujer significaría: «No quiero aceptar tu sometimiento [*Unterwerfung*]», lo que sin duda es insoportable. (Fichte, 1994, p. 359)

²⁰ También Montesquieu en *El espíritu de las Leyes* (de 1735) había colocado a la fuerza y la razón del lado del varón, dejando a la mujer meramente el atributo de la belleza y del encanto: “La naturaleza, que ha distinguido [*a distingué*] a los varones por la fuerza y por la razón [*par la force et par la raison*], no ha puesto más límites a su poder [*pouvoir*] que el de dicha fuerza y dicha razón, [mientras que] ha dado belleza a las mujeres” (2000, p. 176). Lo mismo Schopenhauer en 1820: “Por lo general la naturaleza ha mostrado una gran predilección por el género masculino, proporcionándole privilegios tales como la facultad intelectual, la fuerza física, el tamaño e incluso la belleza” (2001, p.90).

²¹ En los cursos de Foucault de 1964 (en Clermont-Ferrand) y de 1969 (en Vincennes) sobre la sexualidad podemos encontrar un análisis sobre estos puntos (Foucault, 2020).

Como ‘persona’ (y en tanto que sujeto jurídico), sin duda que la mujer es racional, pero sólo lo es *pasivamente*: en ella la razón es un mero “*natürliches gefühl*” (y todo ‘sentimiento natural’ carece de fundamento). La mujer es racional por pasión, no por acción:

No se puede afirmar que la mujer esté *por debajo* del varón en cuanto a los ‘talentos espirituales’ [*Geistestalent*]; pero sí se puede afirmar que el ‘espíritu’ [*Geist*] de los dos sexos tiene un carácter [*Charakter*] completamente diferente por naturaleza. [...] La mujer tiene un ‘sentimiento natural’ [*natürliches gefühl*] que le permite distinguir lo verdadero, lo conveniente, lo bueno. [Pero] acerca de lo verdadero y lo falso puede juzgar fácilmente todo lo que recibe desde afuera (por el mero sentimiento), *sin comprender* de forma evidente el ‘fundamento’ [*Gründe*] de su juicio. Su ‘inclinación’ fundamental se mezcla originariamente y de forma *inmediata* con la ‘razón’: se trata de una *inclinación racional* [*ein vernünftiger Trieb*]. Por el contrario, el varón tiene que someter a la razón todas sus inclinaciones con esfuerzo y actividad. La mujer es por esto ya eminentemente ‘práctica’ [*praktisch*] por su feminidad (en modo alguno es ‘especulativa’ [*spekulativ*]). Ella no puede penetrar en su interior más allá de los límites de sus sentimientos [*Gefühls*]; tampoco *debe* [*soll sie nicht*]. (Fichte, 1994, p. 393)

La investigación de las verdades abstractas y especulativas, de los principios y axiomas de las ciencias, todo lo que tiende a generalizar las ideas, no es propio de las mujeres; sus estudios se deben referir a la práctica, y les toca a ellas aplicar los principios hallados por el varón. (Rousseau, 1983, p. 538)

En efecto, si la mujer fuese caracterizada como *menos* racional que el varón, entonces no se podrían celebrar ‘contratos’ racionales (supuestamente libres y consentidos) con ella. Lo que los filósofos afirman, más bien, es que una razón *femeninamente* sexuada funciona “por naturaleza” de manera diferente, y que *por lo tanto*, su ‘carácter’ es diferente (en función de su sexo biológico y de su papel social). La razón activa y especulativa (auto-determinada) es la razón masculina, mientras que la razón pasiva y pasional (hetero-determinada) es la razón femenina. De estas diferencias supuestamente “constitutivas” los filósofos deducen todas las demás diferencias en el plano de los derechos, los deberes, las obligaciones, las virtudes, las necesidades, etc.

Kant y Hegel también coinciden en esta caracterización diferenciante de la razón masculina y femenina, anclada en rasgos biológico-sexuales ya previamente binomizados y jerarquizados; pero también coinciden con ellos Schlegel, Tocqueville,²² e incluso Schopenhauer, auto-declarado feroz enemigo

²² Hablando de la sociedad norteamericana, dice en 1835: “Los norteamericanos no creen que el varón y la mujer deban o tengan derecho a hacer las mismas cosas; pero respetan igualmente el rol [*le rôle*] que ocupa cada uno de ellos en la sociedad, y los consideran como seres cuya importancia es igual, aunque su *destino* [*destinée*] sea diferente. No dan al *valor* de la mujer la misma *forma* ni el

tanto de Fichte como de Hegel, y del idealismo alemán en general. Sin embargo, que estas dos cosas ocurran simultáneamente no ha de sorprendernos: que los filósofos varones adopten (al nivel del *saber*) una actitud recíproca de enemistad, polémica y oposición antagónica, y al mismo tiempo (al nivel del *poder*) se den la mano y entonen un mismo estribillo falocrático-patriarcal, es índice de la complementariedad (o complicidad) molecular y libidinal en la que todos los varones estamos enredados desde nuestro nacimiento:

Las mujeres, que por la *debilidad* de su razón son mucho menos capaces que los varones de comprender principios generales, consolidarlos y tomarlos como pauta, están por lo regular por detrás de aquéllos en la virtud de la Justicia, así como en la honestidad y la escrupulosidad; por eso, la *injusticia* y la *falsedad* son sus vicios más frecuentes y la *mentira* su elemento propio. En cambio, superan a los varones en la virtud de la caridad: pues el motivo de ésta es la mayoría de las veces intuitivo y habla inmediatamente a la compasión, a la que las mujeres son decididamente más sensibles. Pero únicamente lo intuitivo, presente e inmediatamente real, tiene para ellas verdadera existencia; lo alejado, lo ausente, lo pasado y lo futuro, cognoscible sólo mediante ‘conceptos’, no les resulta del todo comprensible. También aquí hay, pues, compensación: la Justicia es más bien la virtud *masculina*, la caridad más bien la *femenina*. El pensamiento de ver mujeres desempeñando funciones judiciales provoca risa; pero las hermanas de la caridad superan incluso a los hermanos. (Schopenhauer, 1993, p. 239)

En torno a estos puntos Schopenhauer es, como Hegel (1975, p. 212-13), totalmente deudor de Kant, que ya en su *Antropología en sentido pragmático* (de 1796-98) había establecido las diferencias éticas y políticas según la dupla sexo/carácter (1991, p. 253); y en rigor, lo único que a Schopenhauer le fastidia de Kant es el modo como dedujo los principios puros (*a priori*) del Derecho partiendo de los principios puros (*a priori*) de la Moral.²³

Para todos los filósofos, una mujer con una razón y una sexualidad activa pero *diferencial* —diferencial con respecto al modelo o esquema de ‘actividad’ y de ‘sexualidad’ que ya está pre-definido por la sociedad patriarcal— sería algo

mismo *empleo* que al del varón, pero tampoco dudan nunca de él, y si creen que el varón y la mujer *no deben* emplear siempre su inteligencia y su razón [*leur intelligence et leur raison*] del mismo modo, juzgan al menos que la razón de una es tan firme como la del otro, y su inteligencia igualmente clara. Los norteamericanos, que han dejado subsistir *en la sociedad* la inferioridad de la mujer, la han elevado con todo su poder *en el mundo intelectual y moral* al nivel del varón, y en esto me parece que han comprendido perfectamente *la verdadera concepción del progreso democrático* [*la véritable notion du progrès démocratique*]” (Tocqueville, 1957, p. 632).

²³ En su *Crítica de la filosofía kantiana*, Schopenhauer dice: “La *Doctrina del Derecho* es una de las obras tardías de Kant y tan floja que, aunque la desapruébo totalmente, considero superflua una polémica con ella, ya que tendrá que morir de muerte natural por su propia debilidad, como si no fuera obra de un gran hombre sino el producto de un vulgar hijo de la Tierra” (2004, p. 595).

tan imposible y contradictorio como un círculo cuadrado (o como un varón con una razón/sexualidad pasiva). Trastocar el binomio biunívoco sería gravísimo de cara al sistema de poderes establecidos y dominantes, porque incluiría la *posibilidad* de que el varón pudiese llegar a servir y a obedecer a la mujer (lo cual es visto como contra-natura). Sin dudas siempre habrá varones que afirmen que Sacher-Masoch hace suya esta empresa de trastocamiento al montar un agenciamiento jurídico y sexual (masoquismo) que hace del varón un esclavo pasivo de la mujer activa; pero más adelante veremos que esa afirmación sólo es posible a costa de mistificar y banalizar las relaciones de poder que se ejercen en el plano sexual y deseante.

Precisamente, Jean Bodin ya había dicho (en 1576) que “el recto gobierno de toda República, corporaciones y colegios, sociedades y familias, depende de saber *mandar y obedecer como es debido*” (1985, p. 20), pero que sería “sumamente peligroso que una mujer detente la soberanía” (p. 296); además de que servir a las mujeres “es señal de extrema servidumbre y de la mayor afrenta que se pueda imaginar” (p. 22). Spinoza dice (en 1675-77) que “en cualquier punto de la tierra donde se hallan varones y mujeres, vemos que *los varones gobiernan y las mujeres son gobernadas*, y que, de esta forma, ambos sexos viven en concordia”, con lo cual “no puede suceder que ambos sexos gobiernen a la par y, mucho menos, que los varones sean gobernados por las mujeres” (1986, pp. 222-23). Y por su parte, Hegel (en 1820-21) dice: “El Estado correría peligro si hubiera mujeres a la cabeza del gobierno, porque no actúan según las exigencias de la universalidad sino siguiendo opiniones e inclinaciones contingentes” (1975a, p. 213). Los filósofos varones se disparan mutuamente con sistemas filosóficos, métodos epistemológicos, y teorías jurídicas (y hasta utopías) antagónicas; pero cuando se sientan a pontificar “sobre” las mujeres, a escribir y a hablar “en nombre de” o “en representación de” las mujeres —y especialmente de la sexualidad y de las prácticas sexuales de las mujeres (representación que suplanta)—, súbitamente todas las polémicas se difuminan y nos topamos con un consenso generalizado. Especialmente, y como veremos luego, cuando se trata de la relación (agenciamiento) prostituyente.

Hacia fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX, seguir negando que las mujeres deban tener algún estatus jurídico ya empezaba a resonar como algo ‘reaccionario’, incluso para Fichte (1994, p. 387).²⁴ Pero Fichte monta una

²⁴ En sus *Cartas* de 1787 Condorcet ya había dicho que “las mujeres deben tener absolutamente los mismos derechos”, y que “la justicia exige que no se continúe excluyendo del derecho de ciudadanía a las mujeres” (1945, p. 139-41). En *La democracia en América* (1835) Tocqueville dice: “Creo que el movimiento social que coloca en el mismo nivel al hijo y al padre, al sirviente y al señor, y en general al inferior y al superior, debe elevar a la mujer y hacerla cada vez más igual al varón”. Acto seguido, afirma: “No he visto que las norteamericanas consideren la *autoridad conyugal* como una usurpación de sus derechos, ni que crean humillarse sometándose a ella. Por el contrario, me ha

operación de desplazamiento (re-ajuste o modulación) en lo tocante a las relaciones de poder, dado que la pregunta que se debe hacer ahora es: “¿Hasta qué punto el sexo femenino puede *ejercer* [ausüben] todos sus derechos, e incluso hasta qué punto *puede querer* [wollen können] ejercerlos?” (1994, §33).

El verdadero problema jurídico-político que toca a las mujeres (y a todos los “elementos pasivos” de la sociedad estatal) es un problema de límite o de *umbral* de ejercicio y de movimiento posible; la pregunta ya no es: “¿Tienen o no tienen derechos?”, sino: “¿Hasta dónde pueden querer ejercer los derechos que tienen?”. Ese ‘hasta dónde’ depende siempre del diagrama de poder ya existente, es decir, del “esquema” de alianzas producido *por* los varones, *entre* los varones, y *para* los varones.²⁵

Esta es la famosa lógica del “*do ut des*” (te doy para que me des), la lógica del intercambio patriarcal que Fichte (y el resto junto con él) encumbra como axioma político y jurídico fundamental, y que dice así: “Te cedo derechos, pero la *forma* de la codificación ya estará pre-establecida de antemano. Te hago ingresar en un Código (o te adjunto un axioma), pero justo por eso te *produciré* (y te subjetivaré) como aquella con quien, a partir de ahora, únicamente se podrán entablar relaciones jurídico-contractuales, y en términos de activo/pasiva”. Es decir: “Produzco para ti una captura que te producirá como alguien a quien se debe capturar; te produzco como una superficie de registro en la que sólo se pueden inscribir signos de *sentido* y *valor* ya pre-determinados por la sociedad patriarcal” (sociedad de intercambios recíprocos entre hermanos, compañeros, amigos, camaradas).

Fichte enuncia y se suscribe a esta lógica del ‘do ut des’ jurídico-contractual ya en su *Reivindicación de la libertad de pensamiento* (de 1793)²⁶, y luego vuelve sobre ello en su obra sobre el Derecho Natural (de 1796-97):

parecido que representaban como una especie de gloria el libre abandono de su voluntad [*une sorte de gloire du volontaire abandon de leur volonté*], y que tenían a gala plegarse al yugo por sí mismas, y no sustraerse a él [*se plier d’elles-mêmes au joug, et non à s’y soustraire*]. Éste es al menos el sentimiento que expresan las más virtuosas” (1957, p. 629-630).

²⁵ En la tercera parte de su *Tratado de la Naturaleza Humana* (del año 1740) Hume llama ‘esquema’ al sistema total de relaciones existentes: “No es cada acto particular de justicia lo que resulta beneficioso para la sociedad, sino el esquema o sistema total” (*every particular act of justice is not beneficial to society, but the whole scheme or system*) (1984, p. 826).

²⁶ “Puedo renunciar a mis derechos alienables [*veräußerlichen Rechte*] sin condición alguna, puedo donarlos a otros, también puedo renunciar (con condiciones), puedo cambiarlos por alienaciones que otros hacen de sus propios derechos [*Veräußerungen des Anderen*]. De este *intercambio de derechos* alienables por derechos alienables surge el ‘contrato’ [*der Vertrag (der Contract)*]. Yo renuncio al ejercicio de uno de mis derechos con la condición de que otro renuncie al ejercicio de uno de los suyos [*Ich thue auf Ausübung eines meiner Rechte Verzicht, auf die Bedingung, dass der Andere gleichfalls auf Ausübung eines der seinigen Verzicht thue*]. [...] La sociedad civil se basa en un contrato de este género (de todos sus miembros con uno, o de uno con todos), y no puede fundarse en otra cosa” (Fichte, 1986, p. 16-17).

Los mismos ‘contratos’ de intercambio —suscritos a propósito del uso de la ‘fuerza de trabajo’ o de las ‘cosas’, inmediatamente entre productores y artesanos o por mediación del vendedor (se los ha resumido en la fórmula: *do ut des, facio ut facias, do ut facias, facio ut des*)— están bajo la *garantía* del Estado y el Estado vigila su cumplimiento, porque ellos son algo que necesariamente debe tener una validez absoluta, si es que una *relación jurídica* debe ser posible entre seres humanos que coexisten. (1994, p. 294)

Do ut des (doy para que des), *facio ut facias* (hago para que hagas), *do ut facias* (doy para que hagas), *facio ut des* (hago para que des). Para toda concepción jurídico-contractual, tanto del pasado como del presente, el “contrato” y el “intercambio” son instrumentos y momentos fundamentales. Forman parte del aparato de captura del Estado y del Capital. Es por eso que Catherine MacKinnon (en 1975-1989) y Roewyn Connell (en 1995) decían que:

El modo en que el punto de vista *masculino* interpreta una experiencia es el mismo modo de interpretarla de la política *estatal*. El Estado protege el poder masculino [...] amortiguando, dando derechos, apareciendo ‘de jure’ para prohibir sus excesos cuando es preciso para su *normalización*. Las relaciones *de jure* estabilizan las relaciones *de facto*. [Pero] en la Ley masculina la opresión pública se disfraza de libertad privada, y la coacción se viste de *consentimiento*. (McKinnon, 1995, pp. 299; 301)

El Estado, por ejemplo, es una *institución masculina* [The State, for instance, is a masculine institution]. Decir esto no significa decir que las ‘personalidades’ de los ejecutivos varones [top male office-holders] se «filtren» y «dañen» de alguna manera a la ‘institución’. Significa decir algo mucho más potente: que las prácticas *organizacionales* del Estado están estructuradas con relación al escenario reproductivo [that State organizational practices are structured in relation to the reproductive arena]. (Connell, 2005, p. 73) [...] Esto se ve fogueado por una contradicción subyacente entre la desigualdad [inequality] entre mujeres y varones, por un lado, y por *las lógicas universalizantes* de las estructuras del Estado moderno y de las relaciones de Mercado, por otro. (pp. 85)²⁷

Asistimos a un recalibramiento de la gubernamentalidad y del poder falocrático: ya no se trata (únicamente) de qué y cómo prohibir o coaccionar, sino de qué y cómo *modular/integrar*, siguiendo el modelo del “intercambio” contractual (*do ut des*). Pero, en rigor, deberíamos primero preguntarnos: en medio de semejantes condiciones, ¿puede hablarse verdaderamente un “intercambio”?

Toda esta captura civil se monta pieza por pieza: la concepción jurídico-contractual moderna hará que las mujeres ingresen en ‘contratos consentidos’ (contratos de intercambio) con los varones, y esta misma *reducción o*

²⁷ La traducción es mía.

integración jurídica las replegará irremediabilmente sobre el diagrama falocrático patriarcal ya existente. Y la función del Estado es la de oficiar como un “espacio de convertibilidad generalizada”²⁸ y como un “umbral de intra-consistencia,”²⁹ cuya función es gelatinizar y organizar (institucionalizar y codificar) *la captura de mujeres con las trampas extorsivas de los varones/masculinidades*. En efecto, si seguimos las tesis y las investigaciones de Deleuze y Guattari (juntos o por separado), tenemos que “concebir al Estado como una operación de captura” de seres humanos: el Estado “funciona como una trampa para cazar” (Deleuze, 2017, p. 47).³⁰ Especialmente su movimiento de auto-goce (*Selbstgenuss*) consiste en cazar mujeres, y en cazar y capturar todo aquello que se aparezca con los rasgos de lo ‘femenino’. Captura o caza que se hace con armas jurídico-contractuales, y con el lenguaje de la ley y la norma; incluso al nivel del inconsciente, la captura se efectúa con la *ley* de la carencia (falta, castración, envidia) y la *norma* del Falo (asignador y distribuidor).

Guattari/Deleuze toman esta crítica de Marx, que también había dicho en *El Capital* (de 1867) que el ‘contrato’ es en sí mismo una “fictio juris” (2009a, p. 706), una ficción jurídica que mistifica las verdaderas relaciones. Por todos lados se nos habla de oferta y demanda, de compra y venta, de *do ut des* y de *facio ut facias*, de intercambios fiduciarios de todo tipo y color, pero todo eso no hace sino mistificar y fetichizar el hecho real y material de que en nuestras sociedades nunca hay intercambio, sino más bien robo, invasión, conquista, colonización (explotación y alienación humanas). Por eso Marx dice que, en nuestra sociedad, “sólo se intercambia *en apariencia*” (*nur zum Schein ausgetauscht wird*) (pp. 721-723). En la relación de intercambio fiduciario o “do ut des” —que Fichte y todos los demás encumbraban como modelo de toda relación (con el Estado como garante)— Marx no ve ninguna reivindicación real y material de la libertad, sino puras ilusiones de libertad (*Freiheitsillusionen*) típicas de la conciencia jurídica (*Rechtsbewußtsein*) burguesa, que sólo sabe

²⁸ “Es cierto que lo primero que nos encontramos es el poder del Estado como espacio de ‘convertibilidad generalizada’ *de todos los sistemas de valores* (económicos, simbólicos, significantes y deseantes), pero también hay que tener en cuenta el *rizoma* lleno de tentáculos de las formaciones de poder (que implican grupos sociales que van de los más vastos a los más reducidos) que funcionan *miniaturizando* y *ampliando* esta ‘convertibilidad’ hasta que alcance las dimensiones de una forma de *parcelación* y *control* sistemático de todos los sistemas de ‘valores’ singulares. [...] El capitalismo tiene miedo de los grandes movimientos multitudinarios. Trata de apoyarse en *sistemas automáticos de regulación*. Ésa es la función a la que se consagran el Estado y los mecanismos *contractuales*” (Guattari, 2017, p. 491; 72). Asimismo Guattari y Rolnik (2013, p. 184): “Las máquinas productivas capitalísticas funcionan mal, o ni siquiera funcionan, si no existe una captura de los *mini-procesos de deseo*, de cierta libertad de ‘singularización’”.

²⁹ Para el Estado como “umbral de intra-consistencia”, cf. Deleuze (2017, p. 113) y Deleuze y Guattari (2012, p. 440).

³⁰ Para el Estado como aparato de caza de seres humanos, cf. Deleuze (2017, pp. 47, 49, 43) y toda la Meseta §13, titulada ‘7.000 a.C. Aparato de captura’ (2012, p. 434-76).

abstraer (mistificar) las relaciones reales, volviendo invisible (*unsichtbar*) la explotación y la alienación real.³¹

Pero autoras como Colette Guillaumin van todavía mucho más lejos que Marx en la elucidación y la crítica, porque nos advierten sobre la relación necesaria entre la economía *social* y la economía *sexual*; en 1978 Colette nos dice que si bien es cierto que estricta y literalmente hablando no existe ningún “contrato” ni ningún “intercambio” consentido ni voluntario —sino al contrario, sólo existe un acto de absoluta *apropiación* y *control* directos sobre la materialidad misma del cuerpo—, hay que decir además que, en rigor, dicha apropiación y control absoluto y directo no es únicamente de carácter capitalista o burgués, sino que es eminentemente de carácter *falocrático-patriarcal*. Toda economía y plusvalía económica se sostiene sobre una economía y una plusvalía sexual:

Cuando nos hablan de «intercambio» de mujeres, ya sea que se dé aquí o en otra parte, se nos expresa esta verdad: que lo que se «intercambia» *se posee ya*; las mujeres son ya, anteriormente, la ‘propiedad’ de quien las intercambia. (Guillaumin, 2005, pp. 20)

[...] El hecho de que no haya término al trabajo [reproductivo], ni medida de tiempo, ni noción de *violación sexual* (esto es de primera importancia), muestra que esta ‘cesión’ es realizada en bloque y *sin límites*. Y que, por consecuencia, lo que es cedido no es la ‘fuerza de trabajo’ sino efectivamente la unidad material que forma al individuo mismo. Si comparamos la relación de sexaje con la venta de la ‘fuerza de trabajo’ en el mercado clásico, nos encontramos confrontados a la noción de ‘intercambio’.

Ahora bien, *no hay intercambio en la relación de sexaje*, puesto que en efecto nada viene a contabilizar ‘algo’ que pudiera ser la materia del intercambio. (p. 20) [...] No podemos intercambiar sino lo que poseemos. Sin embargo, no poseemos ni nuestra fuerza *de trabajo*, ni nuestra fuerza *de reproducción*. (Guillaumin, 2005, pp. 42)

Entre personas o ‘sujetos’ (subjetivaciones) que previamente ya han sido producidos y codificados (equipados, educados y formados) para reconocerse mutuamente como siendo *activxs* o *pasivxs* ↔ superiores o inferiores, lo único que puede haber es una relación de tráfico, robo, secuestro y control, pero nunca una relación de inter-cambio; en todo caso es el llamado “contrato”, en

³¹ MARX, Karl (2009a, pp. 257-58): “En esta forma de manifestación, *que vuelve invisible [unsichtbar] la relación efectiva* (y muestra precisamente su contraria), se fundan todas las nociones *jurídicas* tanto del obrero como del capitalista, todas las mistificaciones del modo capitalista de producción, todas sus ilusiones de libertad [*Freiheitsillusionen*], todas las pamplinas apoloéticas de la economía vulgar. [...] Aquí, la ‘conciencia jurídica’ [*Rechtsbewußtsein*] reconoce, a lo sumo, una diferencia material que se expresa en las fórmulas jurídicamente equivalentes de ‘*do ut des*’, ‘*do ut facias*’, ‘*facio ut des*’, y ‘*facio ut facias*’”. He estudiado esta lógica falocrática del “Do ut Des” en: Chicolino (2020b).

tanto que *fictio juris*, en tanto que ficción del Derecho y de la Ley (ficción ilegalista), el que aporta la *apariencia* y la *ilusión* de un intercambio.

Operando por desmistificación, Colette Guillaumin marca que la verdadera diferencia existe no entre dos formas de “intercambio”, sino entre dos formas *de explotación*: una es la explotación que surge como producto de la relación contractual clásica, de tipo ‘trabajo asalariado’ —que supone un contrato de compra-venta momentánea de una ‘fuerza de trabajo’ (fuerza que es evaluable y medible en dinero)—; y la otra es una explotación que se instituye en la relación de trabajo doméstico y re-productivo (que es permanente, absoluta y total), y que incluye no sólo la explotación múltiple de la ‘fuerza de trabajo’, sino también la explotación que se disfraza de “obligación sexual” (2005, pp. 39-42). La economía general de la sociedad estatal y democrática, donde lxs trabajadorxs son supuestamente “libres” e “iguales”, no viene a superar a la economía de la esclavitud y la servidumbre feudal y gótica: más bien se monta sobre ella, actualizándola y refinándola, echando mano a un lenguaje y una forma (pura y abstracta) de universalidad jurídico-constitucional:

La pertenencia de los esclavos a su amo, la pertenencia de las mujeres al grupo de los varones (y a un varón), en tanto que herramienta, *es del mismo tipo*. Su estatus de herramienta de mantenimiento está tan enraizado en lo cotidiano, en los hechos y por consecuencia en la cabeza, que no hay asombro, aún menos interrogantes, y para nada malestar, ante el hecho de que las mujeres garanticen materialmente el funcionamiento de su ‘poseedor’, y de las otras propiedades y dependencias del mismo (así como también la de todos los excluidos diversos, enfermos, ancianos, minusválidos, huérfanos); ya sea en el marco de la *apropiación privada* (matrimonio), o en el de la *apropiación colectiva* (familia, vida religiosa, prostitución...). (Guillaumin, 2005, p. 46)

Monique Wittig avanzaba en el mismo sentido cuando en 1989 nos decía: “Cada vez que hay ‘intercambio’, hay entre los varones la confirmación de un *contrato de apropiación* de todas las mujeres” (2006, p. 69). Podría decirse que el ‘intercambio’ es un eufemismo legal que mistifica unas relaciones *ilegalistas* (en lo económico, lo social, lo sexual, etc.) entre traficantes y tratantes.

En la misma línea, Deleuze afirmaba en la misma época que “nunca ha habido economía del intercambio, pues el intercambio es la *apariencia* que toma la circulación de la deuda cuando deviene infinita” (2005, p. 114). La sociedad falocrática no es una sociedad de intercambios recíprocos, sino de *deuda* infinita, de *falta* infinita, de *culpa* infinita, y de *sujeción-servidumbre* civil refinada infinita e interminable; y estas cuatro cosas se presentan como siendo ya un supuesto, es decir, como siendo “constitutivas” del sujeto (y del deseo), del orden, y del “estado de las cosas”. Pero en esta sociedad, ¿no es la ‘masculinidad’ la que aparece como acreedora máxima y la ‘femineidad’ la que aparece como deudora máxima?

Estamos en presencia de dos ficciones (de poder) muy operativas, y que se requieren y se reenvían mutuamente la una a la otra: la ficción del “contrato” y la ficción del “intercambio”. Y en el medio de ambas, la Ley del Estado y la Ley del Mercado (capital), que simultáneamente movilizan y actualizan la ley de la carencia y la norma del Falo/Edipo.

El discurso filosófico establecido, redundante y dominante —al igual que el discurso psicoanalítico, médico, jurídico, económico, etc.— siempre ha reproducido ambas ficciones, justamente porque “el discurso filosófico siempre ha permanecido en una relación esencial con la *Ley*, la *Institución*, y el *Contrato*, que constituyen el problema del Soberano (y que atraviesan la historia sedentaria que va desde las formaciones despóticas hasta las democráticas)” (Deleuze, 2005b, p. 329). Es en este sentido que Deleuze decía en 1961 que, en lo tocante a las relaciones (sociales y sexuales), el Patriarcado tiene un “extraordinario apetito contractual”, y siempre esgrime su dogma jurídico/mercantil del “contrato consentido”:

Comúnmente el ‘contrato’ tiene una función que depende estrechamente de las sociedades patriarcales: está hecho para expresar e incluso *justificar* lo que hay de no material, de espiritual o de instituido *en las relaciones* de autoridad y de asociación [dans les relations d’autorité et d’association] tales como se establecen (incluida la relación entre padre e hijo).

[...] Cuando la mujer *entra* en un contrato, es «viniendo» hacia los varones, *reconociendo su dependencia en el seno de la sociedad patriarcal* [en reconnaissant sa dépendance au sein de la société patriarcale]. (2016a, p. 185)³²

Unos años después (en 1967), Deleuze dice que “en la sociedad patriarcal, la mujer es considerada como el ‘objeto’ de una *relación contractual*, [que] es un tipo de relación de cultura artificial, apolínea y viril” (1969, p. 82). Entonces, lo que los filósofos modernos demandan de las mujeres no es otra cosa sino que ‘reconozcan’ el diagrama de relaciones humanas (de poder) ya existente, es decir, que reconozcan *su propia* dependencia, sujeción, dominación en el seno de la sociedad andromórfica, viril, fálica y falocrática.³³

En 1980 Deleuze y Guattari definen al ‘contrato’ como un mecanismo (agenciamiento) de poder que instaura una *perversión* extrema (*extrême perversion du contrat*), porque su trampa perversa consiste en conseguir que el sujeto se enlace a sí mismo (*se lier lui-même*), ganando así que la sujeción, la

³² En 1973, Deleuze dice que el dispositivo del ‘contrato’, como forma de integrar las relaciones de fuerza/poder, es una “forma burguesa liberal particularmente abominable” (2005b, p. 349).

³³ Esta crítica aplica, también, para la trampa/captura libidinal ínsita en el contrato psicoanalítico (que reintroduce el ‘do ut des’ en el diván y en el inconsciente); contrato de «intercambio de servicios» que hace intervenir al dinero (lxs trabajadorxs pagan su sesión gastando o consumiendo parte de su salario).

dominación y el control ocurran, también, entre sí y sí mismo (*entre soi et soi*) —enlace que produce un tipo de subjetivación muy específico—, en virtud de una *intégration juridique* de tipo legal-contractual: “el contrato es una expresión jurídica cuyo resultado es la *sujeción*” (2012, pp. 575; véase también: p. 435). Pero como “la sujeción no es más que una etapa para el momento fundamental del Estado (captura civil o esclavitud maquinaica)”, resulta que “el Estado no es ni el espacio de la libertad, ni el agente de una servidumbre forzosa. ¿Habría, pues, que hablar de una *servitude volontaire*?” (2012, p. 465; 360). El Estado, en tanto que ‘Idea social’, es decir, en tanto que forma/modo *de organización* (umbral de intraconsistencia y espacio de convertibilidad generalizada de todos los sentidos y valores), hace posible la servidumbre voluntaria, y vive gracias a ella. El ‘contrato’ nos entrampa en un régimen de “servidumbre voluntaria”,³⁴ oxímoron inquietante con el que se describe una doble sujeción o una doble captura que ya no pasa por la ‘voluntad’ ni por catexis o investimentos conscientes; se trata de una sujeción social y una esclavitud maquinaica (diagramática, inconsciente, libidinal); sujeción exterior y sujeción interior. Enlace mágico (*lien magique*) o captura mágica (*capture magique*), es decir, que *ni se ve ni se oye* (es invisible e inaudible), pero que ciertamente nos hace ver y nos hace oír, y también nos hace hablar y actuar (tener relaciones sexuales, etc.), nos hace confesarnos (veridicción); captura ‘mágica’ pero para nada fantasmática, fantasmática, ilusoria o irreal, sino bien material y real, bien concreta (bien terrorífica y colonial).

Foucault utiliza los mismos términos en 1982, cuando nos decía que hay formas de captura que enlazan al individuo a sí mismo, al mismo tiempo que lo someten a otros (“*qui lie l’individu a lui-même et assure ainsi sa soumission aux autres*”) (2001, p.245). El poder se incardina o se inviste en el cuerpo, en los movimientos, en los gestos, en las intensidades, en los ritmos y en las duraciones, en los comportamientos (Foucault, 1992, p. 117),³⁵ en los actos y prácticas, en la sexualidad y en el deseo, y opera como “desde dentro” nuestro, como si fuese un pus, una supuración o secreción interna (*sécrétion interne*).³⁶ En este sentido, Carole Vance decía en 1982 que

los horrorosos efectos de la desigualdad entre los géneros pueden suponer no sólo la violencia bruta, sino el *control interiorizado* de los impulsos femeninos, que *envenena el deseo en su misma raíz* con inseguridad y ansiedad. [Hay una] sutil conexión entre el modo en que el patriarcado se

³⁴ A condición de que ‘voluntaria’ no signifique, como dice Geneviève Fraisse (2012), que las personas dominadas colaboran o consienten (prestan un consentimiento voluntario) con su propia dominación. Cf. asimismo, Ch., Martín (2020c, p. 163-179).

³⁵ El texto original, titulado *Pouvoir et Corps* (1975), dice: “*C’est dans l’étude des mécanismes de pouvoir qui ont investi les corps, les gestes, les comportements qu’il faut édifier l’archéologie des sciences humaines*” (1994a, p. 759).

³⁶ Véase: Deleuze (2002b, p. 18) y Deleuze y Parnet (2002, p. 162-63).

entromete en el *deseo* femenino y el modo en el que las mujeres viven su propia pasión como peligrosa. (1989, p. 15)³⁷

Herencia falocrática de la filosofía moderna: cuando se trata de las mujeres, trans, travestis, no-binariixs, gender fluid, intersex —o “hermafroditas”³⁸, según el uso corriente que retoman la Enciclopedia francesa, Hegel, Baudelaire, Balzac y Schopenhauer—, el ejercicio posible de sus ‘derechos’ (axiomas) les viene dado por el tipo de relación (de poder) en la que pueden entrar... *con los varones*, y en el seno de una sociedad diagramáticamente masculina, andromórfica, fálica y viril. Al encuadrar todas las relaciones (sociales y sexuales) bajo una grilla jurídico-contractual fiduciaria (racionalidad *de jure*), los filósofos modernos mistifican la economía de relaciones de poder que existe *de facto* (que escinde en activos/pasivas); y así, fetichizan el carácter falocrático patriarcal de la organización estatal-capitalista.

Por eso, según los filósofos modernos, toda la vida, toda la subjetivación, todas las necesidades y todo el deseo de las mujeres —pues las ‘necesidades’ y el ‘deseo’ no son la misma cosa³⁹— se reducen a la relación social que ellas *pueden* y *deben* tener: **(a)** con el padre (cuando todavía es una “doncella” virgen); **(b)** con el marido (cuando es “esposa”); **(c)** con el amante (cuando es “concubina” o “adúltera”); **(d)** con el varón prostituyente (cuando es “prostituta”); **(e)** o cuando no tiene marido (soltera, divorciada, viuda). Todas las fuerzas y potencias de las mujeres, todos sus puntos de subjetivación, todo su deseo (libido sexual inconsciente), y todo su entero universo *relacional*, dependen siempre de su relación de *pasividad* (querida y reconocida) con diversos varones, y a lo largo de toda su vida.

³⁷ El texto inglés dice: “*The horrific effects of gender inequality may include not only brute violence, but the internalized control of women’s impulses, poisoning desire at its very root with selfdoubt and anxiety. The subtle connection between how patriarchy interferes with female desire and how women experience their own passion as dangerous is emerging as a critical issue to be explored*” (1985, p. 4).

³⁸ Cf. Hegel (2006, p. 142), Schopenhauer (2003, p. 599-600), y también Reich (1972, p. 93-95), que usa el término “*Zwitter*” (1932, p. 73). La Enciclopedia ya lxs había definido como una “persona que tiene ambos sexos, o las partes naturales de hombre y mujer” (*Personne qui a les deux sexes, ou les parties naturelles de l’homme et de la femme*) (1765, T.8, p. 165). Si para los filósofos encarnan casos de ‘anormalidad’, es precisamente porque con su doble sexuación trastocan el binomio biologicista, además de que en ellos el supuesto fin último de la sexualidad (la procreación) aparece como imposibilitado. Contemporáneamente a Hegel y Schopenhauer, Balzac escribe *Séraphita* (1835), novela “swedenborgeana” cuyo personaje es la pareja andrógina Séraphitus-Séraphita (unx que es al mismo tiempo dos). Baudelaire lo utiliza en *La Fanfarlo* (1847) para significar el aspecto “impotente” de Samuel Crámer (1944, pp. 10, 58). Cf. asimismo, Foucault (2007 y 2000).

³⁹ “No es el ‘deseo’ el que se apoya sobre las ‘necesidades’, sino al contrario: son las ‘necesidades’ las que se derivan del ‘deseo’. [...] Sólo hay el deseo y lo social, y nada más; *la producción social es tan sólo la propia producción deseante en condiciones determinadas*. Incluso las formas más represivas y más mortíferas de la re-producción social son producidas por el deseo” (Deleuze y Guattari, 2005, pp. 33-36). Como veremos en la Segunda Parte, confundir ‘deseo’ y ‘necesidad’ es precisamente una de las estrategias de saber-poder de la Teoría *fiola* del Deseo.

Dado que, como dice Hegel (1975), “la familia es la primera base del Estado, y las clases son la segunda” (p. 242), ocurre que para los filósofos la necesidad de codificar y axiomatizar debidamente *todas las relaciones sexuales* se convierte en una cuestión de absoluta importancia y de primer orden: puesto que es justamente sobre la esfera de las prácticas y de las relaciones *sexuales* que se fundarán todas las demás relaciones políticas y económicas de la sociedad estatal (según el modelo o matriz de la familia y de la conyugalidad).

En *El origen de la familia* (de 1973), la antropóloga Kathleen Gough nos mostraba que el hecho de dividir la sexualidad (binomizarla) con el fin de entramparla dentro de unas relaciones de poder y dominación sexual —en el seno de la ‘familia’ organizada según un diagrama masculino-patriarcal— es parte fundamental de la estrategia de poder de una falocracia que resulta milenaria:

Me inclino a creer que la vida familiar que se desarrolla a partir del uso de utensilios, de la utilización del lenguaje, la cocina y la *división sexual del trabajo* deben haberse establecido hace entre 500.000 y 200.000 años. [...] Desde el principio, las mujeres han estado *subordinadas* a los varones en un cierto número de sectores clave: *status, movilidad y liderazgo político*. (1984, p. 131)

[Pero] con el desarrollo de la propiedad individual y familiar sobre el ganado, granjas estables e irrigadas (y otras formas de riqueza heredable), se produjo un cambio distintivo. Esto cristalizó en la formación del Estado, unos 4.000 años antes de nuestra era. Y con el desarrollo de la sociedad clasista y la dominación masculina sobre la clase dirigente del Estado, la subordinación de las mujeres *augmentó* para alcanzar su más alto grado en las familias patriarcales de los grandes Estados agrarios. (1984, pp. 150-151)

A continuación, seguiremos viendo cómo en las obras de los filósofos que tratan sobre el Derecho, la Moral, y el Estado, las relaciones de matrimonio, concubinato, adulterio y prostitución aparecen *obsesivamente* (y paranoicamente) como relaciones-*tipo*, que funcionan triplemente: como anzuelo, como trampa, y como advertencia o extorsión (que *produce* a aquello que captura); y naturalmente, como motivo de encarcelamiento, encierro, hospitalización, medicalización, etc.

2. La violencia sexual no es un “accidente”: es *inmanente* a la organización social *estatal*

Matrimonio, concubinato, adulterio, violación, prostitución en la Ilustración y el Idealismo alemán

El hombre brutal que quiere violar a una mujer participa del amor.

(Descartes, año 1649)

En Inglaterra la mujer que envenena a su marido es condenada a la hoguera, dado que *ningún marido estaría seguro* ante su mujer si esto se tolerase.

(Kant, año 1797)

Cuanto más enérgicamente se resista lo que ha de ser comido, tanto más viva será la llama en el momento de disfrutarlo. Aplicación al oxígeno. (La violación es el goce más intenso). La mujer es nuestro oxígeno.

(Novalis, año 1798-99)

Como ya lo había dicho Bodin en 1576, las mujeres pasan y deben pasar “toda su vida bajo la tutela de sus padres, hermanos, maridos y parientes” (1985, pp. 21-22). Para Montesquieu (en 1735) el matrimonio es “la acción humana que más interesa a la sociedad, [por eso] ha sido preciso *regularlo* por leyes civiles” (2000, p. 329); y para Novalis (1948) es la condición misma de la filosofía: “La filosofía nace con el matrimonio” (p. 113). En sus cursos de 1805-1806 sobre la *Filosofía Real*, Hegel suscribe la idea del clítoris como órgano pasivo:

En la hembra lo esencial es el útero, [mientras que] el clítoris en la hembra es simplemente el *sentido pasivo*. [...] El varón es por consiguiente lo ‘activo’, toda vez que su actividad tiene esta distinción entre cerebro activo y corazón externo; la hembra, en cambio, es lo ‘receptivo’, porque no sale de su unidad sin desarrollar. (2006, p. 142-43)⁴⁰

⁴⁰ En 1932, y desde una perspectiva ‘freudo-marxista’, Wilhelm Reich sigue (al igual que Freud) considerando al clítoris como un pene atrofiado: “el clítoris de la mujer no es otra cosa que un órgano sexual masculino atrofiado” (1972, p. 93); y paralelamente, considera a la homosexualidad (masculina y femenina) como una “enfermedad” (*Krankheit*), como “formas anormales” (*abwegige Entwicklungen*) del desarrollo sexual, productos de “un desarrollo sexual defectuoso” (*eine fehlerhafte sexuelle Entwicklung*) ocurrido, naturalmente, en la “primera infancia” (*in der frühen Kindheit*); como por ejemplo, haber tenido “una madre severa y dura” (1972, p. 95-96; 1932, p. 73-74). El Edipo y el Falo, ante todo.

Las mujeres están hechas para circular *entre* y *para* los varones. El flujo de mujeres (flujos de úteros, óvulos, bocas, anos, vaginas, etc.) no debe detenerse jamás; a condición de que el devenir-mujer implique un devenir flujo-abstracto, flujo-cualquiera.⁴¹

Como veremos en los textos de los filósofos modernos, cada uno de los estadios estereotipados de la vida femenina (doncella virgen, esposa, amante, concubina, adúltera, soltera, divorciada, viuda, prostituta) debe estar debidamente controlado, integrado, y normalizado —ora por la Ley y el Derecho estatal, ora por la costumbre consuetudinaria (extra-jurídica)— en función y al servicio de los estadios estereotipados de la vida masculina. Lo único que les importa a los filósofos modernos (y también contemporáneos), es decir, a toda esta concepción jurídico-contractual del sujeto, del poder, de la sexualidad y el deseo, es si en este traspaso (ilegalista y extorsivo) de unas manos a otras (mal llamado “intercambio”) hay o no un ‘consentimiento’, según la forma universal del Derecho, y según el criterio del consentimiento andromórfico y falocrático. Validez jurídica ↔ consentimiento libre de la voluntad (libre albedrío) ↔ reconocimiento libre de la razón: triple trampa mistificante y fetichizante. Triqueta falocrática con la que se entrapa la subjetivación y al deseo, a la receptividad y a la espontaneidad.

2.a. Matrimonio

Va de suyo que para los filósofos modernos la relación conyugal y doméstica entre el varón y la mujer (activo/pasiva) es la base o el supuesto del que parten todos los análisis jurídicos y políticos. En su *Enciclopedia* (de 1795-1800) Novalis nos decía que el matrimonio, en tanto que institución que organiza y codifica las relaciones sexuales, constituye nada más y nada menos que la palanca que mueve al mundo político; si esto es así, resulta necesario deducir que la *sexualidad* es, entonces, el “punto de apoyo” sobre el que la palanca-matrimonio se apoya: “El matrimonio es para la política lo que la palanca es para la ciencia de las máquinas. El Estado no se compone de seres humanos aislados, sino de parejas y sociedades. Los estados del matrimonio son los estados del Estado (varón y mujer)” (1976, §1663, p. 396-97). Sin dudas que la relación matrimonial y conyugal (al igual que su reverso, la relación de prostitución) es la palanca que mueve al mundo..., pero al mundo andromórfico y falocrático.

⁴¹ Deleuze y Guattari (2005, p. 148): “Nuestras sociedades modernas han procedido a una vasta *privatización de los órganos*, que corresponde a la descodificación de los flujos que se han vuelto *abstractos*”.

Por su parte, Kant analiza en la *Metafísica de las costumbres* (de 1797) al llamado “contrato conyugal” (*Ehevertrag*) como una parte integrante del Derecho Personal-Real (*Dinglich*). Allí, la pregunta fundamental para él es: ¿Cómo *poseer* a una persona en calidad de ‘cosa’ y, sin embargo, *usarla* sin dañar a la vez su calidad de ‘persona’ humana y racional? Respuesta: “si el varón y la mujer quieren gozar mutuamente uno de otro gracias a sus capacidades sexuales han de casarse *necesariamente*, y esto es necesario según las leyes jurídicas de la razón pura” (2009, pp. 98-99). Aquí, la razón pura (*a priori*) no demuestra ser otra cosa que la razón puramente histórica y *a posteriori* del patriarcado. Kant llama *commercium sexuelle* al “uso recíproco que un ser humano hace de los órganos y potencias sexuales del otro [*Geschlechtsorganen und Vermögen macht*]” (p. 97). Pero dicho uso recíproco de los órganos/potencias sexuales únicamente es acorde a la ‘naturaleza’ cuando reproduce a otro ser humano, es decir, cuando es entre varón y mujer *con vistas a la procreación* y a la reproducción de la especie humana. Para Kant, el matrimonio es la única relación social contractual que cumple con las condiciones de la filantropía humana, de la moralidad, y de la naturaleza:

Han de darse ciertas condiciones, sólo bajo las cuales pueda coincidir el uso de las facultades sexuales con la ‘moralidad’. [...] El matrimonio constituye la única condición posible para el uso de la inclinación sexual, pues cuando una persona se consagra a otra no le ofrece sólo su sexo, sino toda su ‘persona’, sin disociar ambas cosas. (Kant, 1988, p. 205)

Ni el varón puede desear a la mujer para gozar de ella como de una cosa, es decir, para sentir un placer inmediato en la comunidad puramente animal con ella, ni la mujer puede entregarse a él con tal fin, sin que ambas partes renuncien a su ‘personalidad’ (cohabitación carnal o bestial), es decir, sin la condición del matrimonio que, en cuanto entrega recíproca de la propia persona a la posesión de otra, ha de concertarse previamente (para no deshumanizarse por el uso corporal). (Kant, 2009, p. 201-202)

Para los filósofos modernos, todo *uso* de nuestras facultades o de nuestras potencias orgánicas y sexuales fuera del matrimonio pasan inmediatamente a engrosar la lista de los *crimina carnis* (crímenes de la carne y contra-natura). Deleuze y Guattari decían ya en 1972 que esta concepción kantiana que hace de los cónyuges unos ‘propietarios de los órganos sexuales’ extrajo su validez del pensamiento jurídico romano y de la casuística religiosa.⁴² Ya antes, en 1962, Deleuze había dicho que “desde Kant hasta Hegel, en suma, el filósofo se

⁴² “Kant, del mismo modo que saca la conclusión de siglos de meditación escolástica al definir a Dios como principio del silogismo disyuntivo, saca la conclusión de siglos de meditación jurídica romana cuando define el matrimonio como el vínculo a partir del cual una persona se convierte en *propietaria de los órganos sexuales* de otra persona. Basta consultar un manual religioso de casuística sexual para ver con qué restricciones las conexiones órganos-máquinas son toleradas en el régimen de la conjugación de las personas, que legalmente fija su extracción del cuerpo de la esposa” (Deleuze y Guattari, 2005, p. 73).

ha comportado como un personaje *civil* y *piadoso*, que se complacía en *confundir* los fines de la cultura con el bien de la Religión, de la Moral o del Estado” (1971, p. 147).⁴³

Kant ya había enumerado en sus *Lecciones de Ética* (de 1775-81) cuáles son las prácticas o relaciones que degradan la condición humana en tanto que tal: concubinato, masturbación u onanismo, homosexualidad, prostitución, incesto, pederastia, bestialidad, etc.; degradan la condición humana porque “la sitúan por debajo de la animalidad” (1988, p. 211). Años después, en su ‘Apéndice al examen de los conceptos del derecho penal’, afirma que la violación (*Nothzüchtigung*) y la pederastia (*Päderastie*) “deberían castigarse con la castración (como la de los eunucos blancos o los negros en el serrallo)”, mientras que la bestialidad (*Bestialität*) debería castigarse “con la expulsión para siempre de la sociedad civil, porque el delincuente se ha hecho a sí mismo indigno de la sociedad humana” (Kant, 2009, p. 206-207). Todavía en 1840 Schopenhauer sigue tomando literalmente a Kant: continúa considerando al onanismo, la pederastia, y la bestialidad como formas contra-naturales *del placer* (*Wollust*) (1993, pp. 155-156); aunque introduce la novedad de hablar de ellos en términos de “delitos sexuales” (*Geschlechtsvergehen*) (pp. 238).⁴⁴ Desmistificando, Colette Guillaumin nos dice que “la llamada agresión «sexual» es todo menos *sexual*” (2005, p. 50).

También Mendelssohn en 1783 jurdizaba al matrimonio cuando decía que “el matrimonio en el fondo no es otra cosa que un compromiso [*Verabredung*] entre personas de distinto sexo para traer solidariamente niños al mundo; y ahí descansa todo el sistema de sus deberes y derechos mutuos” (1991, p. 51); de modo que, por un lado, es la misma “cohabitación” (*Beywohnung*) lo que hace de él un “contrato tácito” (*einen stillschweigenden Vertrag*), y por el otro, es el “consentimiento” (con ausencia de coacción) el que le da su correcta existencia (p. 53).⁴⁵

El matrimonio (monogámico) es, para todos, lo contrario a la fornicación, al mero acto sexual venusiano y vulgar (lo que Kant llama: *fornicatio, venus*

⁴³ “En Hegel, se trataba de una reconciliación: la dialéctica estaba dispuesta a reconciliarse con la religión, con el Estado, con la Iglesia, con todas las fuerzas que alimentaban la suya. Sabemos lo que significan las famosas transformaciones hegelianas: no olvidan *conservar piadosamente*. La trascendencia permanece como trascendencia *en el seno de lo inmanente*” (Deleuze, 1971, p. 147; véase también: p. 226). Cf. Nietzsche (1997, §34, p. 61): “Todo nuestro respeto por los gobernantes: mas, ¿no sería tiempo de que la filosofía *abjurase* de la fe en los gobernantes?”.

⁴⁴ En los ‘complementos’ de 1844 a *El mundo como voluntad y representación* (§44, *in fine*) Schopenhauer intenta dar una especie de explicación metafísica de la existencia de la pederastia (masculina), aunque naturaliza (despolitiza) completamente el problema.

⁴⁵ Mendelssohn (1991, p.57): “Nadie puede ser coaccionado [*gezwungen*] a aceptar las condiciones de un contrato [*Contrakts*], a las que, de acuerdo con los propios principios, no ha podido dar su consentimiento”.

vulgivaga, vaga libido). Por la misma senda va Fichte (1994) cuando define el matrimonio conyugal:

Todo matrimonio tiene que tener validez jurídica, esto es, no ha de ser violado el derecho humano de la mujer: ella *se tiene que* entregar con voluntad libre, por amor y no coaccionada (p. 369). [...] Pero esta prueba no puede aportarse convenientemente de otra manera que dejando a la mujer declarar *jurídicamente* su libre ‘consentimiento’ (con la celebración de la boda) (*ibid.*). [...] El «sí» de la novia no dice en el fondo más que ella no está coaccionada (*ibid.*). [...] El *coito* es el verdadero cumplimiento del matrimonio. Aquí la mujer *somete* su completa personalidad al hombre, le muestra su amor (p. 371). [...] Al concepto del matrimonio subyace el *ilimitado sometimiento de la mujer bajo la voluntad del hombre* (p. 372). [...] El ‘amor’ procede de este *sometimiento* de la mujer y este sometimiento es la manifestación permanente del amor. (p. 383).

Kant y Hegel hablan el mismo lenguaje: el sometimiento, el disciplinamiento, la normalización, y el control de los varones sobre las mujeres es lo normal, lo estatuido, lo racional y natural. Por eso los ‘celos’ son un tipo de sentimiento paranoico, perverso, psicopateante, y sin embargo, perfectamente válido (y estimulado) en nuestras sociedades.⁴⁶ ¿No estamos rodeados de malos amores, amores bajos, serviles, esclavizantes, depotenciadores (amores falicizados y fiolicizados)? Pero nuestras sociedades andromórficas y falocráticas (estatales y capitalistas) hacen que estos amores depotenciantes y violentos (falocráticos) se conviertan en la Ley y la Norma.⁴⁷

Hegel sostiene que su propio sistema de la ‘eticidad’ se aparta del sistema de la ‘moralidad’ kantiana en cuanto que, para Kant, las personas sólo se relacionan como si fuesen ‘cosas’: el varón y la mujer pueden poseerse mutuamente como cosas en propiedad (más bien, el varón posee a la mujer) siempre y cuando *usen* recíprocamente sus órganos sexuales mutuos dentro de los límites del deber moral, y de lo que ordenan la recta razón y la naturaleza. Para Hegel, en cambio, la ‘eticidad’ sólo puede aparecer cuando se da una superación del mero goce ‘sensual’ y ‘natural’ (cerrado sobre sí mismo, indiferente, y puramente negativo) hacia el goce que tiene en cuenta al otro, y

⁴⁶ Montesquieu ya había dicho (en 1735) que los celos forman parte del amor (2000, p. 181-182). Kant lo secunda afirmando (en 1775-81) que los celos son innatos a la naturaleza humana, pero que pueden ser limitados por máximas de la razón (1988, p. 262). Y más tarde (en 1796-98) hasta llega a decir que “si las mujeres jóvenes pudiesen elegir (para juzgar sobre sus faltas) entre un tribunal masculino o uno femenino, seguramente elegirían por juzgador al tribunal masculino”; por la sencilla razón de que “las mujeres sienten celos entre ellas *a causa de los varones*” (1991, pp.258-59). Los ‘celos’ son la pasión recurrente también en el esclavo Séverin von Kusiemski, en *La Venus de las pieles* (de 1870).

⁴⁷ Hocquenghem (2009, p. 81): “Las relaciones de propiedad y de posesión instituyen el sistema de los celos [*jalousie*] en tanto que *paranoia generalizada* de nuestra sociedad”. En francés *jalousie* significa tanto ‘celos’ como ‘envidia’.

que considera al otro como algo espiritual y libre, y no como una mera cosa (*Sache*). Hegel dice que la eticidad es “la supresión de la determineidad y configuración ‘naturales’, e indiferencia total del *goce de sí mismo* [*Selbstgenuss*]” (1983, p.156). La relación entre el varón y la mujer (siempre dentro del matrimonio y de la relación conyugal estatal) deviene ‘ética’ o conforme con la ‘eticidad’ cuando naturaleza (carne) y espíritu (concepto) se identifican, es decir, cuando “coinciden completamente los ojos del *espíritu* y los ojos de la *carne*; [pues] atendiendo a la ‘naturaleza’, el varón ve carne de su carne en la mujer, mientras que, atendiendo a la ‘eticidad’, únicamente ve espíritu de su espíritu en la esencia ética, y por medio de ésta” (p. 156). Sin embargo, pese a todo este rodeo espiritualizante, entre el varón y la mujer siempre subsiste una *disimetría* y una *jerarquía* que para Hegel (y todos) es igualmente ‘natural’: “el hecho de que el individuo se intuya real y objetivamente en otro individuo está sujeto a una diferencia: en la mujer, en el niño, y en el siervo, el intuir no constituye *ninguna igualdad absoluta y completa*” (p. 155).

Así, el varón deviene “ético” cuando ve a la mujer con los ojos del espíritu (y en el seno de un matrimonio conyugal), pero bajo esta *pre-condición* falocrática: que el deseo del otro (de la mujer) ya esté producido y modulado *según el deseo del varón* (en el seno de una sociedad andromórfica y patriarcal); terrorífica negación de lo que difiere.⁴⁸ Desde la perspectiva del metabolismo interno (micro-física) de las relaciones de poder sexuales-matrimoniales, ¿no parece evidente que el matrimonio conyugal es el *reverso* mismo de la prostitución (como una cinta de Moëbius)?

En el matrimonio conyugal el deseo de las mujeres será tenido en cuenta, pero únicamente *en tanto que cumpla* con la condición de ser un calco del deseo (y de la sexualidad) ya dominante en la cultura y el espíritu del pueblo, es decir, en tanto que esté replegado sobre un *reconocimiento* del deseo (y de la sexualidad) dominante. Reconocer la Ley existente y reconocer el deseo dominante: ambas cosas son partes o momentos de un mismo proceso de subjetivación (eticidad del sujeto).

Desde toda una serie que incluye a Hobbes, Hegel aparece como el justificador supremo de todas las posiciones de ‘representación’ (políticas y sexuales) fundadas en el sometimiento y el control, es decir, fundadas en el ‘reconocimiento’ del poder, de la jerarquía, la verticalidad, la autoridad. Como dice Deleuze (1971):

⁴⁸ Deleuze (1971, p. 272): “La dialéctica hegeliana consiste en la reflexión sobre la diferencia, pero invierte la imagen. Sustituye la afirmación de la ‘diferencia’ como tal por la *negación de lo que difiere*; la afirmación de sí mismo, por la *negación del otro*; la afirmación de la afirmación, por la famosa negación de la negación”.

Lo que quieren las ‘voluntades’ en Hegel es *hacer reconocer su poder*, ‘representar’ su poder (p. 19). [...] Una concepción semejante es la del esclavo, es la ‘imagen’ que el hombre del resentimiento se hace del poder. Es el esclavo quien sólo concibe el poder como objeto de *reconocimiento*, materia de una ‘representación’, baza de una *competición*, y por consiguiente quien lo hace depender, al final de un combate, de una simple atribución de valores establecidos. Si la relación de amo y esclavo adopta fácilmente la forma *dialéctica*, hasta el punto de haberse convertido en un arquetipo o en una figura escolar para cualquier joven hegeliano, es porque el retrato del ‘amo’ que nos presenta Hegel es, desde el inicio, un retrato hecho *por el esclavo*, un retrato que *representa* al esclavo, al menos como se ve a sí mismo, corno máximo, un esclavo venido a más. Bajo la imagen hegeliana del señor, es siempre el esclavo quien se manifiesta (pp. 19-20). [...] El poder ‘representado’ no es más que *apariencia*. De este modo los filósofos prometen a la voluntad una limitación (limitación racional o contractual) que será la única capaz de hacerla tolerable y resolver la contradicción. (p. 118).

La idea de que es necesaria una ‘mediación’ [*médiation*] pertenece a la *concepción jurídica* del mundo [*conception juridique du monde*] como ha sido elaborada por Hobbes, Rousseau o Hegel. Esta concepción implica: (1) que las fuerzas tienen un origen individual y privado; (2) que deben socializarse para engendrar las relaciones adecuadas que les corresponden; (3) que se da, por tanto, la *mediación* de un Poder [*Pouvoir*] (*Potestas*); (4) que el horizonte es inseparable de una crisis, de una guerra o de un antagonismo del cual el Poder se presenta como «la solución», pero como una «solución antagonista». (Deleuze, 2007, p. 175)

En otros términos, el deseo de las mujeres será tenido en cuenta, pero a condición de que sea un deseo (libido) edipizado y falicizado, que únicamente inviste (o carga) positivamente al pene del varón semental-viril y a todos los significantes despóticos y fálicos dominantes producidos por el mundo masculino o andro-mórfico. Este es el fondo del ‘consentimiento’, que bien mirado no resulta ser otra cosa que un reconocimiento y una aceptación; por el contrario, y procediendo por des-mistificación, Nicole-Claude Mathieu (1985) decía que “ceder no es consentir” (*céder n’est pas consentir*).

O bien el deseo las mujeres acepta entrar en una línea de devenir-mujer *para los varones* (según un devenir-mujer que ya está pre-establecido, producido, organizado, y distribuido en y por la sociedad patriarcal-prostituyente estatal y capitalista), o bien ese deseo deviene desviado, torcido, contra-natura, irracional, inmoral o no-ético, bárbaro, *kannibalsch*, etc. Las mujeres *deben* aceptar (interiorizar y vivir) todas las imágenes de mujer (*clichés*) ya pre-fabricadas por el sistema falocrático: madre, hermana, esposa, concubina, amante, puta, virgen, santa, etc.

Es el modo como están *organizadas y distribuidas* las relaciones de poder en el seno de una sociedad patriarcal estatal y capitalista —especialmente las relaciones afectivas, amorosas, y sexuales— lo que hace que el auto-goce (*Selbstgenuss*) jamás sea “superado”, ni dentro del matrimonio, ni tampoco en la esfera de la sociedad estatal, como pretende Hegel y el idealismo en general. Muy por el contrario, el goce-de-sí-mismo (utilizando a las mujeres *como medio e instrumento*) es la *regla* en nuestras sociedades, tanto modernas como contemporáneas.

El auto-goce resulta ser *el metabolismo inmanente* de un patriarcado milenario al que Hegel —pero también Schopenhauer, Sade, Sacher-Masoch, etc.— mistifica como si fuese la Razón que mueve al mundo, el espíritu universal absoluto. Detengámonos un momento en este aspecto falicizante del idealismo alemán, con vistas a desglosarlo y des-mistificarlo.

El auto-goce es el motor mismo, es el movimiento inmanente del ‘Yo’ (de la masculinidad vuelta regla y vara para toda subjetivación), *porque* también es el motor mismo del Estado (como totalidad orgánica que subsume a los ciudadanos), y *porque* asimismo, y por encima de todo, es el movimiento mismo de Dios, del Espíritu Universal y Absoluto (que, finalmente, no resulta ser sino el Ur-Varón, el Varón devenido *Virtual*).

Así como el Estado —que para Hegel no es otra cosa que la encarnación de la idea divina (*die göttliche Idee*)— subsume a todos los individuos (ciudadanos) y a sus intereses particulares en una totalidad orgánica superior, así también el Espíritu Absoluto, la Idea Divina en sí misma (la sustancia de sustancias o sustancia absoluta), subsume a todas las voluntades o albedríos humanos (que son esencialmente libres) en una trama histórica *necesaria* (“teodicea”)⁴⁹ que los arrastra a todos, incluso en contra de su voluntad (la astucia de la Razón es la astucia del Varón Universal). En otros términos, Dios funciona como el Estado y el Estado funciona como Dios, y ambos juntos funcionan como el Yo-Varón: sólo se guían según un movimiento de *Selbstgenuss* o de auto-goce-de-sí-mismo. La Teodicea (ciencia de Dios), la Política (ciencia de Estado), la filosofía (ciencia de la autoconciencia) y la Antropología (ciencia del Hombre) constituyen también una *triqueta* falocrática con la que se entrapa y se captura a todos los devenires, y especialmente el devenir-mujer/femenino.

Precisamente, Hegel afirmaba en sus lecciones sobre filosofía de la Historia Universal (impartidas en la Universidad entre 1822-1931) que literalmente la Razón gobierna al Mundo (“*die Vernunft die Welt beherrsche*”) (1946, p. 20),⁵⁰ y que dicha Razón vigilante y gobernante del Mundo es a la vez la “Sustancia”

⁴⁹ Hegel (1946, p.36) y (1946, p. 411).

⁵⁰ El concepto de “*Beherrschen*” supone ‘gobierno’, pero en un sentido de ‘dominación’ y ‘control’ (muy acorde a las ideas políticas del idealismo y del Estado alemán).

propiamente dicha —es la *materia infinita* de toda vida (natural y espiritual) + la *forma infinita* que realiza el contenido infinito—; sustancia que permanentemente se auto-elabora a sí misma: “se alimenta de sí misma y es ella misma el material que elabora” (p. 20). Razón por la cual esta Sustancia/Idea es también “lo verdadero, lo eterno, lo absolutamente *poderoso*” (*die Idee ist das Wahre, das Ewige, das schlechthin Mächtige*) (p. 20). Como el mismísimo Dios, la sustancia/razón “está presente en todas partes, porque el espíritu está eternamente presente dentro de sí mismo” (p. 24). Esta omnipresencia absolutamente poderosa se *auto-engendra* a sí misma en una especie de movimiento inmanente que se auto-estimula, se goza y se satisface en y a sí mismo, *sirviéndose* de una multitud de manifestaciones y determinaciones concretas y múltiples: “así es como en la Historia vemos al Espíritu propagarse en una inagotable multitud [*Menge*] de aspectos, y *satisfacerse y gozarse* en ellos [*sich ergehen und genießen*]” (p. 26). Dios, la Razón Universal, el Espíritu Absoluto (y absolutamente poderoso) que todo lo dirige y todo lo gobierna hace del auto-goce su propio combustible y motor. La Teodicea logocéntrica —y androcéntrica—, en donde Dios = Razón, es una vieja idea que Hegel ya había sostenido en su *Historia de Jesús* (de 1793-95), con un lenguaje todavía muy cercano al idealismo kantiano: “La ‘razón pura’, incapaz de cualquier limitación, *es la divinidad misma*. El plan cósmico está ordenado, pues, en conformidad con la razón; es ésta la que enseña al hombre a conocer su destino, la finalidad incondicionada de su vida; [por tanto,] el cultivo de la razón es la única fuente de verdad y sosiego” (1975b, p. 27).

Y como decíamos, lo que vale al nivel de la Historia Universal, vale también para el Estado, en tanto encarnación concreta de esta ‘Idea divina’. Al nivel del Estado, Hegel nos dice que las determinaciones concretas en las que el pueblo estatalizado se particulariza (por ejemplo, “la religión, la Constitución, el sistema jurídico con el ‘derecho civil’, la industria, el arte y la ciencia, el aspecto militar”) constituyen este auto-erotismo o *auto-goce* del Estado:

esto significa [para el pueblo] que su Estado, su religión, su arte, su Derecho, su relación con otras naciones, todo esto, son las esferas en que se realiza el concepto que el Espíritu tiene de sí mismo: son las esferas en que el espíritu llega a verse, a conocerse como mundo ‘presente’, a tenerse ante sí, como el artista obedece al impulso de poner su esencia ante sí mismo, y *de gozarse a sí mismo en su obra*. (1946, p.96)

Fino arte del *sich genießen* estatal.

En efecto, en las sociedades andromórficas y falocráticas todo devenir debe quedar reducido *a un único modo* del devenir cuyo proceso interno, cuyo esquema, es el del *Selbstgenuss*, o sea, el de un tipo de goce que únicamente se tiene en cuenta a sí mismo (y que toma a todo lo demás como un órgano suyo, como un instrumento y un medio para *su propia* satisfacción), y que opera como

“a espaldas” o “a pesar de” la voluntad de los propios individuos (una auténtica mano invisible pero no ciega ni errática), e incluso en contra de su voluntad y de sus intereses ‘conscientes’ (de sus catexis, investimentos, o posiciones de interés), o lo que es lo mismo decir, sin necesitar de su ‘consentimiento’ explícito y declarado. Este es el fondo mismo de la famosa ‘astucia’ de la Razón (falocrática). Astucia del Falo milenario.

Ahora bien, todas estas cosas ya las había postulado Hegel en Jena, unos veinte años antes (en 1802-1803), en su obra titulada *Sobre las maneras de tratar científicamente el ‘Derecho Natural’, su lugar en la filosofía práctica, y su relación constitutiva con la ciencia positiva del Derecho*. En esta obra nos decía que un ‘pueblo’ no es otra cosa que una absoluta totalidad ética (“*die absolute sittliche Totalität nichts anderes als ein Volk ist*”), y que esta totalidad ética existe gracias a una división: la eternamente incuestionada división entre la esfera de los gobernantes y de los gobernados, los dirigidos y los dirigidos, los representantes y los representados (1979, p. 58).⁵¹ Siguiendo una idea tan vieja como Aristóteles (1997, 1252a-b), Hegel considera que gobernantes y gobernados son más bien partes integrantes de una misma “unidad”, de una misma Totalidad (el Estado) que se *auto-goza* de sí misma, que se satisface *en y por* dicha división, y por lo tanto, que *se alimenta y vivifica del conflicto* entre los que mandan y dan órdenes y los que obedecen y ejecutan las órdenes. Hegel dice literalmente que hay un “*auto-goce divino* de este Todo en la totalidad de los individuos, en cuanto son sus ‘órganos’ y sus ‘miembros’” (*göttliche Selbstgenuß dieses Ganzen in der Totalität der Individuen als seiner Organe und Glieder ist*) (1979, p. 68).

Ahora bien, como ya vimos, todo esto está montado sobre una petición de principio incuestionada, y que constituye la base sobre la cual se asienta todo: el binomio varón/masculino (activo) y mujer/femenino (pasivo). Esta lógica del auto-goce que *se goza y se satisface* (*sich ergehen und genießen = Selbstgenuss*) utilizando todo lo que existe como si fuera un órgano suyo, es justamente la misma lógica que rige *las relaciones* entre varones y mujeres, y especialmente

⁵¹ Todavía en 1831 Hegel dice: “La organización de los poderes del Estado es necesaria [*notwendig*], pero debe ser en términos de *jerarquía* administrativa y la *subordinación* del pueblo [*der Unterordnung des Volkes*]” (1987, p. 143). Subordinación del pueblo, y, dentro de pueblo, subordinación escalonada de las mujeres, niñas, y siervxs. En las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia* (1822-1831) afirma que el Estado, en tanto que “conjunto orgánico” o “sistema de órganos”, y en tanto que “es la razón en la tierra”, supone la división de clases (según “las profesiones” y “los negocios particulares”), y que dicha división es “en él tan *necesaria* como en el organismo”; razón por la cual “es preciso *aislar y separar* a aquellos que *dirigen* los negocios del Estado, *resuelven* sobre ellos, determinan la forma de ejecutarlos y *mandan* a los ciudadanos que *no deben* llevar a cabo esta ejecución. En las ‘democracias’, por ejemplo, el pueblo decide sobre la guerra; pero es necesario poner a la cabeza del pueblo un general que la dirija. [Con la Constitución] surge también la distinción entre los que mandan y los que obedecen, los gobernantes y los gobernados”. La democracia *directa* es imposible e indeseable para Hegel (1946, pp.110-12; 114-16). Cf. Chicolino (2020a).

las relaciones sexuales, afectivas, amorosas, políticas. Con lo cual, va de suyo que la esfera del Derecho y de la Ley estatal, la esfera de los contratos “consentidos”, así como la esfera de la eticidad y de las distintas instituciones sociales orgánicas, son quienes vienen a legitimar *de jure* —bajo una “forma de universalidad” (*der Form der Allgemeinheit*)— todas estas relaciones y prácticas ya existentes *de facto*. Comprendemos entonces por qué esta lógica del auto-goce gobierna (y *debe* gobernar) absolutamente todas *las relaciones o agenciamientos* entre varones y mujeres (y hoy más que nunca); incluidas las relaciones que aquí estamos estudiando: el matrimonio, el concubinato, la violación y la prostitución. La fórmula del ‘do ut des’ viene a realizar este metabolismo de *Selbstgenuss*.

Ahora bien, decir que una masculinidad de puro auto-goce perverso y violento se halla presente en el caso de la violación es algo que todo el mundo aceptaría sin problemas: no hay nada más evidente por sí mismo que el hecho de que todo violador se desentiende absolutamente del deseo y del goce de su ‘víctima’. La violación es la violencia material, física, psíquica, sexual (y deseante) llevada *al extremo*; pero al mismo tiempo, como Susan Brownmiller (1975) y Colette Guillaumin (1978) nos mostraron que también funciona como un ilegalismo, como un dispositivo de coerción, extorsión, disciplinamiento y control.⁵² Sin embargo, ¿cuán dispuestos estaríamos a aceptar que en el caso del matrimonio, del concubinato, y de la situación de prostitución también nos topamos con un mismo metabolismo violatorio, con una masculinidad replegada sobre un mismo diagrama de relaciones de poder (y de deseo) de tipo violatorio?⁵³ Aquí comienzan las dudas y las reticencias. Y justamente esto, todas estas dudas y reticencias, es lo que necesitamos *politizar* desde una perspectiva micro-física, cartográfica, que persiga y trace las líneas de fuerza y poder existentes en nuestras sociedades, hoy. Pues, ¿cuántos varones, de derecha a izquierda, estarían dispuestos a afirmar en nuestro propio presente que la relación prostituyente (que, como la pornografía, es una situación que los varones producen y reproducen con regularidad y meticulosidad) constituye un auto-goce masculino de tipo *violatorio*, perverso, dirigista, psicopateador, andromórfico, edípico, sexista y falocrático?

Como si surcaran una especie de *filum* o tronco filosófico político común, Kant, Fichte y Hegel nos dicen al unísono que el problema central de la ciencia

⁵² Guillaumin (2005, p. 49): “Existe hoy un amplio acuerdo sobre el hecho de que la obligación sexual bajo la forma de la violación, de la provocación, del ligue, del agotamiento, etc., es, primero que todo, *uno de los medios de coerción* empleado por la clase de los hombres para someter y atemorizar a la clase de las mujeres, al mismo tiempo que la expresión de su ‘derecho de propiedad’ sobre esta misma clase”.

⁵³ Geneviève Fraisse observa que, en la cultura patriarcal, “al criticar el argumento del consentimiento *en la violación* se refuerza el valor de ese mismo consentimiento *en la prostitución*” (2012, p. 90).

de Estado (*Staatswissenschaft*), y de la Política considerada como un ‘arte’, es ver cómo configurar u organizar (*einzurichten / organisieren*) no sólo las relaciones entre los ciudadanos en general, sino más específicamente las relaciones *entre varones y mujeres*, puesto que dicha relación es *la base* de la sociedad estatal. Por eso todas sus obras de Filosofía del Derecho comienzan por la esfera doméstica, matrimonial y conyugal de la ‘Familia’. Hegel dice en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (de 1817) que “la relación de los sexos alcanza en la ‘familia’ su significación y determinación espiritual y ética” (*das Geschlechtsverhältnis erlangt in der ‘Familie’ seine geistige und sittliche Bedeutung und Bestimmung*) (2005, p. 447); la misma idea se repite en sus lecciones de 1822-31.⁵⁴

La institución-Familia es el punto de partida del Derecho y de la Ley, dado que en ella se cocinan y cristalizan las relaciones más importantes: las relaciones *sexuales* entre varones y mujeres, la maternidad obligatoria, la crianza, la educación, el trabajo reproductivo, etc. Pero el *modo de organizar las relaciones* (afectivas, amorosas, sexuales) entre varones y mujeres que ellos nos proponen, modo que consiste en colocar de antemano el deseo y el placer *de los varones* como vara de medida para todos los devenires y de todos los deseos, ¿no es lo que constituye, precisamente, el fondo del *sadismo* tanto como del *masoquismo* (pese a que no constituye entre ambos una unidad común y homogénea)? Pues también Sade, pese a que su interés e ideal (consciente) se halla en el extremo opuesto respecto del idealismo alemán y de la Ilustración (Sade quiere destruir la familia monogámica y todas las costumbres y virtudes morales), acaba realizando la misma operación: inyecta en todas las mujeres una sexualidad y un uso de los placeres —un desenfreno, una lujuria, un ultraje, un libertinaje (y una gélida apatía en el libertinaje y el crimen)— que no es sino un *calco* de la masculinidad dominante, y de lo que los varones *querrían ver* en las mujeres (el *Selbstgenuss* mueve también a las mujeres *sadianas*).⁵⁵ Sin ir más lejos, hasta la Naturaleza misma, en tanto que la totalidad de lo vivo y lo vivificante, se le parece a Sade como una Puta Universal a la que hay que violar y asesinar, pero sólo para así honrarla mejor, tal y como dice en su poema *La Vérité* (de 1787):

⁵⁴ Hegel (1946, p.108): “La moralidad natural y la relación familiar [están] determinadas por la naturaleza del Estado. Así, por ejemplo, el matrimonio puede ser poligámico, poliándrico, monogámico. Pero en los Estados cristianos sólo puede existir el matrimonio de un solo varón con una sola mujer, porque sólo en este matrimonio recibe cada parte *su pleno derecho*”. Recordemos la cita del epígrafe de nuestro §1, que pertenece a la *Filosofía del Derecho*: “Al varón sólo le importa tener una mujer, a la mujer un varón”.

⁵⁵ Deleuze (1969, p. 53-55): “El tema paterno y patriarcal es fundamental en el sadismo. Las heroínas son numerosas en las novelas de Sade, pero todas sus acciones, los placeres que gozan juntas, los que conciben, imitan al varón, exigen la *mirada* y la *dirección* del varón, y le son dedicados. [...] En el masoquismo, lo importante es que la función de prostituta sea asumida por la mujer en tanto mujer honesta, por la madre en tanto madre buena. Wanda cuenta que Masoch la persuadía de buscar amantes, de responder a los avisos clasificados y prostituirse por dinero”.

Nada está prohibido por sus leyes homicidas, y el incesto, el robo, la violación [*le viol*], los parricidios, los placeres de Sodoma y los juegos de Safo, sólo son maneras de complacerla. [...] Destruyamos pues, o impidamos nacer [*détruisons donc, ou empêchons de naître*], si queremos ser útiles para sus planes. Así, el masturbador, el asesino, el infanticida, el incendiario y el sodomita son hombres que responden a sus deseos y son, por consiguiente, los que debemos imitar. [...] Todo se reproduce, todo se regenera. La puta es la madre [*la putain es la mère*] de los grandes y de los pequeños, y todos nosotros siempre somos muy queridos para ella, monstruos malvados como buenos y virtuosos. (1995, p. 23-25)⁵⁶

En *La Venus de las pieles* (de 1870) de Sacher-Masoch es precisamente Séverin von Kusiemski —el varón que se ha reducido a sí mismo (y por contrato consentido) a la condición de *esclavo voluntario*— quien literalmente educa y forma a la Venus (Wanda von Dunajew) en los pormenores del despotismo absoluto e ilimitado que ésta deberá ejercer sistemáticamente sobre él, forjándola así a su propia imagen y semejanza, e *induciendo* (por medio de todo tipo de anécdotas, evocaciones y descripciones) que ella devenga su mujer Ideal, su eterno femenino;⁵⁷ hacia el final, la propia Wanda le fulmina a Séverin: “Me he mostrado despótica contigo sólo *para satisfacer tus deseos*” (Sacher-Masoch, 1969, p. 193) [...] Vuestro ideal es una audaz y genial cortesana; sois un varón capaz de *corromper enteramente* a una mujer” (p. 143). Según Wanda, se corrompe enteramente a una mujer cuando se la integra (persuasión, educación y contrato mediante) en el juego de la verticalidad, la disimetría y la jerarquía, en el juego de la autoridad, de superiores e inferiores, amos y esclavos (con los roles y las posiciones que todo eso conlleva). Y como Sade, Sacher-Masoch también personifica a la Naturaleza como ‘Mujer’, pero a diferencia de aquél la ve como una Mujer-Leviatán: “Veía en la mujer a una personificación de la naturaleza, a Isis, y en el varón, a su sacerdote y esclavo; veía a la mujer cruel para con el varón, a imagen de la Naturaleza, que rechaza lo que le ha servido

⁵⁶ Sade pergeña una imagen violatoria y femicida para representar gráficamente a la Naturaleza personificada en su poema: “un varón desnudo, joven y bello, sodomizando a una joven [*enculant une fille*] también desnuda; con una mano la tira de los cabellos y la atrae hacia él, con la otra le hunde un puñal en su seno” (1995, p. 27).

⁵⁷ “Puedo amar dos clases de mujeres. Si no puedo encontrar una mujer noble y jovial que, fiel y benévola, sepa compartir mi destino, entonces, nada de mesura, nada de tibiezas. Prefiero librarme a una mujer sin virtud alguna, infiel y despiadada: en su grandeza egoísta, una mujer tal puede constituir también un *ideal*. Si no puedo gozar plena y perfectamente de la felicidad del amor, entonces quiero beber hasta las heces la copa de sus sufrimientos y de sus tormentos; quiero ser maltratado y traicionado por la mujer que amo. Cuanto más cruel sea ella, mejor. ¡También así se goza! [...] Yo sólo tengo consideración por una mujer virtuosa, o por la que lleva abiertamente una vida de placeres. [...] Sólo se puede amar verdaderamente a quien nos *domina*, a una mujer que nos *somete* por su belleza, su temperamento, su espíritu y su voluntad; una mujer que proceda como un *déspota* con nosotros. [...] Nada puede avivar tanto una pasión como la tiranía, la crueldad y, sobre todo, la infidelidad de una bella mujer; y no puedo imaginar a una mujer así sin pieles, a ese ideal extraño de una estética de lo dispar: el alma de Nerón y el cuerpo de una Friné” (Sacher-Masoch, 1969, p. 141-142; 156; 146).

cuando no lo necesita más” (p. 147). Ambos, no obstante, proyectan una imagen andromórfica y falocrática de la mujer tanto como de la naturaleza: cruel, déspota, corrompida y corruptora, prostituida y prostituidora, movida en todo por su puro ‘*Selbstgenuss*’, por su puro placer y goce. Pero ese auto-goce que utiliza a lxs demás como un medio, y que ambos encuentran (colocan) en la naturaleza y en la mujer, no es sino una proyección o ficción andromórfica pre-fabricada por los varones (Séverin modela a la Venus en el arte del despotismo) y para el uso de los varones. Todo ideal y toda fantasía (e incluso toda utopía) es irremediablemente andromórfica, falocrática y prostituyente desde el momento en que involucra y erige amos y esclavos, dominadores y dominados, gobernantes y gobernados, superiores e inferiores, activxs y pasivxs: “Soy una mujer de piedra, la Venus de las pieles, *tu ideal*. ¡Arrodíllate y adórame!” (p. 207).

Spinoza había dicho en 1675/77, como vimos, que “no puede suceder que ambos sexos gobiernen a la par, y, mucho menos, que los varones sean gobernados por las mujeres” (1986, pp. 222-23). En 1762 Rousseau lo convierte en un axioma educativo y político.⁵⁸ Y Fichte, naturalmente, estaba profundamente de acuerdo con ambos: “los varones que se someten al señorío de sus esposas se hacen despreciables” (1994, p. 363). En este sentido, podría creerse que Sacher-Masoch concuerda con ellos en lo que respecta a la imposibilidad de un doble gobierno común y a la par, es decir, horizontal y anti-jerárquico,⁵⁹ pero no así en torno a la imposibilidad del gobierno de los varones a manos de las mujeres, pues, a primera vista, resulta evidente que para Sacher-Masoch la mujer (Wanda/Venus) ha de convertirse en déspota y gobernanta (la mujer debe gobernar y el varón debe ser gobernado).

Sin embargo, en rigor, Sacher-Masoch está de acuerdo en ambos puntos con la sentencia de Spinoza: porque aún cuando la Venus ejecuta su rol de gobierno y dirección despótica fría como el mármol y cruel entre sus pieles —y para vestirse con pieles voluptuosas también hay que haber sido cruel primero con los animales—, aún así es el varón quien continúa dando las órdenes (gobernando, dirigiendo, y educando) a la mujer, para que a su vez ésta le dé órdenes a él.

⁵⁸ Rousseau afirma, como todos los demás, que las leyes que rigen al orden civil-estatal deben ser una continuación (y no una negación) de las leyes que rigen al orden natural. Y como “el orden *de la naturaleza* quiere que la mujer obedezca al varón”, resulta necesario —de cara a organizar y sostener esta continuidad en el orden *de la sociedad*—, que el varón siempre se case con una mujer de una clase social inferior a él; caso contrario, ocurrirá que “la mujer, apropiándose de la *autoridad*, se convierte en una *tirana* de su jefe, y convertido en esclavo, el marido se encuentra reducido a la más ridícula y miserable de las criaturas. [Porque] cuando la mujer ignora la voz del jefe, cuando quiere usurpar sus derechos y mandar ella, de tal desorden nunca resulta sino miseria, escándalo y deshonor” (1983, p. 564-65).

⁵⁹ Véase: Sacher-Masoch (1969, p. 135; 141).

Diagramáticamente hablando, ya sea que busquen *fundar*, justificar y apuntalar la Ley & el Orden (como el idealismo alemán y la Ilustración), o ya sea que busquen *pervertirlo* (como Sade y Sacher-Masoch), todos los filósofos modernos despliegan ese doble (pero no homogéneo ni unitario) *filum* perverso, cada uno a su modo; son distintas maneras de desplegar el *filum* falocrático patriarcal. Y es esto mismo define a toda posición prostituyente de la subjetivación, la sexualidad y el deseo. El libertino, en sus múltiples versiones, no se opone en lo más mínimo ni al ilustrado, ni al idealista, ni al romántico.

Y sin embargo, Kant, Fichte, Hegel (y los demás) nos declaran abiertamente que la sociedad estatal es la *única* sociedad capaz de producir verdaderas relaciones humanas en términos de igualdad, libertad, y fraternidad universales: la sociedad estatal es la única forma de organización social capaz de cuidar y proteger al *cuero* y a la *personalidad humana* de los ‘ciudadanos’ respecto de todas las formas de despotismo, tiranía, violencia y arbitrariedad, justamente porque mediante la institución de una educación común (*Bildung / Erziehung*) se producen unos ‘individuos’ o ‘sujetos’ (yoes) civilizados y sociales, libres y éticos; la eticidad, la educación y las costumbres son la base de la familia y del Estado.⁶⁰

2.b. Violación

Todos los filósofos coinciden en que el Estado *debe* codificar las relaciones/prácticas sexuales al nivel del ‘Derecho’, pues según Fichte (1994), “el conjunto de todos los derechos es la ‘personalidad’” (p. 366), y según Kant (2009), “‘Persona’ [*Person*] es el ‘sujeto’ [*Subjekt*] cuyas acciones son imputables [*Zurechnung*]” (pp. 29-30). Hegel (1979) afirma que la esencia del ‘Derecho’ (y del deber) y la esencia del ‘Sujeto’ (que tiene razón y voluntad) son una y la misma cosa (“*Das Wesen des Rechts (und der Pflicht) und das Wesen des denkenden und wollenden Subjekts, schlechthin eins sind*”) (p. 45). Subjetivación estatalista: el ‘sistema de la legalidad’ estatal (*der System der Legalität*) es la condición de la auto-conciencia pura o del ‘Yo’ (“*es ist Bedingung des reinen Selbstbewußtseins*”). Yo existo, en tanto que Yo-auto-consciente, únicamente a través del Estado (p. 46).

Pero justo por eso se admiten *sin crítica* tanto la división jerárquica (económica, social, y sexual) entre ‘personas jurídicas’ activas/pasivas (violencia

⁶⁰ En su *Jerusalem* (de 1783), cuya primera parte trata sobre el poder de gobierno (Estado), Mendelssohn dice: “Dichoso el Estado [*Staate*] que consigue gobernar [*regieren*] al pueblo mediante la educación [*Erziehung*] misma; sea, inculcarle las costumbres y actitudes [*Sitten und Gesinnungen*] que, de por sí, inducen a acciones de utilidad común y no necesitan ser estimuladas constantemente con el aguijón de las Leyes [*Gesetze*]” (1991, pp.28-29).

de base),⁶¹ como el concepto mismo de ‘consentimiento voluntario’. No puede haber aquí, evidentemente, ningún anti-dogmatismo.

Sin cuestionar nada de esto los filósofos proceden entonces a afirmar que, en la esfera de la sociedad civil, el Estado *debe proteger* a las mujeres del peligro de ser violadas, del mismo modo que en la esfera familiar Kant ya nos había dicho, como vimos, que los maridos deben proteger a sus esposas. Es la pasividad y la pasivización de las mujeres la que está en el origen de este doble ‘deber’ del Estado y de la conyugalidad: como no pueden valerse por sí mismas, las mujeres deben ser vigiladas y protegidas, pues ellas mismas no pueden “conservar su existencia (su sustento y protección) por su propia actividad” (Kant, 2009, p. 144-45). La situación de pasividad y debilidad para auto-sustentarse y auto-protegerse pone necesariamente a todas las mujeres bajo el cuidado y la protección de los maridos y del Estado (sistema y red de alianzas masculinas).

Bien mirada, la protección policial del Estado es entonces un *subrogado* (y una continuidad) de la protección conyugal del marido, y a través del marido, del poder y la alianza de todos los varones (un mismo metabolismo o esquematismo).⁶² Es seguramente en este sentido que Carla Lonzi (1975) decía que el fascismo patriarcal supone el complemento familia-seguridad: “No olvidemos este slogan fascista: Familia y Seguridad” (p. 30). Slogan fascista, pero también slogan prostituyente, slogan de “chulo”⁶³ o de “pimp”.⁶⁴

⁶¹ Todavía en 1831 Hegel dice: “La organización de los poderes del Estado es necesaria (*notwendig*), pero debe ser en términos de *jerarquía* administrativa y la *subordinación* del pueblo (*der Unterordnung des Volkes*)” (1987:143)

⁶² Del mismo modo que para Schlegel (y para todo el mundo) la voluntad *de las mayorías* es un subrogado válido y suficiente de la *voluntad general*: “La única ficción política válida [*gültige politische Fiktion*] es aquella que se basa en la ley de la ‘igualdad’, a saber: la voluntad de la mayoría debe valer como subrogado de la ‘voluntad general’ [*der Wille der Mehrheit soll als Surrogat des allgemeinen Willens gelten*]” (1983, p. 42). Como es indeseable que la *totalidad* de las personas ejerzan un poder de auto-gobierno democrático *directo y colectivo* —pues entonces habría que incluir al “populacho” (*die Vielen/Pöbel*) y a las mujeres—, entonces resulta muy necesaria la *ficción* que hace que la voluntad “de la mayoría” (y no “la de todos”) sea ya suficiente. Esta ficción de subrogación es lo que filósofos y juristas llaman... igualdad política. Cf. Chicolino (2020a).

⁶³ Galindo y Sánchez (2007, p. 134-35): “En Bolivia al fiolo además de «chulo» se le llama «protector». Es un adjetivo muy elocuente sobre la confusión entre el papel de un *explotador* y, al mismo tiempo, el sentido de indefensión con el que somos socializadas las mujeres. La idea de una mujer indefensa está también ahí metida por debajo. [...] ¿Podemos decir que el fiolo, el chulo, el «cliente», el protector, el policía y el marido *son lo mismo*?”

⁶⁴ Millett (1975, p. 78): “Los proxenetas [*Pimps*] se ven y actúan como la mayoría de los demás varones. Entre ellos se comportan como los demás varones se comportan entre sí. Cuando se juntan, los varones son como todos los varones: flexionan sus músculos, hablan sobre sus conquistas y sobre sus ‘putas’ [*their ‘bitches’*]. El idioma puede variar de un lugar a otro, o las palabras pueden ser un poco diferentes, pero hacen exactamente lo mismo cuando se reúnen ya sea en Small’s o en el Club Playboy” (la traducción de esta obra es siempre mía y directa del original inglés: *The Prostitution Papers. A candid dialogue*).

En torno a la violación, Fichte (1994) decía:

El Estado tiene el derecho y el deber de proteger contra esta violencia, en parte por la protección policial [*Polizeiaufsicht*], en parte por la amenaza de las penas por este crimen. [...] La fuerza de la pasión [*stärke der Leidenschaft*] no disculpa el crimen, sino que lo agrava aún más. (p. 360)

Por eso el Estado tiene como deber “proteger a sus jóvenes ciudadanas contra esta coacción mediante leyes estrictas y atenta legislación” (Fichte, 1994, p. 368), o lo que es lo mismo, “es deber del Estado proteger *el honor* del género femenino, garantizar que las mujeres no sean coaccionadas a entregarse a un hombre *excepto por amor*; pues este ‘honor’ es una parte, la más noble de su ‘personalidad’” (p. 376). También Tocqueville manifiesta (en 1835) la misma necesidad de proteger y preservar a las mujeres, pero pone su confianza más en la fuerza de la educación (de las mujeres) que en la fuerza de la policía y de la estrictez de las leyes y de las puciones: “Es necesaria una educación democrática para preservar a la mujer de los peligros de que la rodean las instituciones y costumbres *de la democracia*” (1957, p. 619). Las mujeres están rodeadas de peligros que son inmanentes a la “democracia”: pero en lugar de volver imposibles y de conjurar los peligros (que en la aplastante mayoría de los casos tienen por causa *a los varones*), es mejor educar a las mujeres y recrudescer las leyes y penalidades.

Antes que ambos, Hobbes ya había dicho en 1651 que “la violación de la castidad *por la fuerza* [by force] es mayor crimen que su violación *por adulación* [by flattery], y en una mujer casada, mayor que en una mujer soltera” (2003, p. 252). Extrañamente, Hobbes desliza como al pasar la posibilidad de que exista una especie de “violación consentida”; es decir, que la presencia de un ‘consentimiento voluntario’ no excluiría, en algunos casos, la posibilidad de que haya habido un crimen de violación, toda vez que dicho consentimiento haya sido arrancado perversamente *by flattery*, o sea, mediante una persuasión, adulación, trampa, engaño, seducción, falsas promesas, o mala fe.

Pero curiosamente esta especie violación consentida de la que habla Hobbes (arrancada *by flattery*) nunca es de carácter *intra-marital* —pues nadie puede violar ni a su mujer, ni a una prostituta, según reza el viejo sentido común falocrático—, sino que sólo puede ocurrir cuando recae sobre la mujer *de otro varón*, o de ninguno (mujer casada o soltera).

En cualquier caso, las obras de los filósofos, como por ejemplo, la *Doctrina del Derecho* (de 1796-97) de Fichte y la *Filosofía del Derecho* de Hegel (de 1820-21), les aseguran a todos los maridos el privilegio (el poder) de tener la última palabra en estos conflictos judiciales y ante los tribunales de Justicia, pues según la filosofía jurídico-contractual los maridos son por el contrato conyugal y

por el contrato social los ‘representantes’, ‘voceros’, y ‘administradores’ de la palabra, de los derechos, y de los bienes de sus esposas:

Una vez que su enlace matrimonial es universalmente conocido, [la mujer] tiene que querer aparecer ante todos los que conocen su matrimonio como completamente sometida al varón, completamente perdida en él. Por tanto (a consecuencia de su propia voluntad necesaria) el varón es el ‘administrador’ de todos sus derechos [*der Verwalter aller ihrer Rechte*]. Ella quiere que sus derechos sean afirmados y ejercidos sólo en tanto que el marido quiera. Él es su ‘representante’ natural en el Estado y en la sociedad entera [*ihr natürlicher Repräsentant im Staate und in der ganzen Gesellschaft*]. Ésta es su relación con la sociedad, su relación «pública». No puede ocurrírsele a ella ejercer inmediatamente sus derechos por sí misma. (Fichte, 1994, p. 388)

[...] En el concepto de ‘matrimonio’ ya está implícito que la mujer, que entrega su personalidad al varón, le entrega al mismo tiempo la propiedad de todos sus bienes y le traspasa los derechos que provienen exclusivamente del Estado. [...] Ante el Estado, los dos son una persona: lo que uno hace en la propiedad común, es como si el otro lo hiciera al mismo tiempo. Pero sólo el varón se ocupa de todas las acciones jurídicas públicas. [...] En las disputas jurídicas cada uno se tiene que atener al varón, y no puede arreglar nada con la mujer inmediatamente. (Fichte, 1994, pp. 372-73)

La familia, en cuanto persona jurídica, deberá ser representada ante los demás por el varón, en su calidad de ‘jefe’. Le conciernen además preferentemente la ganancia exterior, la atención de las necesidades y la disposición y administración del patrimonio familiar. (Hegel, 1975, p. 215-16; véase también, pp. 217, 220)

El ‘dominio’ y la ‘servidumbre’ pertenecen a la naturaleza, porque en esta relación básica hay individuos que se enfrentan, [y por lo tanto] se manifiesta en la Familia, [donde] el varón es el señor y administrador. (Hegel, 1983, pp. 136-37)

A propósito de los filósofos y juristas ingleses del siglo XVII y XVIII, Sheila Rowbotham decía en 1973: “La idea de que los varones eran propietarios de las mujeres no desapareció aún después de que desapareciese la de que los seres humanos no podían ser propiedad de otros seres humanos; en cambio, a medida que el *control* social, político y económico del feudalismo se debilitaba, el poder del señor *pasó* a manos del poder centralizado [del Estado], o al del padre” (1980, p. 12). Las nuevas Leyes y Códigos que se preparan con el advenimiento del Estado-nación moderno y del capitalismo mundial integrado no son sino un *re-equilibramiento o modulación* del viejo poder del Rey: “La ley reflejaba la subordinación de la mujer, y estaba predispuesta en contra de la mujer” (1980, p. 13). Por lo tanto, es con éste tamiz *ilegalista* previo que los varones proceden

a analizar el acto de la violación; para los filósofos y juristas, se viola a una mujer como se viola a una propiedad ajena, una cosa.

Así, siguiendo los postulados inconscientes de una razón de milenios, Fichte reduce la “violación” (*Notzucht*) únicamente a la “coacción” (*Zwang*) que recurre a la “fuerza física” (*physische Gewalt*) para obligar a una mujer a someterse “sin amor” (*ohne Liebe*) al “placer sexual” (*Geschlechtstlust*) del varón (1994, p. 366). Esto concuerda con la entrada *Viol*, que figura en el tomo 17 de la Enciclopedia francesa del año 1765.⁶⁵ Según estas nociones, no existe otra forma de violación que la que combina violencia físico-sexual (pues el varón es por naturaleza fuerza y actividad) y ausencia de amor en la mujer. Como vimos, la violación es para Fichte el producto de “la fuerza de la pasión” (*stärke der Leidenschaft*), o sea, de un varón que “no es dueño de sí mismo” (*nicht seiner selbst mächtig*).

A propósito del cambio de rótulo jurídico que en esta época estaba ocurriendo en el plano de la penalidad (pasaje del concepto de rapto al de violación), Geneviève Fraisse (2012) decía: “El *rapto* indicaba la toma del otro, la *violación* designaba al sujeto implicado. El rapto significaba la captura de un ser, la violación suponía la irrupción violenta en una persona. La secuestrada, vista desde el exterior, se convierte en una persona violentada también *en su interioridad*. El ‘consentimiento’ de las mujeres es ahora un asunto serio. El marco *jurídico* de la violación, definida como delito, se enriqueció con una importante jurisprudencia a lo largo del siglo XIX. [...] Asimismo, la ley de 1792 marca un momento decisivo al colocar el consentimiento mutuo en el corazón de la ruptura del lazo sexual” (p. 49).

Según la concepción (paranoia) común al idealismo alemán, a la Ilustración, y a la Enciclopedia francesa, es forzoso que la violación tenga que reducirse a la violencia física; caso contrario, ¿cómo estaremos seguros (según el criterio de claridad y distinción) de que *verdaderamente* se trata de una violación con todas las letras, y no de una excusa astuta de la mujer?

La resistencia también debe haber sido persistente *hasta el final* [*persévérante jusqu’à la fin*]; porque si solo hubiera habido esfuerzos iniciales, este no sería el caso con la violación, ni con la pena asociada a este crimen. [...] La ‘declaración’ de una mujer que se queja de haber sido violada *no es prueba suficiente* [*ne fait pas une preuve suffisante*], debe ir acompañada de otras pistas, como si esta mujer hubiera hecho fuertes gritos, que ella ha llamado vecinos en su ayuda, o que algunos rastros de

⁶⁵ Diderot y D’Alembert (1765b, p. 310): “Violación [*Viol*]: Término que parece ser una abreviatura de la palabra violencia [*violence*], en latín ‘siuprum’, es el crimen cometido por alguien que usa la fuerza y la violencia sobre la persona de una niña, mujer o viuda [*fille, femme ou veuve*], para poseerla carnalmente, a pesar de la fuerte y perseverante resistencia que ella hace para defenderse”. En adelante, todas las traducciones de la *Enciclopedia* son mías, directas del original.

violencia [quelque trace de la violence] permanecen en su persona, como contusiones o heridas hechas con armas ofensivas [contusions ou blessures faites avec armes offensives]; pero si se calla al instante, o si tomó algún tiempo presentar una queja, ya no es admisible. (Diderot y D'Alembert, 1765b, p. 310)

El autor continúa afirmando que en el caso de que la violación recaiga sobre una mujer casada, “algunos autores exigen” la concurrencia de tres causas para determinar que efectivamente se trató de una violación: “(1) Que el crimen se cometió en la casa del esposo y no en un lugar de libertinaje [*un lieu de débauche*]. (2) Que el esposo no participó [*n'ait point eu part*] en la prostitución de su esposa. (3) Que el autor del crimen ignoraba [*ignorât*] que la mujer estaba casada” (p. 310). En efecto, estar en un “lugar de libertinaje” y sufrir una violación son dos cosas que en la sociedad andromórfica y falocrática se excluyen, por aquello de que nadie puede violar a una prostituta; por eso, nadie escucha por ningún lado a una prostituta quejarse de haber sido violada (“*On n'écouteroit pas une fille prostituée qui se plaindroit d'avoir été violée*”) (p. 310). Tampoco un marido puede ser acusado de violar a la propia esposa (pues satisfacer el deseo del varón forma parte de su *naturaleza* y de su *deber* humano y conyugal); aunque un esposo puede participar indirectamente en la violación si prostituye su esposa (con otro).

En el caso de Fichte, esta violación por la fuerza de la pasión y por efecto de la incontinencia masculina hace que la mujer pierda “toda su ‘personalidad’ [*Persönlichkeit*] y toda su ‘dignidad’ [*Würde*]”; y además, “delata un desprecio y olvido ilimitado de todos los derechos humanos” (1994, p. 366). Pero acto seguido, Fichte afirma que si bien la violación significa “atacar a la mujer en su ‘personalidad’ (esto es, en el conjunto de todos sus ‘derechos’) de la manera más brutal”, ocurre que cuando la violación es perpetrada contra una mujer virgen el daño resulta ya irreparable, porque su deber social (que consiste en “entregarse pura al varón”) se vuelve imposible. En este caso, sólo queda un resarcimiento de tipo económico: que el violador entregue todos sus bienes a la mujer violada, y se le encierre en una “casa de corrección” (*Verbesserungshaus*) (pp. 366-67).

Ahora bien, Fichte nos dice que si la mujer violada es una mujer soltera que aún no ha entrado en un contrato matrimonial fijo con un varón —y que por lo tanto, por definición, se encuentra bajo la autoridad *condicional* (*Bedingt*) de sus padres—, entonces ella puede hacer una denuncia por violación incluso si sus padres no quisieran. En cambio, si se trata de una mujer casada —que se encuentra bajo la autoridad *incondicional* (*Unbedingt*) de su marido—,

entonces ya no puede hacerla en ningún caso si el marido se niega.⁶⁶ Fichte no ve aquí ninguna violencia, ni tampoco ningún dogmatismo, ni desigualdad.

En todos los casos, lo inquietante y tenebroso de todas estas definiciones filosófico-jurídicas es el nivel de sutileza perversa que manejan: un *mismo* acto o ejercicio de violencia sexual masculina (la violación de un varón a una mujer) va adquiriendo distinto *sentido* y distinta *valoración* según sean el estatus y el valor... *de la mujer* que fue violada y que realiza la denuncia (en aquellas ocasiones en las que puede o se le permite realizarla, es decir, en aquellos casos en los que la ley y el derecho lo deciden).

¿Y si quien viola a la esposa es el propio marido, y no ya un extraño? Una vez más, esta posibilidad es inexistente dentro de la concepción jurídico-contractual moderna: los filósofos no ven allí una ‘violación’ en sentido estricto. El argumento que dan es el siguiente: como la esposa dio su *consentimiento voluntario* al firmar el ‘contrato conyugal’, entonces su deber conyugal (*eheliche Pflicht*) es satisfacer sexualmente a su esposo: “El rechazo por parte de la mujer del ‘deber conyugal’ demuestra una falta de amor, y por lo tanto, es un fundamento jurídico de separación”, pues “el amor procede de este sometimiento de la mujer *y este sometimiento es la manifestación permanente del amor*” (Fichte, 1994, p. 359-60). No ocurre lo mismo, naturalmente, en el caso inverso (situación que se deduce del *a priori* patriarcal que dice que mujer = pasiva y varón = activo):

La queja de la mujer sobre el incumplimiento de los ‘deberes conyugales’ por parte del marido es una queja que *deshonra a su sexo*, un *pecado* contra la naturaleza, y no se puede llamar sino *barbarie* que el Estado (o la Iglesia en su nombre) admita una queja semejante. (Fichte, 1994, p. 384)⁶⁷

Fichte hace en todo caso la siguiente distinción. La violación perpetrada por un extraño y por la fuerza física (*physische Gewalt*), que es la única violación en sentido estricto, somete a la mujer durante el momento cronológico que dura el acto violatorio; luego de ese suceso, ella queda libre (el agresor sexual huye una vez satisfecho, o sea, una vez que ha “descargado” la fuerza de su pasión sexual). En cambio, dice Fichte, cuando recurriendo la fuerza o a la persuasión una familia entrega a su hija virgen a un esposo que ésta no consiente (o sea, sin ‘consentimiento’), se comete una “violencia moral” (*moralische Gewalt*) que también arruina totalmente la “dignidad” y el “carácter” de la mujer, pues la

⁶⁶ Foucault desglosa los aspectos organizativos y diagramáticos del matrimonio en 1969, en su curso de Vincennes sobre la sexualidad (*El discurso de la sexualidad*) durante el siglo XVIII y XIX, la época de la Revolución y del Código Civil; particularmente la clase 4, titulada: “Las formas jurídicas del matrimonio hasta el Código Civil” (2021, pp.195-211).

⁶⁷ Por el contrario, en 1890 Voltairine de Cleyre decía: “Estas dos cosas, la dominación de la mente por parte de la Iglesia y la del cuerpo por parte del Estado, son las dos causas de la *esclavitud sexual*” (2016, p. 15).

somete a una coacción forzada ya no por un momento (que empieza y termina), sino *de por vida*. Por esto, Fichte considera que esta violencia moral acaba siendo “más dañina y perniciosa que la violencia física” (del asaltante desconocido), si bien “no según la forma [*Form*], sí según las consecuencias [*Erfolge*]” que trae: la mujer “es rebajada a un instrumento completamente y *para siempre*” (pp. 367-68).

A punto tal que desde el momento en que la mujer ha consentido en casarse (firmando un contrato matrimonial), en adelante toda su sexualidad deviene de facto un *puro medio* para el placer sexual de otro, es decir, del varón: su *primer* consentimiento sexual explícito habilita una serie de no-consentimientos *posibles*, tácitos, implícitos, y por supuesto, avalados por la sociedad. Toda la serie de los *ilegalismos sexuales y deseantes* que hacen funcionar a nuestras prácticas y relaciones, a nuestros “contratos consentidos”, a nuestra vida cotidiana, a nuestra propia subjetivación (y también a nuestras instituciones) permanece así totalmente incuestionada, invisibilizada, y sin voz.

Esta es la razón por la cual Deleuze y Foucault nos dicen que “los cambios de la Ley, a lo largo del siglo XVIII, tienen como fondo *una nueva distribución de los ilegalismos*” (Deleuze, 1987, p. 56).⁶⁸ Y es precisamente esta nueva distribución, este viraje y este re-equilibramiento en el sistema ilegalista de poderes, en la red de alianzas (ocurrido entre los siglos XVII y XIX), el que nosotros estamos examinando en los textos filosóficos y jurídicos modernos que venimos citando y analizando; textos y sistemas de pensamiento que no persiguen un fin meramente especulativo o intelectual, sino que apuntan a definir y a codificar prácticas (y violencias) humanas muy concretas: el matrimonio, el concubinato, el adulterio, la violación, el aborto, la prostitución, la homosexualidad, la transexualidad, el travestismo, el llamado “hermafroditismo” (cuerpxs intersexuales), la criminalidad, la locura, etcéteras.

¿O cómo podríamos llegar a decir, si no, que la violencia sexual de un marido es peor que la de un extraño sólo por las “consecuencias” (morales y jurídicas), pero no “según la forma”? Fichte responde que sólo el violador-asaltante se desentiende de toda *forma jurídica* (o sea, se desentiende del consentimiento originario de la mujer), en cambio el marido no: el *primer* consentimiento conyugal que la mujer le otorgó lo habilita para usar a la mujer *como un medio pasivo* (instrumento) de su sexualidad masculina activa (sin tener que salirse nunca fuera de la forma jurídica). La mujer pasiva es un ‘medio’ que *se-sabe* tal y que *se-quiere* como tal, con su consentimiento voluntario: firma el contrato matrimonial movida por el ‘amor’:

⁶⁸ Foucault (2002b, p. 285): “La utilización *política* de los delincuentes (bajo la forma de soplones, delatores, provocadores) [*L'utilisation politique des délinquants (sous la forme de mouchards, d'indicateurs, de provocateurs)*] era un hecho admitido mucho antes del siglo XIX. Pero después de la Revolución, esta práctica ha adquirido unas dimensiones completamente distintas”.

La mujer no puede entregarse al placer sexual para satisfacer *su propio* impulso. Pero ya que tiene que entregarse a él (a consecuencia de un impulso), este impulso no puede ser otro que el de *satisfacer al varón* [*kann dieser Trieb kein anderer sein, als der, den Mann zu befriedigen*].

En esta acción se convierte en ‘medio’ [*Mittel*] para el fin *de otro* [für den Zweck eines anderen], porque su propia satisfacción sexual no puede ser su propio fin sin destruir su fin final (la dignidad de la razón). Ella afirma su dignidad, *a pesar de que sea medio*, porque se entrega libremente, a consecuencia de un noble impulso natural, el del amor [*eines edlen Naturtriebs, des der Liebe*]. (Fichte, 1994, pp. 359-60)

De allí que, como el barón D’Holbach,⁶⁹ Fichte quiere un Estado en el que haya no sólo buenas y honestas mujeres, sino también buenos y honestos... varones. Un varón virtuoso y magnánimo no puede querer nunca (pues iría “contra sus derechos humanos”) que una mujer le sea *entregada* en matrimonio por la fuerza o el engaño. El ciudadano varón *recto* (con eticidad) sólo debe aceptar que una mujer se le entregue voluntariamente (que preste consentimiento)... al menos *la primera vez* (pp. 373-74). Como se ve, no por reproducir un discurso en favor de los ‘derechos humanos’ uno se coloca, *per se*, en una posición auto-emancipatoria y antagónica respecto de la sociedad ya existente; la cuestión del poder no se juega al nivel de los discursos ni de la ideología ni de las intenciones, sino al nivel de los enunciados y de las prácticas de saber/poder que se quieren hacer pasar.

Con el concepto de ‘consentimiento’ jurídico-contractual los filósofos modernos dan por sentado dos presupuestos patriarcales: consideran, por un lado, que la “violación” *se reduce* al asalto sexual por la fuerza (no-consentimiento), y por el otro, que el “amor” *se reduce* a una ‘entrega voluntaria’ (consentimiento). Para la mujer, antes de la violación, su ‘consentimiento’ y su ‘amor’ valen oro (toda su personalidad jurídica y su dignidad moral *dependen* de esto). Después de la violación, ninguno tiene ya el mismo *valor*, porque su conexión con “el deber” femenino queda truncada, así como su “deseabilidad” en el mercado de los intercambios (matrimoniales). Ahora ya no basta con que ella *quiera* “cumplir con su deber” social — consintiendo voluntariamente en someterse incondicionalmente a un varón-esposo—, dado que su valor se fue a pique: ya no puede ofrecer lo que los varones/sociedad demandan de ella, porque no lo tiene (hay “ut des” pero no hay “do”). A partir de ahora todo dependerá de la “ilimitada magnanimidad” (*unbegrenzter Großmut*) de un varón que se digne a aceptarla. La mujer virgen violada pierde totalmente su valor dentro del marco de la economía social de los

⁶⁹ Barón de Holbach: “El varón sensato [*l’homme sensé*] quiere, independientemente del goce [*jouissance*], encontrar en el objeto amado [*l’objet aimé*] placeres durables superiores a los momentáneos” (1773, p. 125).

“intercambios” (tráficos), tal y como *ya* están establecidos (entre los varones, y dentro de la “forma-Estado” ya instituida).

Double bind o doble entrampamiento y captura: es *porque* todo el universo de lo femenino fue ya pre-determinado (por los filósofos, sacerdotes, y juristas varones) como pasivo y pasional “por naturaleza”, que todo tiene que girar forzosamente en torno al consentimiento de *su* voluntad. Pero este concepto de “consentimiento” (fetichización jurídico-contractual) se utiliza para ocultar una *violencia muda e ilegalista*, una violencia *de base* que queda así *avalada y reproducida* (institucionalizada) por la propia Ley & el Derecho del Estado. Como la mujer es caracterizada como siendo por definición pasiva, *a priori* nunca puede (ni debe) confesar su amor al varón (eso la rebajaría en su dignidad y personalidad); pero a la vez, como su pasividad natural es pasional y lasciva —la sociedad sospecha eternamente de su ‘virtud’ y ‘castidad’—, sólo puede acreditar dicho amor *a posteriori* (mediante la prueba física de su virginidad, único valor). Pero hete aquí que el violador le roba por la fuerza este valor. ¿Cómo puede ser que un acto fortuito y azaroso, que precisamente no depende de su ‘consentimiento’ voluntario, acabe por *destruir* completamente y de forma “irreparable” toda su “personalidad” y “dignidad”, y haga imposible su “deber social”? Sólo cuando la virginidad de las mujeres (pero no la de los varones) ha sido pre-determinada como mercancía valiosa (por las alianzas entre varones) puede regir esta *forma* del Derecho. Esta es la cultura que también Kant encumbra en la misma época que Fichte: “la mujer no pregunta por la continencia del varón antes del matrimonio; mas al varón le importa *infinitamente* la de la mujer” (1991, p.254).

Y a la vez, ¿cómo decir que un marido destruye la personalidad y la dignidad de su esposa “completamente y para siempre” únicamente cuando acepta unirse con ella en matrimonio viciado (sin consentimiento de la mujer), pero no cuando *a posteriori* *le exige* sus “deberes sexuales” desentendiéndose y desinteresándose por su consentimiento voluntario presente, y por su deseo presente y actual?

En cuanto a la política sexual, los siglos XVIII y XIX no se desmarcan del siglo XVI de Bodin:

El mando otorgado al marido sobre la mujer implica *doble sentido* y *doble mando*: el literal (del poder marital), y otro moral, que se refiere al del alma sobre el cuerpo, al de la razón sobre la concupiscencia (a la que la Santa Escritura denomina casi siempre como ‘Mujer’). (1985, p. 20)

La concupiscencia (*libido*) es por definición femenina: por eso el pecado y la falta (y la culpa) vienen siempre primero del lado de Eva, a quien el sentido

común falocrático dominante coloca siempre más cerca del Diablo que de Dios.⁷⁰ En cambio, la razón metódica y científica es masculina. Luego, todo el entero aspecto de “razonabilidad” que tienen la sociedad y todo el campo de la Ley & el Orden son necesariamente masculinos; también para Hegel, como vimos, el *Staatsmacht* es cosa exclusiva de varones.

Cuando nos dirigimos a la entrada *Sexe* de la Enciclopedia francesa, encontramos que también allí se reproduce el lugar y el sentido común andromórfico y sexista: “‘Sexo’, absolutamente hablando, o más bien ‘el bello sexo’, es el epíteto que se le da a la mujer” (*Le ‘sexe’, absolument parlant, ou plutôt le ‘beau-sexe’, est l’épithete qu’on donne aux femmes*) (Diderot y D’Alembert, 1780, p. 954). A propósito de esta reducción (identificante) de lo femenino a lo libidinal (concupiscencia), a lo sexual, a lo carnal, a lo diabólico, Sheila Rowbotham y Alicia Puleo nos dicen:

Que la mujer es sexualidad y *nada más* que sexualidad no es un discurso que nos sea desconocido. Pero, por ello justamente, a la mujer no se le permite tener sexualidad en tanto sujeto *autónomo*, sino sólo ser sexualidad *debidamente controlada*. La «especialización» femenina de «madres» y «prostitutas» constituye una *organización* del trabajo sexual según las necesidades de la apropiación *privada* en el ‘matrimonio’ y de la apropiación *colectiva* en la ‘prostitución’ (recordemos el elocuente nombre de «mujer pública»). (Puleo, 1995, p. 35)

En el siglo XVII existían repetidas quejas masculinas sobre la insaciabilidad sexual de la mujer: «De la lujuria insaciable y anti-natural de la mujer, qué país, qué pueblo no se queja», declaraba Robert Burton en su *Anatomy* (de 1621). Historias sobre el enorme pene de un demonio, o el estímulo clitorideo provocado por agentes del demonio se extendieron. [...] Apparently, las antiguas creencias sobre la maldad sexual femenina se combinaron con la opinión generalizada de que las vaginas activas y los clítoris insistentes eran demasiado para que un varón contendiese con ellos. En el siglo XVIII, la clase media creó el mito alternativo de la pasividad sexual femenina. (Rowbotham, 1980, p. 15-16)

La doble trampa o captura (*double bind*) es clara: se demanda de las mujeres que no deben “provocar” ni “confesar” *activamente* a los varones sus intenciones amorosas/sexuales, sino que deben esperar a ser abordadas *pasivamente*; pero una vez abordadas, se les exige que su consentimiento

⁷⁰ En su libro *La Bruja* (de 1862) Jules Michelet nos muestra no sólo que el siglo XVIII/XIX no se había desmarcado del siglo XVI, sino que el siglo XVI tampoco se había desmarcado respecto de la Edad Media: “Por una monstruosa perversión de ideas, la Edad Media consideraba a la ‘carne’ y a su representante, la Mujer (maldita desde Eva), como impuras” (1987, p. 128). La ‘caza de brujas’ no sólo fue un instrumento de femicidio y de represión por motivos económicos, religiosos, morales e ideológicos: fue también parte de una estrategia y una decisión de *política sexual* estatal, ya en los albores del Estado-nación moderno.

(pasivizado) sea siempre ‘claro y distinto’, y que no se preste a confusión (por parte del varón). Así, el mismo sistema social y político *que produce* constantemente unas masculinidades competitivas, agresivas, avasallantes, activamente violatorias y prostituyentes (que tornan inútil todo ‘consentimiento’) es el que exige de las mujeres una pasividad innata que sólo se limite a consentir (con claridad) y a resistirse con insistencia y énfasis.

La extorsión de tipo micro-fascista es evidente, y sin embargo, este razonamiento entrampador forma parte integrante de aquello que en 1978 Foucault denominó “la sobrecarga moral y jurídica”. Esta sobrecarga jurídico-moral es un legado del Cristianismo de los primeros siglos, consolidado luego por la Monarquía, y finalmente apuntalado por los Estado-nación modernos y contemporáneos, y por lo tanto, apuntalado también por los sistemas filosóficos y jurídicos de los autores modernos. De hecho, este saber acerca del poder, esta “ciencia del poder” inventada por los filósofos y juristas —ciencia que Platón denominó “ciencia real”, y que los filósofos modernos llaman “ciencia de Estado” (en 1655 Hobbes la llama “Civil Philosophy”, en 1789 Sieyès la llama “Science de l’État”, y en 1821 Hegel la llama “Philosophischer Wissenschaft des Staats”) —, es precisamente la encargada de reproducir y viralizar dicha sobrecarga, o imagen dogmática y moralizante del pensamiento y de la acción:

No se trata de preguntarse si el ‘poder’ es bueno o malo, legítimo o ilegítimo, algo relativo al Derecho o a la Moral, sino simplemente de intentar *eliminar de la pregunta por el poder la sobrecarga moral y jurídica* [le surcharge moral et juridique]. (Foucault, 1999, p. 117)⁷¹

Las teorías filosófico-jurídicas modernas funcionaron, tal y como lo venimos viendo, como grandes apuntaladoras de la conciencia y de la razón (y del ejercicio del pensamiento) andromórfica falocrático-patriarcal. Esto nos explica no sólo el silenciamiento o la desestimación, sino además el *ninguneo* abierto de los filósofos respecto de los múltiples actos, activaciones, reflexiones, movimientos y reivindicaciones llevadas a cabo por las mujeres; empezando por el silenciamiento absoluto, por ejemplo, en torno al protagonismo, al papel, y a la función política de las mujeres antes y durante toda la Revolución Francesa, así como durante las revoluciones del siglo XIX. Rousseau ya decía en 1762 que “cuando las mujeres se quejan de la desigualdad que han establecido los varones, no tienen razón”, dado que “sostener vagamente que ambos sexos son iguales y que sus deberes son los mismos, es perderse en vanas declamaciones”

⁷¹ Foucault (1994a, T3, p. 106): “Un *modelo jurídico* pesa sobre los análisis del ‘poder’, que otorga un privilegio absoluto a la *forma* de la Ley” (*Un modèle juridique pèse sur les analyses du pouvoir, donnant un privilège absolu à la forme de la loi*). Cf. asimismo: Deleuze (2015, p. 256): “Hemos visto que Foucault, en todo su pensamiento y su teoría del poder, no se definía ciertamente como un autor que atribuyera gran importancia a la noción de Ley, ya que toda su concepción, incluso del poder, es *independiente* del concepto de Ley”. Sobre la “*image dogmatique et moralisante de la pensée*”, cf. Deleuze (2002, p. 220).

(1983, pp. 504-505). Fichte sigue el mismo camino en 1796: “Habría que investigar ante todo si las mujeres son tan postergadas *como lo pretenden* algunas de ellas y, todavía más, algunos de sus diletantes defensores” (1994, p. 387). En 1886, y desde una perspectiva política totalmente contraria al estatismo de Rousseau y Fichte, Nietzsche cae en la misma impugnación contra las mujeres y contra “los cretinos masculinos” (*männlichen Flachköpfen*) que promueven la emancipación de la mujer (1997, §238-239).⁷²

Toda esta sobrecarga moral y jurídica —que es immanente a la concepción jurídico-contractual del *poder*, del *sujeto*, del *sexo*, del *placer* y de la *sexualidad* — se extiende como un emparrado o rizoma a través de los conceptos, los códigos, las codificaciones, los valores, y las problematizaciones sociales, políticas y sexuales.

Esta es la razón por la cual Foucault nos decía tanto en *La voluntad de saber* (de 1976) como en ‘El sexo verdadero’ (de 1978), que todavía hoy vivimos bajo una *monarquía sexual* (*monarchie du sexe*): un solo sexo/sexualidad es Rey, es quien manda, dirige, gobierna, sujeta, disciplina, controla, integra, normaliza, educa (forma). En el pensamiento, en el análisis político, y en las prácticas (políticas y sexuales), aún no se ha guillotinado ni al Rey ni al Estado (“*dans la pensée, et l’analyse politique, on n’a toujours pas coupé la tête du Roi*”) (2002, p. 84-86; véase también: 151-52).⁷³

⁷² En 1924 y 1925 Freud decía que “la exigencia feminista de «igualdad entre los sexos» no tiene mucha vigencia, pues la *diferencia morfológica* tiene que exteriorizarse en diversidades del desarrollo *psíquico*” (1992b, p. 185). De allí su conminación: “No nos dejaremos extraviar por las objeciones de las feministas, que quieren imponernos una total igualdad e idéntica apreciación de ambos sexos” (1992a, p. 276). Análogamente y en la misma época (*ca.* 1920) Lenin, que no tenía precisamente una buena opinión sobre Freud —“la teoría freudiana es también, hoy, una de esas tonterías de la moda” (Zetkin, 1975, p. 54)—, actuó con respecto al feminismo al igual que aquél: ninguneó el intento de las feministas rusas de articular una organización de mujeres que incluyese a las mujeres en situación de prostitución (descalificando la idea como un “brote enfermizo” y una “mamarrachada”). En 1983, el psicoanálisis de Georges Devereux todavía sigue la misma línea de su maestro: “No hablaré aquí de otras manifestaciones del rechazo a *reconocer* la existencia de ‘diferencias sexuales’; conocemos las manifestaciones políticas, demasiado *ridículas* como para merecer una discusión, pero también demasiado *peligrosas* como para que no estemos alarmados” (1984, p. 142).

⁷³ En una de sus conferencias en Brasil (también en 1976), Foucault dice: “El crecimiento del Estado en Europa fue parcialmente garantizado por (o, en todo caso, se usó como instrumento) el desarrollo de un pensamiento jurídico. [...] En otras palabras, Occidente nunca tuvo otro sistema de representación, de formulación, y de análisis del poder que no fuera el ‘sistema de Derecho’, el sistema de la Ley. Esta es la razón por la cual, a fin de cuentas, no tuvimos hasta recientemente otras posibilidades de analizar el poder excepto esas nociones que son las de Ley, regla, soberano, delegación del poder, etc. Y creo que es de esta *concepción jurídica* del poder, de esta concepción del poder a través de la Ley y del soberano, a partir de la regla y la prohibición, de la que es necesario ahora *liberarse* si queremos proceder a un análisis del poder, no desde su ‘representación’, sino desde su *funcionamiento*” (1996, p. 54-56).

La toma de posición filosófica de Foucault es radicalmente *anti-jerárquica*, y se yergue contra toda forma de disimetría y jerarquía tanto política como sexual; su divisa es: “¡No al sexo Rey!” (“Non au sexe Roi”) (Foucault, 1994a, p. 256-269). Y a despecho del *uso fiolo* que de él se hace en las instituciones universitarias, académicas y editoriales, para nosotros resulta evidente que la práctica filosófico-activista de Foucault no aspira a otra cosa que a la abolición del dispositivo “sexualidad”, es decir, a la abolición de la sexualidad convertida en un dispositivo (equipamiento colectivo) de identificación, integración, control y normalización; lo que Guattari llamaba “la masacre del cuerpo” y el proceso de “biunivocización”.⁷⁴ En 1976 y 1981 Foucault decía:

El dispositivo de «sexualidad» no tiene como razón de ser el hecho de reproducir, sino el de *proliferar, innovar, anexar, inventar, penetrar* los cuerpos de manera cada vez más detallada y controlar las poblaciones de manera cada vez más global. (2002, p. 103)

Me parece que en la sociedad (al margen de las técnicas de producción de objetos y al margen de los procedimientos de comunicación con los otros) también hay procedimientos de *formación y trans-formación* de uno mismo. La ‘sexualidad’, en un momento dado, se convirtió en un objetivo muy importante en la sociedad, y las técnicas de sí se organizaron en torno a ella. Se convirtió en el objeto privilegiado del ‘sí mismo’. (2014d, p. 268)

[...] Para comprender mejor el estado del dispositivo *moderno* de la ‘sexualidad’ es necesario vincularlo a la historia de las *tecnologías de sí*, [pues] especialmente a partir de los siglos XVII y XVIII esas técnicas de sí concernientes a la sexualidad actuarán al margen del monacato. [Por lo tanto,] *el control* que recae sobre el comportamiento sexual no tiene en absoluto la forma ‘disciplinaria’ que podemos encontrar, por ejemplo, en las Escuelas. [...] El esquema de la represión es insuficiente: nos hace falta otra clave. (pp. 268-269)

[...] Desde el momento en que hubo efectivamente lo que llamo «dispositivo de la sexualidad» (un conjunto de tipos de prácticas, instituciones, saberes, que constituyeron la sexualidad como un ámbito coherente e hicieron de ella una suerte de dimensión absolutamente fundamental del individuo...), la pregunta «¿Quién eres en lo sexual?» se torna indispensable. (p. 270)

A mi juicio, así como en un momento dado puede ser de importancia táctica poder decir «soy homosexual», a más largo plazo (en una estrategia más amplia), ya no debe plantearse la cuestión de qué «es» uno *en lo sexual*. Por tanto, no es cuestión de afirmar la propia «identidad sexual», sino de *negar* a la sexualidad y sus diferentes formas el derecho de identificarnos. Es

⁷⁴ Desde antes de *El Anti-Edipo* (de 1972) Guattari ya venía trabajando en la elucidación de cómo funciona el proceso terrorífico y falocrático de binomización y biunivocidad de las máquinas deseantes, como puede verse en los *Escritos para el Anti-Edipo* (2019, pp. 33-44; 85-97; 129-151).

necesario rechazar la presunta obligación de *identificarse* por intermedio y a partir de un tipo de sexualidad. (p. 271)

En efecto, siempre podemos decir que, históricamente hablando, en la Modernidad se operó un cambio de forma en lo tocante a la organización del poder: el poder absoluto, arbitrario y despótico paternal del Rey (Monarca ↔ Patriarca/*Roi*) capituló ante el nuevo poder neutro, imparcial y común de la Ley estatal y del ‘estado de derecho’ constitucional (*Commonwealth*, República ↔ Estado/*Loi*);⁷⁵ o, como diría Kant, el gobierno patriarcal (*imperium paternale*) cedió ante el nuevo gobierno patriótico e ilustrado (2005, p. 42-43). Advenimiento de la ‘razón de Estado’ y del Estado racional. Se operó entonces una metamorfosis, es decir, un cambio al nivel de la ‘forma’ —desde una sujeción *personal* (el Déspota/Rey) hacia una sujeción *impersonal* (la Ley y el Derecho)—; pero justo la necesaria como para poder seguir modulando un mismo metabolismo andromórfico, falocrático y prostituyente.⁷⁶ Distintas economías sociales para una misma economía deseante (libidinal) falocrático patriarcal; distintas máquinas sociales y técnicas, para un mismo maquinismo patriarcal; distintos puntos de identificación (asignación de identidades) para una misma producción de subjetivación (el devenir-varón y el *Selbstgenuss* vueltos vara ecuménica de medida). Desde el punto de vista de las líneas de fuerza/poder, el pasado no se opone al presente, sino que lo dobla y lo desdobla en una serie de Moëbius. Por eso Foucault (2002) nos decía que para comprender el ejercicio del poder (en su economía social, sexual y libidinal) hay que deshacerse de la “*représentation juridique*” (p. 87), es decir, que hay que “pensar el sexo *sin la Ley* y, a la vez, el poder *sin el Rey*” (p. 88). En 1987 las feministas italianas radicales de la Librería de Mujeres de Milán tomaban como divisa del movimiento la frase de Simone Weil: “*Non credere di avere dei diritti*”: no creas tener derechos, pues el imperio de la ley y de los contratos es el imperio de la falocracia.

Los filósofos modernos (y toda la ‘ciencia de Estado’) mistificaron el problema de las violencias sexuales precisamente a causa de la *sobrecarga* moral y jurídica que se halla presente en sus sistemas: sólo así la violación se les puede aparecer como un asunto de *individuos* (descarriados y sin

⁷⁵ Recordemos que Locke (en 1690) se oponía a Hobbes y al *Patriarca* (de 1680) de Robert Filmer porque ambos tendían a identificar el gobierno *paternal* o patriarcal (doméstico y familiar) con el gobierno *político* o constitucional (público y estatal).

⁷⁶ Marx analiza lo que él llama literalmente el metabolismo (*Stoffwechsels*) inmanente del capital, o sea, “la vida [*das Leben*] del capital”, su mismísimo “mecanismo interno” (*das innere Getriebe*) (2009b, p. 186; 262), estudiándolo a partir del ciclo completo de las metamorfosis que va atravesando el capital, o más bien los flujos de capitales. Para eso, estudia las combinaciones en la serie de las mutaciones (cambios de “forma”) que el capital *se va dando a sí mismo* (capital monetario o dinerario, capital productivo, capital comercial, etc.), tanto en el proceso de ‘producción’ como en el proceso de ‘circulación’.

autodominio) que sólo buscan satisfacer unilateralmente sus “impulsos” pasionales-sexuales (“*stärke der Leidenschaft*”, decía Fichte).

Es así en Descartes, que define en 1649 al violador como un “*homme brutal*” que sin embargo participa del amor,⁷⁷ y también es así en Fichte, que lo define como un “animal rabioso” (*ein wütendes Tier*), incapaz de todo auto-dominio (1994, p. 366). Claro que Novalis va más lejos cuando traza una analogía entre la violación (acto falocrático masculino de violencia) y los procesos químicos de la naturaleza (actos orgánicos de vitalidad):

Teoría de la Naturaleza. Cuanto más enérgicamente *se resista* lo que ha de ser comido, tanto más enérgica será la llama en el momento del *goce* [Genußmoments]. Aplicación al oxígeno. (*La violación es el goce más intenso*) [Notzucht ist der stärkste Genuß]. La mujer es nuestro oxígeno. (1976, §984, p. 246)⁷⁸

La mistificación más evidente (mediante el recurso de echar mano a conceptos de la física y la química) consiste en que Novalis parte de algo que hacen *particularmente* los varones (violar) para, acto seguido, conectarlo por analogía simple y directa con algo que hace *generalmente* todo ser vivo (nutrirse).⁷⁹ Se naturalizan y se biologizan los fenómenos allí donde deberían politizarse: y así se opaca la violencia sexual.

Según el sistema de Novalis (1948) habría algo así como una especie de *metabolismo perverso y violento* en el fondo de los procesos físico-químicos de la naturaleza: “En la naturaleza todo nos invita de modo figurativo y discreto a gozar de ella; y es posible que la Naturaleza entera sea femenina: *virgen y madre* a la vez” (p. 112). La perversión violenta es el reverso complementario del edipismo y el familiarismo. Por eso el ‘gozar’ en términos de dar rienda suelta a la voluptuosidad a costa de otro (*Selbstgenuss*) implica siempre un acto y un ejercicio de ‘crueldad’: “aunque parezca extraño, el fondo propio de la crueldad es el deleite” (*der eigentliche Grund der Grausamkeit Wollust ist*) (p. 116). Novalis coincide tanto con Sade como con Sacher-Masoch.

⁷⁷ Descartes (1997, p. 154-155): “Aunque las pasiones que un ambicioso tiene por la gloria, un avaricioso por el dinero, un borracho por el vino, un hombre brutal por una mujer a la que quiere violar [*un homme brutal pour une femme qu’il veut violer*], un hombre de honor por su amigo o por su amante [*maitresse*], y un buen padre por sus hijos, sean muy diferentes entre ellas, sin embargo, son semejantes en cuanto que participan del amor [participent de l’Amour]”.

⁷⁸ El texto alemán dice: “*Naturlehre. Je lebhafter das zu Fressende widersteht, desto lebhafter wird die Flamme des Genußmoments sein. Anwendung aufs Oxygen (Notzucht ist der stärkste Genuß). Das Weib ist unser Oxygen*” (1957, p. 269).

⁷⁹ Novalis (1976, §1692, p. 410): “Todo goce, toda apropiación, toda asimilación, es una manducación, o más bien, la manducación no es más que una apropiación” (*Alles Genießen, Zueignen und Assiinilieren ist Essen, oder Essen ist vielmehr nichts als eine Zueignung*).

Y como la Naturaleza (al igual que la Verdad) es para los filósofos una Mujer, Novalis nos dice entonces que recibir o concebir (*Empfangen*) “es el goce femenino” (*ist das weibliche Genießen*), mientras que devorar o consumir (*Verzehren*) es el goce masculino (*das männliche Genießen*); a punto tal que “un borracho se puede comparar a una mujer licenciosa” (*Ein Säufer ist einer liederlichen Frau zu vergleichen*) (1976, §985, p. 246). Como en Fichte y en los demás, la violación aparece en Novalis como un acto de posesión o apropiación producido por una pasión muy fuerte e imparable (*stärkste*), pero que ocasiona un gran goce (*Genuß*); goce que se reduplica en intensidad cuando en el momento del goce (*Genußmoments*) aquello que *debe* ser “comido” ofrece una *resistencia* proporcional a la fuerza o violencia que recibe. De igual manera, Rousseau decía en su famosa *Carta al señor D’Alembert* (del año 1758): “El amor es el reino de las mujeres. Ellas son quienes necesariamente dan en eso la ley, porque según el orden de la naturaleza les corresponde la *resistencia*” (1979c, p. 306).

Pero en rigor, el acto violatorio, el acto prostituyente, y el acto femicida tienen en común una misma cosa: son actos o ejercicios de poder, dominación y control; y si el varón extrae de allí algún tipo de placer o de goce, se trata de un *placer-de-poder*, donde el sexo/sexualidad deviene únicamente una mera excusa, una superficie para el registro de dicho ejercicio de poder. No es la violación lo que da placer: es el poder de dominar, extorsionar, someter y gobernar el cuerpo, la sexualidad, la psiquis de las mujeres lo que da placer.

Cinismo psicopateante y perverso: los mismos filósofos, juristas, médicos y poetas que plantean todas estas concepciones totalmente falocráticas y violatorias sobre la sexualidad y sobre el goce —en términos de falta, necesidad, deseo de posesión, apropiación violenta motivada por una pasión fuerte— son los mismos que luego, en sus sistemas del Derecho, de Moral y Eticidad, exigen de las mujeres que den pruebas claras y distintas de haberse resistido al ataque desde el primer momento y hasta el final (“*persévérante jusqu’à la fin*”, decía la Enciclopedia).

Y así como así, de repente pareciera como si *el modo mismo de organización social/sexual* —el Estado, la Familia, las Iglesias, las instituciones—, y como si la red de alianzas masculinas, como si las concepciones establecidas y los estereotipos sexuales redundantes en la cultura, nada tuviesen que ver con la *producción* de violadores y prostituyentes, con la *producción* de las múltiples violencias sexuales existentes; y como si la división *a priori* entre sujetos y sexualidades activas y pasivas, y por tanto, la división jerárquica entre superiores e inferiores, entre mando y obediencia, entre decisión y ejecución, tampoco tuviesen nada que ver. La violación jamás los reenvía a cuestionar ni la *forma de organización* misma de la sociedad, ni los *códigos/axiomas* (económicos, sociales y sexuales) con los que se diagraman las relaciones

humanas en absolutamente todos los resquicios del cuerpo social, ni mucho menos la imagen de varón/masculinidad (la constitución del sujeto-varón).

2.c. Matrimonio ↔ Violación ↔ Prostitución

Los filósofos modernos, ya sean ilustrados, materialistas, empiristas, idealistas o románticos, son incapaces de aceptar lo que Mary Wollstonecraft había dicho ya en 1792, a saber, que el matrimonio conyugal-monogámico es en sí mismo (y no por accidente), una prostitución común y legal: “*a common and legal prostitution*” (2005, p. 248; véase también: p. 122). Y si son incapaces de aceptarlo, es precisamente porque su interés y su deseo van en una dirección totalmente opuesta: los filósofos aspiran a justificar y a fundamentar filosóficamente, y desde una perspectiva puramente jurídico-contractual, la absoluta *necesidad* de la relación conyugal, matrimonial, y familiar. Su papel y función es la de re-equilibrar los viejos arcaísmos de la falocracia milenaria, otorgándoles un nuevo barniz y una nueva modulación: a través de la Ley y de los contratos consentidos.

Los filósofos modernos no *politizan* los problemas, únicamente los biologizan, moralizan y juridizan (integran, capturan, modulan en varios niveles y registros). Por eso, viven y piensan totalmente a contramano de lo que *en la misma época* (en plena revolución francesa) ya pensaban y reivindicaban los movimientos y agrupaciones populares de mujeres, así como también Olympe de Gauges (Marie Gouze) —guillotizada en noviembre de 1793 por el jacobinismo—, Théroigne de Méricourt —bastardeada tanto por Robespierre como por los escritores monárquicos, que para ningunearla la tachaban de prostituta (cf. McPhee, 2007, p. 116)—, Claire Lecombe, Pauline Léon, Mademoiselle Jodin, Etta Palm, entre muchas otras.⁸⁰ Daniel Guérin y Peter McPhee dicen:

Las ‘sociedades populares’ de las Secciones asociaban enteramente a las mujeres a la vida pública; en las Secciones, las mujeres no tenían voz deliberativa, por el contrario, en las ‘sociedades populares’ las ciudadanas se encontraban en plan de igualdad absoluta con los varones. Y, como la mayoría

⁸⁰ Mademoiselle Jodin redactó un *Proyecto legislativo para las mujeres*, dirigido a la Asamblea Nacional en 1790 (cf. Puleo, 1993, p. 143-147 y Beltrán/Maqueira, 2008, p. 29). Olympe de Gauges redacta en 1791 la *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana*, cuyos artículos pueden leerse en Niedzwiecki/Bessière (1991, pp.15-16) y en Puleo(1993, p. 154-160), junto con otras peticiones, proyectos de decretos de ley, etc. A propósito de las luchas y reivindicaciones de las mujeres tanto durante la Revolución inglesa y francesa, como durante las insurrecciones y revueltas del siglo XIX, cf. De Gouges, Palm, Méricourt y Lacombe (2007, p. 81-199), Roger Picard (1947, p. 307-325), Piotr Kropotkine (1976), Peter McPhee (2007), Sheila Rowbotham (1980), Natalie Zemon Davis y Arlette Farge (1993), Michelle Perrot (2008).

de ellas estaban en la vanguardia del combate, contribuían a radicalizar a las sociedades de las Secciones. (Guérin, 2011, pp. 240-41).

Durante los cinco meses posteriores a mayo [de 1793], las Ciudadanas Republicanas Revolucionarias, acaudilladas por Claire Lacombe y Pauline Léon, tendieron un puente sobre aquel vacío entre los derechos de las mujeres y la política de subsistencia organizándose como un grupo de mujeres autónomo y haciendo campaña por los derechos de la mujer a acceder a puestos públicos y a llevar armas, mientras que permanecían vinculadas al ala radical de los *sans-culottes*, los Rabiosos [*enragés*]. (McPhee, 2007, pp. 169-170)

Durante el periodo revolucionario las mujeres hicieron proliferar grupos y asociaciones (como la *Confederación de las Amigas de la Verdad* o el activismo dentro del *Cercle Social*), periódicos de mujeres (como el *Etrennes Nationales des Dames*), así como *Cahiers des doléances* (cuadernos de quejas), y todo tipo de peticiones y reivindicaciones frente a la Asamblea (compuesta por varones), incluida la *abolición* de la prostitución,⁸¹ que hacia el 1800 acabaría siendo legalizada y reglamentada estatal y policialmente por el prostituyente de Napoleón Bonaparte. Carol Pateman (1995) remonta las críticas contra la forma patriarcal del Derecho hacia fines del siglo XVII:

Desde fines del siglo XVII las feministas han advertido que casi todos los teóricos políticos, de hecho, han sostenido explícita o tácitamente el Derecho *patriarcal*. (p. 31)

Adriana Guzmán (2019) nos remite, para la misma época, a una genealogía de luchas indígenas anti-coloniales: “Manuela Condori, Isabel Wallpa, Tomasina Silvestre, Isidora Katari, Bartolina Sisa, Gregoria Apaza y muchas otras que encabezaron los levantamientos indígenas anti-coloniales en 1781, ocho años antes de la Revolución Francesa. [Pero fueron] torturadas, colgadas y

⁸¹ McPhee (2007): “El principio de libertad individual se extendió también a la prostitución en julio de 1791, nuevas regulaciones municipales eliminaron toda referencia a la prostitución y su vigilancia. Con estas medidas muchas mujeres quedaron libres de la represiva coacción que ejercían los reformatorios religiosos a los que eran enviadas bajo el Antiguo Régimen, y al mismo tiempo se reconoció que la prostitución y sus efectos secundarios eran elección y responsabilidad individuales. La «libertad» alcanzada en 1789 era por lo tanto una *espada de doble filo en sus aplicaciones prácticas*” (pp. 81-82). “La prostitución se prohibió el 21 Nivoso II (10 de enero de 1794), siendo considerada por la Comuna como una práctica del Antiguo Régimen y en cualquier caso innecesaria cuando había trabajo en las industrias de guerra. No obstante, siguió siendo un último recurso clandestino para más de 20.000 mujeres en París” (pp. 169-170). A partir de 1795, cuando se impone el Directorio, “las prostitutas fueron declaradas proscritas, pero se les exigía que dieran parte a la Policía y que trabajasen en burdeles cerrados y discretos para controlar la difusión de la sífilis y hacer más «respetables» las calles. En cambio, *no se impusieron controles a los clientes*” (p. 200). Sin embargo, con la llegada del Terror “reaparecieron las prostitutas en el Palais-Royal solicitando a sus ricos clientes” (p. 187).

descuartizadas. Lucharon contra el feudalismo colonial y contra el despojo” (p. 17).

En 1890, cien años después de Mary Wollstonecraft, Voltairine de Cleyre seguía insistiendo en la necesidad de visibilizar la relación de continuidad y co-dependencia entre la Ley estatal y la Violencia masculina —Foucault diría: entre la Ley y sus ilegalismos—, es decir, entre el *matrimonio*, la *prostitución* y la *violación*, puesto que en nuestras sociedades andromórficas, sexistas y falocráticas, un marido cualquiera puede devenir en cualquier momento un “tirano sexual”, un proxeneta, un torturador y un violador sistemático y cotidiano de su propia mujer, y todo ello quedará avalado por la Ley y por los contratos fiduciarios (totalmente andromórficos y falocráticos), pues “sólo por la Ley del matrimonio se puede lograr dicha tiranía”. La nueva sociedad estatal moderna se yerge como un Panóptico de violencias sexuales: “¡La tierra entera es una prisión, el matrimonio una celda, las mujeres sus prisioneras, y vosotros sois los carceleros!” (2016, p. 7-9). Contemporáneamente a Voltairine de Cleyre, las agrupaciones y movimientos anarco-feministas de Argentina también caracterizaban en 1895-1896 al matrimonio como “la prostitución más vergonzosa” (Ferrer, 2015, p. 71; véase también: pp. 90; 98-99; 135-36). En el año 1901, Virginia Bolten decía:

Dicen por ahí que la Ley nos concede derechos: sí, el de la prostitución legal por medio del matrimonio, y el de morirnos de hambre abrazadas a nuestros hijos. ¡Maldita sociedad! Debemos rebelarnos, no contra una *persona*, sino contra la sociedad, contra *instituciones* que empiezan a decaer porque se asientan en cimientos podridos. ¡Compañeras! ¡Ayudemos al derrumbe! (2013-2014, p. 222)

Setenta años después, en su diálogo con Kate Millett, “J” —una mujer que estuvo en situación de prostitución— continúa remarcando la relación inmanente entre el matrimonio y la prostitución: “I think as long as you’re going to have compulsive marriage and compulsive families, I think you’re going to have prostitution. [...] Monogamy and Prostitution go together” (1975, p. 32).

La sospecha que desde hace siglos las mujeres vienen disparando contra el sistema de la legalidad, contra el ‘estado de derecho’, y por lo tanto, contra toda la Ley & el Orden es: ¿No implican la familia conyugal y el matrimonio un *modo de organización y un tipo de relación* (agenciamiento) de carácter falocrático-patriarcal y prostituyente, coaccionada *incluso* bajo presencia de un consentimiento voluntario? El matrimonio conyugal-monogámico y la prostitución (que para los filósofos es su opuesto moral y jurídico), ¿no habilitan en su interior una serie de relaciones de tipo violatorias y extorsivas, y todo ello sin que implique una “contradicción” con el consentimiento y con la legalidad? Los supuestos jurídico-políticos (y sexuales) sobre los que descansan la Ley & el

Orden existentes, ¿son acaso neutros e imparciales (no sólo al nivel de a qué ‘sujetos’ se dirige, sino al nivel de su propio *metabolismo de funcionamiento*)?

Estas preguntas y problematizaciones no son ni “ideológicas”, ni idiosincráticas, ni morales, ni jurídicas, sino *políticas*, y si se quiere, son también preguntas y problematizaciones *genealógicas* y *cartográficas*. Este modo de análisis o de ejercicio del pensamiento nos conduce a poner el foco no únicamente en las formas ideológicas, idiosincráticas, jurídicas y contractuales que pueden adquirir las relaciones de poder —el campo de los consentimientos prestados por la voluntad del ‘sujeto’ racional y motivados por su interés o su utilidad consciente o pre-consciente—, sino además en las *relaciones de complementariedad* molecular y micro-física, que son de naturaleza *extra-jurídica*. Y es a este nivel que desde hace siglos se viene planteando que tanto el violador como el prostituyente son ambos el *reverso* del esposo (expropiador que se apropia de la personalidad, el cuerpo, la sexualidad, y los bienes de la esposa); justo como el usurero y el estafador tramposo son ambos el *reverso* del capitalista (expropiador o propietario privado de los medios de producción, intercambio y consumo).

Esto es lo que Colette Guillaumin quería visibilizar también en 1978 cuando ponía el foco en la relación *de complementariedad* (al nivel del metabolismo del deseo) que existe entre la hetero-sexualidad obligatoria y la violencia sexual violatoria; habría algo en la sexualidad tenida socialmente por “normal” y “aceptable” (tolerable) que engendra y habilita, desde su propio interior, violencias que a continuación son tenidas por “anormales” o “patológicas”. Según ella, las sociedades patriarcales instituyen un sistema de apropiación “del conjunto del grupo de las mujeres, y del cuerpo material individual de cada mujer”; por lo tanto, nuestras sociedades, en esencia, son sociedades en las que la *actividad sexual* que funciona como “vara de medida” y de “normalización” —a saber, la actividad *hetero-cis sexual* de la sexualidad (cuyo diagrama de fuerzas divide a los polos de la relación en activos y pasivos, penetradores y penetrados, etc.)— nunca pasa verdaderamente *por el deseo libre* de las personas, sino por el mero *uso físico-genital* y por el *control sexual-libidinal* de lxs demás. Es así que en nuestras sociedades,

lo esencial en la relación entre un varón y una mujer es el *uso físico*. Uso físico manifestado aquí bajo su forma más reducida, más sucinta: el *uso sexual*. [Pero] no es de «sexualidad» de lo que se trata aquí, ni de «sexo», sino simplemente *de uso*; ni tampoco de «deseo», simplemente *de control*, *igual que en la violación*. (Guillaumin, 2005, p. 30)

De allí que en nuestras sociedades el “sexo” (el ejercicio o *uso* de la sexualidad) se instituye y se constituye como un puro *medio* para efectuar el ejercicio de un poder (*Selbstgenuss*), y en este sentido, los agenciamientos y las prácticas sexuales y deseantes quedan reducidos a: sexo = *placer de dominar*,

gobernar y controlar. Se trata de un *placer de poder* que el propio agenciamiento sexual torna posible, tanto como las instituciones jurídicas que actúan como su soporte. Foucault nos lo planteaba así en 1973, cuando decía (contra las tesis de Lacan y el psicoanálisis) que “existe una *alianza* del placer con el poder”, porque “la función del poder no es esencialmente prohibir sino producir, *producir placer*” (1996, p. 70).

En efecto, el sistema falocrático patriarcal milenario no consigue confundir al *sexo* y al *placer* con la posesión y con la penetración (con la sexualidad genital), ni consigue confundir al *deseo* con la necesidad, la falta, la satisfacción y la descarga, si no es apelando a la Ley y a la Norma, y a todo su llamado ‘estado de derecho’ (incluida la ley de la falta/carencia y la norma del Falo). Doble proceso de entrampamiento: se *juridifica la sexualidad* en el mismo instante en que se *libidiniza la ley*. El sujeto de deseo deviene sujeto de derecho. Pero si la sociedad andromórfica y falocrática es capaz de hacer estas tres cosas a la vez —libidinizar y genitalizar la sexualidad, juridificar el placer y la sexualidad, y libidinizar la ley y la norma—, entonces toda tentativa de creación de nuevos mundos de posibles debe conducirnos a pensar el sexo *sin* la Ley y el poder *sin* el Rey: des-juridificar y des-libidinizar (o des-sexualizar) tanto el sexo como el uso de los placeres, a la vez que desconectar la relación entre Ley-Placer (que libidiniza a la Ley, al Rey, al Soberano, etc.).⁸²

De modo que, en rigor, hay violencias sexuales que son inmanentes al *dispositivo* mismo de la “sexualidad” normal y legal (escindida y binomizada en polos disimétricos), y que también son violencias inmanentes a la producción de *subjetivación* sexual (tal y como se halla normalizada y jurídico-contractualizada), y que se terminan integrando y coagulando dentro de las *instituciones* y las *codificaciones* sexuales establecidas (instituciones y codificaciones que también están totalmente investidas y atravesadas por la verticalidad, la jerarquía, y la posición de autoridad).

La necesidad de politizar estas *violencias sexuales inmanentes* —y que para nada son “accidentales”— nos conduce a cartografiar y localizar las relaciones de complementariedad y complicidad (alianzas) de poder que ocurren en el plano de la sexualidad y del uso de los placeres, dado que precisamente son dichas relaciones diferenciales las que *hacen posible* que todas las figuras jurídicas (o estados civiles) por los que debe pasar la masculinidad queden envueltas en una misma curvatura *común* de violencias ejercibles o realizables. Pues las relaciones sexuales “normales” y “aceptables” (la sexualidad ‘oficial’)

⁸² En 1967 Valerie Solanas ya había dicho: “No existe ninguna razón para que una sociedad formada por seres racionales capaces de cooperar entre sí (autosuficientes y libres de cualquier ley o condición natural capaz de obligarles a competir), deban tener un gobierno, leyes o líderes. [...] SCUM está en contra de todo el sistema, contra la idea misma de la ley y de gobierno. SCUM nace para destruir el sistema, no para lograr ciertos derechos dentro de él” (2012, p. 16; 34).

también producen, por su metabolismo interno de funcionamiento, toda una serie de *macro* y *micro* violencias, torturas, abusos, violaciones, folismos.

Y es precisamente esta complementariedad de poder la que hace, por ejemplo, que todo varón *prostituyente* —encarne la figura jurídica que encarne y posea el status civil que posea (ya sea casado, soltero, divorciado, viudo, y ya sea rico o pobre, patrón o proletario, nativo o extranjero, de tal o cual color de piel, etc.)— sea indefectiblemente un violador y un torturador *en acto*. Sonia Sánchez, Aída Bazán, y Ana Pollán nos lo dicen con claridad: la situación de prostitución

es violencia física y psíquica ejercida sobre cuerpos de niñas, adolescentes, jóvenes, maduras y viejas; es una *violación* concreta y también simbólica, porque al mismo tiempo violan sus cuerpos y sus derechos. (Sánchez, 2007, p. 54)

Cuando entro con un señor en una habitación, en cualquier lugar que sea, [...] yo siento que cada vez que hago eso, *es una violación a mí*. Porque *no pasa por mi deseo*, por mis ganas, por mi decisión. (Berkins/Korol, 2007, p. 71-73).

Todos los demandantes de prostitución, sin excepción y por el hecho mismo de demandarla, *ejercen violencia* contra las mujeres a las que someten sexual, física y psicológicamente de modo impune. Que el demandante de prostitución tenga o no una discapacidad es del todo irrelevante.

La prostitución existe porque existe el patriarcado. Es una institución en la que las mujeres, por el hecho de serlo, son puestas *al servicio* de los hombres (con discapacidad o no) para que sean *satisfechos sexualmente* y para que *ejercen su poder*, confirmando su situación privilegiada en la ilegítima *jerarquía sexual* que existe. Quien se aprovecha de ello es alguien simple y sencillamente *déspota y repugnante*, tenga las circunstancias que tenga. Y lo son porque los ‘puteros’ son plenamente conscientes de ello y, precisamente *es de esa dominación de lo que disfrutan*. Por eso, un hombre con discapacidad, por muy afectado que esté, ejerce exactamente el mismo poder y abuso con el mismo *despotismo* que cualquier otro demandante de prostitución. (Pollán, 2020, párr. 14)⁸³

La sexualidad, el placer, y el deseo son políticos porque están atrapados o capturados en relaciones estratégicas de poder (alianzas falocráticas

⁸³ En “A diez años de la Ley de trata: avances y desafíos”, Soledad de León dice: “Es importante agregar que en ninguna provincia existe alguna política del Estado destinada a la asistencia integral de mujeres en prostitución *que quieran dejarla*. Sólo existen programas de ‘asistencia’ para las mujeres que han sido víctimas de trata. [...] La trata de personas y la explotación sexual son dos delitos distintos, *pero el primero siempre incluye al segundo*; y la prostitución no es delito. Ya sea en la esquina, en un cabaret o en un privado, todas las mujeres circulan por los mismos espacios y están inmersas *en el mismo sistema prostituyente*” (Moreno, Maffia y Gómez, 2019, pp. 421-422).

diferenciales) que constituyen y que dan consistencia a la sociedad andromórfica y falocrática en la que vivimos. Las relaciones de poder penetran e invisten tanto lxs cuerpxs como sus sexualidades y los usos de los placeres. Por lo tanto, sexualidad, placer y deseo deben ser necesariamente *politizados*, en lugar de ser analizados en función de una sobrecarga moral y jurídico-contractual (reducción a la ley y a la institución), o en función de una estructura (reducción al significante y al falo).

Sin dudas que la llamada “masculinidad” —la subjetivación masculina y masculinizante instituida y fundada alrededor del Edipo y del Falo, de la genitalidad y de la sexualidad genitalizada, de la primacía del pene, de la amenaza de su castración, de la falta (carencia), y del auto-goce que domina y posee a lxs otrxs como puros medios del placer individual (*Selbstgenuss*)— es, verdaderamente, un equipamiento colectivo y un aparato de captura *integrador* e *identificador*. Nos integra y nos normaliza dentro del sistema (en orden a poder funcionar, trabajar y producir cumpliendo con las exigencias del mismo), a la vez que nos identifica y nos reterritorializa sobre el sistema (actúa como soporte de existencia o como punto de anclaje):

Deleuze y Guattari intentaron mostrar que el triángulo edípico padre-madre-hijo, no revela una verdad atemporal y tampoco una verdad profundamente histórica de nuestro deseo. Intentaron poner de relieve que ese famoso ‘triángulo edípico’ constituye para los analistas que *lo manipulan* en el interior de la cura [*qui le manipulent à l'intérieur de la cure*] una cierta manera *de contener* el deseo [de contener *le désir*]. [...] En otras palabras, Edipo, según Deleuze y Guattari, no es el contenido secreto de nuestro inconsciente, sino la *forma de sujeción* [*la forme de contrainte*] que el psicoanálisis intenta imponer (en la cura) a nuestro deseo y a nuestro inconsciente. Edipo es un instrumento de poder [*un instrument de pouvoir*], es una cierta manera de poder médico y psicoanalítico que se ejerce sobre el deseo y el inconsciente. (Foucault, 2003, p. 37)

Transgresión, culpabilidad, castración: ¿son ‘determinaciones’ del inconsciente, o son la manera como un *sacerdote* ve las cosas? Y sin duda hay muchas más fuerzas además del psicoanálisis para edipizar el inconsciente, culpabilizarlo, castrarlo. Sin embargo, el psicoanálisis apoya el movimiento, inventa un último sacerdote. (Deleuze y Guattari, 2005, p. 118)

Estamos amenazados por dos cosas: que nuestra subjetividad pase bajo el *control* y la *dependencia* de un poder, sea el poder de los sacerdotes, el poder de la Iglesia, el poder de un Estado; pues el poder no ha dejado de pretender apropiarse realmente de la subjetivación. (Deleuze, 2015, p. 121)

La subjetivación edípica, familiarista y conyugalizada nos atraviesa y nos constituye a todxs, aunque de modo diferencial y jerarquizante; es una auténtica desventura *común*. De hecho, ya en 1972 Guy Hocquenghem

visibilizaba en *El deseo homosexual* cómo la sociedad falocrática hetero-sexuada produce una imagen de la homosexualidad que resulta tan edípica y falocrática como la propia heterosexualidad; lo mismo hacían las feministas en torno al deseo lésbico:

El imperialismo familiar heterosexual desliza en la homosexualidad sus significaciones neuróticas. [...] El producto-homosexual sólo tiene que ocupar el sitio que se le ha reservado, solo tiene que desempeñar el papel para el que se le ha programado, y lo hace con entusiasmo, quiere cada vez más. [...] Deleuze y Guattari escriben: «Primero Edipo es una idea de paranoico adulto antes de ser un sentimiento infantil de neurótico». Unos paranoicos engendran a unos neuróticos, *la heterosexualidad da a luz a la homosexualidad*. Todo empieza en la cabeza del padre o de la madre, porque todo tiene que empezar: «Desearás a tu madre, y tu madre te deseará a ti. Además, ya querías eso cuando chupabas la teta, simplemente, no lo sabías». El 'Yo' es el verdadero inconsciente del deseo, y no el deseo el inconsciente del yo. (2009, p. 58-59)

Es una subjetivación andromórfica y falocrática (movida por el puro *Selbstgenuss*) la que está en el fondo del todo el proceso de edipización y de familiarismo; y por lo tanto, es la masculinidad hetero-cis sexuada y hetero-cis normalizada la que sacará las mejores tajadas y la que se llevará los mayores privilegios y prerrogativas.

En orden a subsistir y perdurar durante más milenios, nuestras sociedades falocráticas neo-arcaístas necesitan que por todos lados —y que a través de todxs lxs sujetxs— se viralicen y se reproduzcan subjetivaciones humanas moldeadas y moduladas según la masculinidad ecuménica y según su regla del Fallo (y del sexo Rey), que asigna y distribuye de modo binómico-biunívoco, disimétrico y jerárquico (activo y pasivo, dominante y dominado, penetrador y penetrado, superior e inferior, etc.). Pero acerca de esta 'masculinidad' múltiple y ecuménica hay que decir no sólo que es un fetiche pre-fabricado, sino que, además, es el modo de *asumirla* y de *ejercerla* aquello que también se halla ya pre-fabricado y performado. Estamos cercados por todo tipo de automatismos: al nivel de las máquinas técnicas y de las máquinas sociales (*v. gr.* las instituciones), y también al nivel de las máquinas de deseo, es decir, al nivel de los movimientos y procesos de la libido sexual inconsciente.

Deleuze (2017) retoma a Marx para mostrar cómo el propio Derecho laboral y comercial del Estado *avala* jurídicamente la relación de explotación y alienación:

Marx dice muy bien que el Capital es un 'derecho', y que el capitalista no extorsiona más que lo que el Derecho le permite extorsionar. No puede decirse mejor, me parece que es perfecto: en efecto, la propiedad del capital es la propiedad *de los derechos abstractos* (y es en nombre de estos derechos abstractos que se produce *la extorsión de la plusvalía*). (p. 265)

“Yo te doy (*do*) un salario, y tú me das (*ut des*) tu potencia/fuerza de trabajo durante ‘x’ cantidad de tiempo de trabajo (jornada laboral), y a tal ritmo e intensidad; si tú consientes con este compromiso, acto seguido firmaremos un ‘contrato’ para demostrar que ambos hemos prestado un consentimiento libre y voluntario con respecto a esta transacción laboral-comercial”. Si tuviese una voz uniforme, así sería como nos hablaría la lógica contractual del ‘do ut des’, es decir, la lógica propia de la “captura jurídica” y del régimen de supuestos “intercambios” con los que el Estado & el Capital entranpan a lxs trabajadorxs cuando lxs *con-tratan* bajo el régimen “asalariado”, haciendo firmar un contrato “consentido” de compra-venta o alquiler (usufructo fiduciario) *de la fuerza de trabajo*. De modo que desde el punto de vista de las estrategias de poder, el consentimiento contractual (voluntario) que se da en tanto que ‘trabajador’ no conjura ni contradice, antes bien, *hace posible* la propia explotación (el sobre-trabajo). El consentimiento contractual *posibilita la extorsión* de plusvalía que surge del plus-trabajo o trabajo realizado pero no-pagado. La extorsión de plusvalía (por sobre-trabajo) ya pre-existente *de facto* queda así legislada *de jure*. El ‘consentimiento’ no *se da*, sino que *se extrae*, *se arranca*, pero bajo una forma de expresión ficticia, formal, abstracta que encubre esa violencia ilegalista. Todo el mundo sabe que el juego del trabajo está trucado de antemano: el juego de la “Ley” y el sistema de la “legalidad” se justifican y se sirven de unos “*ilegalismos*” pre-existentes (del sobre-trabajo que produce *valor* pero que nunca es pagado), de unos ilegalismos sobre los que sin embargo la voluntad nunca *pudo*, ni *puede*, ni *podrá* consentir, ni “voluntaria” ni “libremente”, dado que se encuentran desde el vamos (desde *antes* de la relación contractual) como algo ya pre-supuesto, como un auténtico ‘Virtual’ (que la Ley no hace más que actualizar e integrar).

Deleuze observa en este sentido que la Ley siempre *hace posible* (y ampara) al tirano, y a su vez, que el tirano no habla otro lenguaje que el lenguaje de la Ley y de los contratos consentidos:

La ley es la mistificación (no el poder delegado, sino usurpado). [...] En efecto, sólo se es tiranizado *por la ley*, [pero] también, y sobre todo, sólo se es tirano por la ley: el tirano aparece *con la ley*, [pues] hace posible al tirano; el tirano habla el lenguaje de las leyes y no tiene otro lenguaje (tiene necesidad de la «sombra de las leyes»). (Deleuze, 1969, pp. 77-78)

Podemos considerar al masoquismo desde tres puntos de vista: como una alianza entre el placer y el dolor; como un comportamiento de humillación y esclavitud; o como el hecho de que *la esclavitud se instala en el interior de una relación contractual*. (Deleuze, 2005b, p. 174)

Por lo tanto, los ilegalismos (la explotación, la alienación, la extorsión de una plus-valía extraída de un sobre-trabajo no pagado jamás) ya se encuentran previamente milagrosados y mistificados, es decir, invisibilizados y ensordecidos: el ‘trabajador libre’ presta su consentimiento a la *letra* legal del

contrato, pero forzosamente *ni ve ni oye* el rumor ilegalista que *alimenta y da vida* a esa misma Ley contractual (al “espíritu de las leyes”).

Así, vemos cómo es el esquema o diagrama mismo de organización (de las relaciones de producción y propiedad) el que supone y a la vez reproduce la extorsión y la explotación humana, *sin necesidad habernos salido jamás* del plano de la Ley y del Derecho (ni del consentimiento). Y si *después* de firmado el ‘contrato laboral’ lxs trabajadorxs gozan y se llenan de alegría trabajando (o se enferman y arruinan su cuerpo y su psiquis), eso es irrelevante para el metabolismo estatal-capitalista. En rigor, todo está armado, de hecho, para que *no gocen* en lo más mínimo (y se arruinen trabajando); y si ocurre que, aún así, las personas encuentran una alegría y un orgullo yendo a trabajar en semejantes condiciones, ¡tanto mejor!, pues ello es índice de que *reconocen* y *aceptan* su propio sometimiento, y lo ejecutan *por deber y vocación*: pues “el trabajo dignifica”.

Pero un polo de la relación goza y se potencia gracias al depotenciamiento y el no-goce del otro polo de la relación; no-goce que no significa “ausencia” de goce, sino goce *reactivo*, goce que se afirma en la reacción y en la negatividad (anti-producción), necro-goce, o goce de “esclavo liberto”, conforme al estilo hegeliano (*Selbstgenuss*). De allí que, desde este punto de vista, incluso hay que decir que ni el capitalista goza, en sentido estricto.⁸⁴ Pero el problema político radica en el tipo y en el modo de *la relación* (en el diagrama de poder que dirige los agenciamientos laborales y productivos), pues es la relación la que produce y reproduce a ambos polos de la relación, en tanto que tales. Ninguno de los polos *pre-existe* a la relación.

⁸⁴ Deleuze y Guattari (2005, pp. 355-359): “No es que el ser humano sea el ‘esclavo’ de la *máquina técnica*, sino esclavo de la *máquina social*, ejemplo de ello es el burgués, que *absorbe la plusvalía* con ‘fines’ que, en su conjunto, no tienen nada que ver con su goce: más esclavo que el último de los esclavos, primer siervo de la máquina hambrienta, bestia de reproducción del capital, interiorización de la *deuda infinita*. «Yo también soy esclavo, tales son las nuevas palabras del señor». [Así,] vemos a los más desfavorecidos, a los más excluidos, que *cargan con pasión* (invisten) el sistema que les oprime y en el que siempre encuentran un ‘interés’, puesto que eso es lo que *buscan y valoran*. Siempre sigue el ‘interés’. La anti-producción *efusiona* en el sistema: *por ella* se amará a la anti-producción y *la manera como el deseo se reprime a sí mismo* en el gran conjunto capitalista. Reprimir el deseo, no sólo para los otros, sino en sí mismo, ser el polizante de los otros y de uno mismo: *eso es lo que excita*. [...] Violencia sin finalidad, alegría, pura alegría de sentirse un engranaje de la máquina: colocarse en la posición en la que de ese modo se es atravesado, cortado, dado por el culo por el socius; buscar el buen sitio en el que, según los ‘fines’ y los ‘intereses’ *que nos son asignados*, uno siente pasar algo que no tiene *ni interés ni fin*. Una especie de «arte por el arte» en la libido, un gusto por el trabajo bien hecho, *cada uno en su sitio*, el banquero, el polizante, el soldado, el tecnócrata, el burócrata y, por qué no, el obrero, el sindicalista... [...] Podemos concebir, pues, que un grupo pueda ser revolucionario desde el punto de vista del ‘interés’ de clase (y de sus catexis pre-conscientes), pero que no lo sea y que incluso *siga siendo fascista y policíaco* desde el punto de vista de sus catexis libidinales”.

Ahora bien, partiendo de todo este paralelismo, podemos extender ahora este análisis des-mistificante desde el terreno del *trabajo* (relación laboral asalariada y contractual) hacia el terreno *político-sexual*, para intentar ver cómo —ya no en la esfera de los intercambios *económicos* sino en la de los intercambios *sexuales*— el esposo sólo extorsiona lo que el Derecho andromórfico, falocrático y patriarcal (matrimonial-conyugal) *le permite* extorsionar; a saber: además del trabajo doméstico (gratuito) que extrae de la potencia/fuerza de trabajo de su mujer (e hijxs), el marido extrae un *plus-goce* de la potencia sexual (y re-productiva) *pasivizada* de aquella. Plus-goce del varón que es producto de una explotación y una extorsión invisible e inaudible (extorsión sexual ilegalista), y que es igualmente reactivo y depotenciante.

En efecto, Fichte mismo afirmó, como hemos visto, que a los efectos del ‘contrato conyugal’ (*Ehevertrag*) no importa si la mujer goza teniendo sexo con su marido. Y si goza, ese goce femenino será siempre un goce *ya pre-fabricado* de antemano por los varones para las mujeres; por los maridos para las esposas; por los varones prostituyentes para las mujeres (y trans, travestis, intersex, etc.) en situación de prostitución. El contrato matrimonial *dentro* del sistema patriarcal y del gobierno patriótico les permite a todos los maridos extraer de sus esposas un sobre-trabajo y una plusvalía sexual y deseante (libidinal o inconsciente); el sistema de alianzas transversales así lo garantiza. Y como la libido sexual femenina es caracterizada (y producida) como algo que sólo gira en torno un ‘pene’ del que carece —por la ‘castración’ y la ‘pasividad’ innatas—, y en torno a la maternidad obligatoria y al imperativo de la reproducción, todo su deseo queda definido como perpetuamente “en falta”, ausente, y re-centrado *en el deseo del varón* y de la *especie* humana (aún cuando ella diga “sí, quiero”, con su ‘libre albedrío’ y su ‘consentimiento’ voluntario).

Si el imperativo del ‘capitalismo’ es el de producir “valor” *para otro* (bajo extorsión ilegalista jurídico-contractual) entonces el imperativo del ‘patriarcado’ —que es prostituyente y fiolo hasta la médula— es el de producir “placer” *para otro* (bajo extorsión ilegalista jurídico-contractual); sobreentendido: para los varones, para las masculinidades, y para todo el sistema de poderes andromórficos y falocráticos que existen en lo micro y en lo macro. Pero como el capitalismo es *irremediamente* falocrático en su metabolismo interno, ocurre que ambos movimientos —la producción de valor y la producción de placer para otro (plusvalía económica y plusvalía sexual y deseante)— se necesitan y se complementan en una relación de co-dependencia, sobre un fondo de red de alianzas de poder legalistas e ilegalistas (sobre un fondo de relaciones estratégicas de poder falocráticas y prostituyentes).

Katherine MacKinnon (2014) nos decía a propósito de esto que “no podemos hablar de ‘producción’ sin señalar que la división sexual, al igual que el acoso sexual y la prostitución (y las tareas domésticas), *sostienen* y

constituyen el mercado laboral” (p. 97). Y Carol Pateman (1995) afirmaba que “el ‘contrato laboral’ y el que denominaré ‘contrato de prostitución’, ambos forman parte del mercado capitalista público y *sostienen* el ‘derecho’ *de los varones* tan firmemente como el contrato matrimonial” (p. 13).

Así, según los propios presupuestos de este esquematismo social jurídico-contractual, la diferencia entre una ‘esposa’ y una ‘prostituta’ es que, como dice Fichte, una hace “*por amor*” lo que otra hace “*por dinero*”;⁸⁵ pero en cuanto a la *economía* misma del goce (metabolismo), ambas están para obedecer pasivamente y para replegar su sexo (consciente) y su libido (inconsciente) al de los varones, o quien sea que ocupe esa *posición* de actividad y superioridad (mando y control); pues la ‘masculinidad’ es toda una posición de la subjetivación (un equipamiento de poder). Un mismo diagrama de relaciones de poder sexual las atraviesa a ambas, esposa y prostituta.

Foucault plantea en 1975 y en 1979 que el ‘contrato’ (social y sexual) es “un *bluff*” (2014, p. 99), una pura “ficción teórica” (2008, p. 54)⁸⁶, es decir, un puro instrumento jurídico-formal que institucionaliza y legaliza violencias y desigualdades de fuerzas (“ilegalismos”).⁸⁷ Tanto en *Vigilar y Castigar* como en una entrevista titulada ‘La prisión vista por un filósofo francés’ (ambas de 1975), Foucault muestra las relaciones de complicidad entre la *regulación estatal* de la situación de prostitución (policía y sanidad mediante) y la capitalización *privada* de la prostitución, en tanto que doble negocio que extrae provechos tanto de la criminalidad como de la criminalización, a la vez que también los extrae de la legalidad y de la legalización. El *bluff* del contrato hace posible dicha complicidad prostituyente de carácter ilegalista:

⁸⁵ Fichte (1994, p. 359): “Las prostitutas confiesan con gusto que practican su vergonzoso oficio por dinero, no por lujuria” (*Selbst die Prostituierte gesteht lieber, daß sie ihr schändliches Gewerbe aus Gewinnsucht, als daß sie es aus Wollust treibe*).

⁸⁶ Foucault (2008, pp. 54-55): “Sólo una *ficción* puede hacer creer que las ‘leyes’ están hechas para ser respetadas, que la Policía y los Tribunales [de Justicia] están destinados a hacerlas respetar. Sólo una *ficción teórica* puede hacer creer que nos adherimos *de una vez por todas* a las leyes de la sociedad a la que pertenecemos. Todo el mundo sabe también que las leyes están *hechas por unos e impuestas a los otros*. Pero creo que se puede dar otro paso más: la “ilegalidad” no es un «accidente», una «imperfección» más o menos inevitable, sino un elemento absolutamente *positivo* del funcionamiento social, cuyo papel está *previsto* en la ‘estrategia general’ de la sociedad. Todo dispositivo legislativo ha reservado espacios protegidos y provechosos en los que la Ley pueda ser violada, otros donde puede ser ignorada, y finalmente otros donde las infracciones son sancionadas”.

⁸⁷ Con anterioridad (en 1969) Foucault ya había planteado la falsedad del ‘contrato’ matrimonial y del intercambio conyugal en su curso sobre *El discurso de la sexualidad*, especialmente en el párrafo sobre “El matrimonio en la sociedad burguesa” (2021, pp. 201-202): “Suele decirse que el Código Civil hizo del matrimonio un contrato y que permitió el divorcio. En realidad, el matrimonio no puede asimilarse a un ‘contrato’, ni en su contenido ni en su forma. [...] En consecuencia, la autonomía de la voluntad no domina los efectos del contrato”.

La delincuencia (ilegalismo sometido) es un agente para el ilegalismo de los grupos dominantes. El establecimiento de los sistemas de prostitución en el siglo XIX es característico a este respecto: los controles de Policía y de sanidad sobre las prostitutas, su paso *regular* por la prisión, la *organización* en gran escala de las mancebías, la jerarquía puntual que se mantenía en el medio de la prostitución, su encuadramiento por los delincuentes-confidente; todo esto permitía *canalizar y recuperar* por una serie entera de ‘intermediarios’ los enormes provechos sobre un placer sexual que una moralización cotidiana cada vez más insistente condenaba a una semiclandestinidad y volvía naturalmente costoso. [...] Uno de los primeros episodios fue *la organización bajo el control de la policía de las ‘casas de prostitución’* (1823), lo cual rebasaba ampliamente las disposiciones de la ley del 14 de julio de 1791, sobre la vigilancia de dichas casas. (Foucault, 2002b, p. 284-285)

El ejemplo más patente [de utilización de los ilegalismos] es el de la explotación del sexo [l’exploitation du sexe]. Por un lado hay prohibiciones, escándalos y represiones en torno de la vida sexual; esto permite transformar la «necesidad» en «mercancía» sexual difícil y cara, y luego se la explota. Ninguna gran industria de ningún gran país industrializado puede rivalizar con la enorme rentabilidad del mercado de la prostitución. [...] Esas enormes masas de dinero suben y suben hasta llegar a las grandes empresas *financieras* y *políticas* [entreprises financières et politiques] de la burguesía: en suma, se mantiene un tablero de ajedrez donde hay escaques peligrosos y otros que son seguros. [...] Un sistema de chantajes e intercambios [*Un système de chantages et d’échanges*]. (Foucault, 2012, pp. 200-201)

En 1976 y 1977 Foucault vuelve a insistir en la visibilización de la relación de complicidad (alianza) falocrática entre las instituciones estatales y los lucrativos negocios prostituyentes de los empresarios/traficantes particulares, del sistema bancario, de la industria hotelera, etc. (análogamente a como Sheila Jeffreys hace con respecto a la prostitución y la pornografía en tanto que ilegalismos lucrativos financiados por la mafia).⁸⁸ Y finalmente todavía en 1982 insiste sobre la misma crítica, esta vez junto con la historiadora feminista Arlette Farge, en el libro que ambos dedicaron al análisis de las *lettres de cachet* —órdenes de detención judicial— durante el siglo XVIII, entre ellas, las órdenes referidas a la prostitución. Conviene citar *in extenso* estos textos y pasajes, dado que no todos están traducidos a nuestro idioma hasta este momento:

⁸⁸ Jeffreys (2011, p.18; 92-93): “La vagina se convierte en el centro de un negocio *organizado a escala industrial*. [...] Como la mayoría de la industria pornográfica ha estado siempre bajo el dominio del ‘crimen organizado’, la normalización de la industria puede ser vista como una forma de normalizar el crimen organizado. Las películas pornográficas que son iconos de los años setenta, como *Garganta profunda*, *Detrás de la puerta verde* y *El diablo y la señorita Jones*, que convirtieron la pornografía en algo respetable para las audiencias generales, fueron dirigidas por Gerard Damiano, que estaba involucrado *con la mafia*”.

A partir del siglo XIX el nuevo sistema penal también pudo significar, entre otras cosas, la *organización* de todo un sistema que, en apariencia, se asignaba la misión de ‘transformar’ a los individuos. Pero el objetivo real era crear una esfera criminalizada *específica*, una capa que debía aislarse del resto de la población [...] Y esa capa, esa minoría aislada, *fue utilizada por el poder [utilisée par le pouvoir]* para inspirar miedo al resto de la población, *controlar los movimientos revolucionarios y sabotarlos [contrôler les mouvements révolutionnaires et les saboter]* (p. 57). [...] Por añadidura, era lucrativo: por ejemplo con la prostitución, la trata de mujeres, el tráfico de armas, y hoy el narcotráfico (pp. 57-58). [...] Todo el mundo lo sabe: no hay nada más fácil de utilizar que los delincuentes para organizar la prostitución. *Se convierten en proxenetas. Y en esbirros de políticos dudosos, fascistas [Ils deviennent souteneurs. Ils se font hommes de main pour politiciens douteux, fascistes]*. (Foucault, 2012, p. 58)

La «delincuencia» posee también una utilidad económica: vean la cantidad de tráfico perfectamente lucrativos e inscritos en el lucro capitalista que pasan por la delincuencia: la prostitución. Todos saben que el control de la prostitución en todos los países de Europa es realizado por personas que tienen el nombre profesional de ‘proxenetas’, y que son todos ellos ex-delincuentes que tienen por función *canalizar los lucros* [canaliser les profits] recaudados sobre el «placer sexual» hacia circuitos económicos respetables (como la hotelería y los circuitos bancarios). La prostitución permitió volver oneroso [*devienne onéreux*] el placer sexual de las poblaciones, y su encuadramiento [*encadrement*] permitió derivar para determinados circuitos el lucro sobre el «placer sexual». El tráfico de armas, el tráfico de drogas, en suma, toda una serie de tráfico que por una u otra razón no pueden ser legalmente y directamente realizados en la sociedad, pueden serlo por la delincuencia, que los asegura. (Foucault, 1996, p. 65)

En el siglo XVIII la policía se estableció por entero sobre un sueño: construir la felicidad del pueblo [*construire le bonheur du peuple*]. Y esto abarca desde el aprovisionamiento de París hasta el tamaño de los carteles, desde las blasfemias hasta las calles vaciadas de prostitutas. [...] «Perturbar el buen orden» es otro motivo suficiente de expedición de una orden de detención: la prostitución, por ejemplo, es un desorden en la vía pública; *las lettres de cachet* remediarán ese libertinaje [*débauche*] considerado como escandaloso, y es gracias a ellas que podrán hacerse las redadas permanentes de mujeres (conducidas en carretas al Hospital de la Salpêtrière bajo la risa general de la muchedumbre). (Farge/Foucault, 2014, p. 6)

[...] La errancia sexual perturba el orden *público*, y eso es una certeza; en cambio, cuando la mujer simplemente elige partir con otro varón se trata de un evento más *privado* y menos grave. Así, en tanto que no se precipite un escándalo público que ponga en riesgo la tranquilidad del barrio, ¿es realmente necesario volver a abrir las cárceles del Rey? El marido *sabe* todo esto: por eso, si quiere realmente hacer castigar a su mujer es necesario *que demuestre* que ella se ha convertido en una mujer «pública», y

que, en adelante, ya no se trata únicamente del orden privado. (Farge/Foucault, 2014, p. 21)

Ángel o prostituta: no hay situación intermedia, hasta tanto no se instituya el divorcio; y los reclamos de los maridos reflejan bastante bien esta alternativa *obligada*. Al recubrir el rostro de sus esposas con la peligrosa máscara de la ‘prostituta’ ellos desdibujan en primer lugar su posible culpabilidad personal respecto de la «separación», para, acto seguido, obligar a la autoridad *a que las castigue*. (Farge/Foucault, 2014, 133-134)

[...] En el caso de las chicas [*des filles*], el simple hecho de estar «ausente» durante algunas semanas o meses es suficiente para justificar una denuncia por parte de los padres. [...] La palabra «prostitución» se utiliza con bastante frecuencia. A veces parece usarse enfáticamente para designar uno o más encuentros sexuales [*liaisons*] fuera del matrimonio; en otros casos, sí se hablaba efectivamente de prostitución cuando se trataba de la frecuentación de lugares turbios [*mauvais*], o de la compañía de mujeres de mala reputación [*réputation exécration*]. Pero lo que a las familias les parece más insoportable es la instalación de su hija no lejos de su casa (en la vecindad o en el barrio), y la multiplicidad de encuentros sexuales, la sucesión de protectores, y el desfile de amantes más episódicos. (Farge/Foucault, 2014, p. 293)⁸⁹

⁸⁹ La traducción del texto de Farge/Foucault es mía, directa del original francés. En torno a la problematización de la prostitución a partir del siglo XVI, Sara F. Matthews Grieco, Natalie Zemon Davis y Arlette Farge nos dicen: “En la Baja Edad Media fueron comunes los burdeles de propiedad municipal o autorizados. No sólo se *alentaba* y se *protegía* la prostitución con el fin de satisfacer las necesidades de una cantidad cada vez mayor de adolescentes sexualmente maduros, aprendices libres y hombres que se casaban a edad cada vez más avanzada, sino que también se la estimulaba para combatir la homosexualidad, considerada como una de las mayores enfermedades sociales de la época y responsable de diversas manifestaciones de cólera divina, tales como la peste, la hambruna y la guerra. [...] Sin embargo, en el siglo XVI, los mismos municipios que habían estimulado la prostitución se volvieron en contra de esas mismas casas que unas décadas antes habían cumplido una función social importante. Acusadas de expandir el libertinaje y la enfermedad, fomentar alborotos y otras formas de disturbios civiles, conducir por el mal camino a los jóvenes, facilitar el adulterio y arruinar las fortunas familiares, las prostitutas se convirtieron en uno de los grupos «criminales» de la población (junto con los vagabundos y las brujas) que las autoridades seculares y religiosas habían destinado a ser eliminadas. [...] En Alemania, por ejemplo, donde la organización municipal de la prostitución alcanzaba su apogeo y donde las prostitutas gozaban de comodidades, higiene y representaciones sociales muy valiosas, pues estaban organizadas en corporaciones y podían defender sus intereses, a partir de los años veinte del siglo XVI tiene lugar un considerable cambio de actitud: deja de aceptarse de la misma manera la libertad de costumbres de los hombres. [...] Lo mismo ocurrirá en Francia y en Italia: la Reforma y la Contrarreforma, al condenar la fornicación simple masculina, eliminan la justificación social de las casas de tolerancia. Y por doquier se insinúan los múltiples signos de un rechazo de la prostitución por parte de las comunidades urbanas, sobre la base del *terror social*: la sífilis ha invadido todos los países y ha contaminado tanta gente que la prostituta se ve señalada con el dedo. En Alemania, a partir de ese momento, se las quiere *identificar*: llevarán una ropa especial, dejarán de participar en la vida pública, incluso en las fiestas, y se las enterrará en cementerios especiales. Se instala la política de aislamiento, de visualización de la marginalidad, del estigma. No se está muy lejos del gran encierro. [...] En Francia, y en especial en París, la prostitución es particularmente perseguida por el aparato policial. Ordenanzas muy severas escanden el siglo

Que la prostitución es un ‘ilegalismo’ que hace funcionar al orden de ‘legalidad’ es la posición no sólo de Foucault sino también de Guattari, puesto que en *Líneas de fuga* (texto de 1979 escrito en el marco del CERFI, cooperativa auto-gestionada) sostenía que el “equipamiento prostitución” siempre fue puesto a funcionar como una “válvula de escape” que la policía, los políticos, el hampa, y la mafia (“macro-equipamientos de poder”) *gestionan y administran* al servicio de sí mismos y del sistema de poderes existentes. También afirma que “desde hace mucho tiempo los polemistas anarquistas habían puesto a la luz del día el hecho de que el burdel, las putas y los proxenetas trabajaban (al servicio del poder) en este «equipamiento moral» de la nación” (2013, p. 117-118).⁹⁰ Sabemos que Foucault y Guattari trabajaron y articularon juntos en el CERFI junto con Liane Mozère, la socióloga feminista que también fue firmante del famoso ‘Manifiesto de las 343’ en 1971 (manifiesto en favor del “aborto libre y gratuito [*l’avortement libre et gratuit*]”, su despenalización y descriminalización, y contra “los fascistas de todo tipo [*aux fascistes de tout poil*]”) (Un appel de 343 femmes, 5 de abril de 1971, p. 6).⁹¹

Pero ya antes, en 1971, Kate Millett mostraba que la prostitución, las drogas, y las armas (los tres ‘objetos’ privilegiados de tráfico y secuestro) se reenvían mutuamente en un círculo vicioso rufianesco. En *The Prostitution Papers* “M” narra directamente y por su propia voz sus experiencias en la calle, donde armas (asesinatos y femicidios), drogas, y prostitución son parte de una misma ecuación de violencia ilegalista:

La prostitución va de la mano con la adicción a las drogas. [...] Se podría decir que la prostitución alimenta el hábito de drogarse; pero en realidad, ¿cuál aparece primero? Quizás implica una especie de círculo [*a kind of circle*]. Necesitas la «falopa» para acabar con el dolor de la prostitución, y necesitas la prostitución para matar el dolor de necesitar la droga: es un círculo vicioso [*You need the ‘shit’ to kill the pain of prostitution, and you need the prostitution to kill the pain of needing the drug: around and around*]. (Millett, 1975, pp. 69-83)

(1684, 1713, 1778) y se realizan redadas regulares (en las que se lleva a las prostitutas a la prisión (hospital de la Salpêtrière) o al exilio (recuérdese a Manon Lescaut)” (Duby y Perrot, 1993, p. 76; 382-384). La historiadora Arlette Farge, por su parte, también visibilizó en 1986 la utilización de la prostitución por parte de los inspectores de Policía de París durante el siglo XVIII: “Desde 1740 hay 20 inspectores, y Poussot toma a su cargo el barrio de los Halles. Es difícil evaluar el trabajo de esos inspectores; algunas fuentes tienen lagunas, otras fueron quemadas, otras, sin duda comprometedoras, desaparecieron. [...] El inspector de policía Poussot, conocido de sobra por los parisienses, compartía un pequeño departamento con una tal Maréchale, mujerzuela «oreja» de la policía, relacionada con la prostitución y dispuesta a toda clase de espionajes y denuncias policíacas” (1994, p. 154; 294).

⁹⁰ Cf. asimismo Guattari (2017, p. 329).

⁹¹ Liane Mozère recuerda que dentro del CERFI se formó el “Groupe généalogie” (Grupo de Genealogía), integrado por Michel Foucault, François Fourquet, Lion Murard, Françoise Paul-Lévy, Anne Querrien y Marie-Thérèse Vernet Stragiotti, entre otros (2004, p. 2).

En el mismo sentido, Lohana Berkins (2007) decía que a la muerte causada por enfermedades de transmisión sexual, hay que “sumarle el alcohol y las drogas, para anestesiar el dolor y la tristeza (y anhelar la muerte como un lugar de descanso)” (p. 116). De la misma manera, Teresa Sifón Barrera y Carmen Ifrán afirman respectivamente: “Tenemos compañeras que no resisten el estado de explotación de su cuerpo, y entonces para evadirse recurren a las drogas. [...] Ningún ser humano puede elegir el daño físico y psicológico que produce, desde contraer enfermedades de transmisión sexual, hasta la necesidad de utilizar drogas y/o alcohol para evadirse de las angustias emocionales que la situación de prostitución genera” (Berkins/Korol, 2007, pp. 21-22)⁹². Sin contar con el hecho de que la “tenencia” de drogas funciona como motivo y chantaje para el encarcelamiento de las mujeres, trans y travestis en situación de prostitución por parte de la policía (policía que, como todo el mundo sabe, traza todo tipo de alianzas ilegalias con el narcotráfico); no así de los varones prostituyentes.

En *El contrato sexual* (de 1988) Carol Pateman definió al contrato como una “ficción política” (1995, p. 18; véase también: p. 29), mientras que Monique Wittig lo define (en 1989) como un fetiche: “El problema con el que me enfrento cuando trato de definir el ‘contrato social’ es del mismo tipo que el problema que tengo cuando trato de definir qué es la hetero-sexualidad. Me encuentro ante un objeto no existente, un *fetiché*, una forma ideológica que no se puede asir en su realidad, *salvo en sus efectos*” (2006, p. 67).

En el seno de la sociedad falocrática y patriarcal moderna, es decir, en el seno de la nueva sociedad estatal instituida por los hermanos y amigos de la Ley y los contratos, las mujeres están para circular y fluir *hacia los varones/masculinidad*, en un régimen de supuestos intercambios fiduciarios (*do ut des, facio ut facias*, etc.):

En la filosofía llamada moderna y en el Estado llamado moderno o racional, todo gira alrededor del *Legislador* y del *Sujeto*. [...] «Obedeced siempre, pues, cuanto más obedecáis más dueño seréis, puesto que sólo obedeceréis a la ‘razón pura’, es decir, a vosotros mismos».

Desde que la filosofía se ha atribuido el papel de ‘fundamento’, no ha cesado de *bendecir los poderes establecidos* y de calcar su ‘doctrina de las facultades’ de los órganos de poder de Estado. El ‘sentido común’, la unidad de todas las facultades como centro del *Cogito*, es el ‘consenso de Estado’ llevado al absoluto. Esa fue particularmente la gran operación de la «crítica» kantiana, asumida y desarrollada por el «hegelianismo». Kant no ha cesado de criticar los malos *usos* para mejor bendecir la *función*. (Deleuze y Guattari, 2012, p. 381)

⁹² Cf. Fernández (2004, p. 94): “[La prostitución] conduce muchas veces a las travestis al consumo excesivo de drogas y alcohol, que ellas explican como una manera de resistir”.

Ahora bien, ya en 1890 Voltairine de Cleyre había dicho: “Es *violación* el que un varón fuerce a una mujer a tener sexo, se lo permita la Ley del matrimonio, o no” (2016, p. 8).

En 1975 Susan Brownmiller también nos mostraba que en Inglaterra ya desde el siglo XIII (con los ‘Estatutos de Westminster’ de Eduardo I) “dentro del matrimonio no puede haber un crimen tal como la violación *por el marido*, porque el ‘consentimiento’ de una mujer a su esposo es parte *permanente* del matrimonio, y no podía ser retirado” (1981, p. 27). Lo mismo seguía ocurriendo todavía en 1985, según testimoniaba Nancy Fraser (2015):

Incluso hoy, en la mayoría de los ‘sistemas legales’, no existe nada parecido a la *violación conyugal*. Es decir, una esposa está *legalmente sometida* a su marido; no es un individuo que pueda dar o retirar el ‘consentimiento’ a las demandas de acceso sexual por parte de él. Considérese también que incluso *fuera del matrimonio* la prueba judicial de violación se reduce a menudo a si un «hombre razonable» habría *interpretado* que la mujer había consentido. Considérese lo que eso significa cuando tanto la opinión popular como la judicial sostienen ampliamente que cuando una mujer dice «No» quiere decir «Sí». (p. 57-58)

También Adrienne Rich en 1978 y Catherine MacKinnon en 1982 insistían en que la violencia sexual violatoria intra-marital y familiar es una de las tantas formas de disciplinamiento, sujeción, control y dominación de la sexualidad femenina (ilegalismo). Según Adrienne Rich el patriarcado impone (imprime) a las mujeres una sexualidad *falicizada* y totalmente pre-fabricada para los usos y placeres de los varones; y para lograrlo, no duda jamás en recurrir a métodos y estrategias de violencia sexual,

por medio de: la violación (incluida la violación marital) y los golpes a la esposa; el incesto padre-hija, hermano-hermana; la socialización de las mujeres para que piensen que el «impulso» sexual masculino es un «derecho»; la idealización del amor heterosexual en el arte, la literatura, los medios de comunicación, la publicidad, etc.; el matrimonio infantil; el matrimonio arreglado; la prostitución; el harén; las doctrinas psicoanalíticas sobre la frigidez y el orgasmo vaginal; las imágenes pornográficas de mujeres que responden con placer a la violencia sexual y a la humillación (el mensaje subliminal es que la heterosexualidad sádica es mas «normal» que la sensualidad entre mujeres). (Rich, 2001, p.53)

La realidad es que no sólo las mujeres casadas, sino también las otras mujeres que los varones conocen o con quienes conviven pueden ser violadas a voluntad. Los hombres lo saben. *La violación no es ilegal, está regulada*. (MacKinnon, 2014, p. 48)

La violación no es ilegal, sino que está regulada, es decir, *canalizada, codificada y axiomatizada*: forma parte integrante de los ilegalismos gestionados por el orden social, por la justicia y por los tribunales, y por la

gubernamentalidad falocrática. De hecho, Sheila Rowbotham nos recordaba en 1973 que “Bernard Mandeville, uno de los primeros autores de política económica, escribió *A Modest Defence of Public Stews* a principios del siglo XVIII, arguyendo a favor de la regulación estatal de los burdeles para «proteger a nuestras mujeres e hijas»” (1980, p. 25),⁹³ en la misma senda regulacionista Alexandre Parent-Duchâtelet publica su obra sobre la prostitución en París, titulada: *De la prostitution dans la ville de Paris: considérée sous le rapport de l'hygiène publique, de la morale et de l'administration* (que aparece publicada póstumamente, en 1836). A propósito de Parent-Duchâtelet, la historiadora Michelle Perrot (2008) dice:

Su auge [el de la prostitución] acompañaba el auge de las ciudades y fue considerable en el siglo XVIII. Londres y París eran las capitales de la prostitución, con cifras enormes, incluso fantásticas. Se hablaba de cincuenta mil prostitutas en París (Parent-Duchatelet bajó esa cifra a doce mil) en vísperas de la Revolución, de la cual ellas participan: en 1789, las prostitutas desfilaron por la capital pidiendo el reconocimiento de sus derechos y la libertad de circulación. Se produjo lo contrario: el miedo a la sífilis, una «peste» sanitaria, condujo, al revés, a una completa *reorganización* en el marco del ‘reglamentarismo’ preconizado por el doctor Parent-Duchatelet, explorador de los bajofondos. [...] Parent-Duchatelet intenta encerrar a las prostitutas en «casas de lenocinio», muy fáciles de distinguir por el número grande de la fachada y por el farol rojo, tal como puede vérselos aun hoy en Stuttgart. [...] Este modelo de reglamentación es exportado a toda Europa y también a las colonias. (pp. 102-103).

El burdel, el cabaret, el prostíbulo, la habitación, la cama, o como sea que se denomine al lugar donde ocurre “*la débauche*” (según las palabras de la Enciclopedia francesa), es decir, el acto prostituyente, son espacios/instituciones arcaístas equivalentes o análogas a la prisión (sistema penal), a la escuela/universidad (sistema educativo), a la fábrica (sistema de producción), al cuartel (sistema militar), etc.; una misma función social de sujeción, dominación, explotación y control atraviesa y organiza a todos esos espacios de poder.

Lo que presenciamos en los postulados jurídico-políticos de los filósofos modernos es que el carácter binómico *vertical, disimétrico y jerárquico* que está en la base del diagrama de la relación varón/mujer se da enteramente por sentado, como si se tratara de una economía de relaciones “natural” y “racional”, conforme a la intención de la naturaleza y al espíritu de los pueblos.⁹⁴ Y cuando con su ‘filosofía del Derecho’ y con su ‘ciencia de Estado’ se

⁹³ El título original de la obra de Mandeville (publica en el año 1724) es: *A Modest Defence of Public Stews. Or An Essay upon Whoring as it is now Practiced in this Kingdom*.

⁹⁴ Deleuze (1971, pp.116-117): “Toda la concepción de la voluntad de poder, desde Hobbes hasta Hegel, *presupone* la existencia de valores establecidos que las ‘voluntades’ intentan únicamente

ponen a contemplar la violación como crimen “contra la ‘personalidad’” de las mujeres, ocurre que ni la una ni la otra contemplan (ni tampoco admiten) aquella posibilidad que las propias mujeres y movimientos de mujeres, como vimos, ya planteaban; a saber, la posibilidad de que sea la propia economía existente de relaciones (varón y mujer ↔ activxs y pasivxs ↔ superiores e inferiores) la que actúa como *condición de posibilidad* de la existencia de violaciones y todo tipo de violencias sexuales (de los varones/masculinidades hacia las mujeres/femineidades).

Se critican los efectos para mejor mistificar y opacar las causas. Es en este sentido que Catherine MacKinnon decía entre 1975/1989 que tras la supuesta “igualdad” jurídica y civil del Estado se encuentra una muy concreta *desigualdad* material de poder, y que tras la supuesta “objetividad” y “neutralidad” de la Ley del Estado (y de la ciencia de Estado) se encuentra la muy *subjetiva y parcial* ley del Patriarcado (y de la ciencia del Fallo):

El poder masculino es *sistémico*. Coactivo, legitimado y epistémico; es *el* régimen. [...] El gobierno ‘de la Ley’ y el gobierno ‘de los varones’ son una sola cosa, *indivisible*, a un tiempo oficial y oficioso: oficialmente está circunscrita, oficiosamente no lo está. El ‘poder estatal’, encarnado en la Ley, existe en toda la sociedad como ‘poder masculino’, al mismo tiempo que *el poder de los varones sobre las mujeres en toda la sociedad se organiza como poder del Estado*. (MacKinnon, 1995, p. 303)

[...] El Estado es masculino en el sentido feminista: *la Ley ve y trata a las mujeres como los varones ven y tratan a las mujeres*. (pp. 288-89) [...] El Estado es masculino desde el punto de vista de la ‘Jurisprudencia’, y esto significa que adopta el punto de vista del poder masculino en la relación entre Ley y Sociedad (p. 292). [...] Formalmente, el Estado es masculino porque la «objetividad» es su norma (p. 290). [...] El fundamento de esta «neutralidad» es el supuesto generalizado de que las condiciones que incumben a los varones por razón del género son de aplicación también a las mujeres, es decir, es el *supuesto* de que en realidad no existe en la sociedad desigualdad entre los sexos. (p. 292)

[...] La ley sobre la violación *supone* que el ‘consentimiento’ al sexo es tan real para las mujeres como lo es para los hombres. La ley sobre la intimidad *supone* que las mujeres en la intimidad tienen la misma intimidad que los hombres. La ley sobre la obscenidad *supone* que las mujeres tienen el mismo acceso a la expresión que los hombres. La ley sobre la igualdad *supone* que las mujeres son ya socialmente iguales a los hombres. (pp. 301-302)

hacerse atribuir. Esto es lo que parece *sintomático* en esta filosofía de la ‘voluntad’: el conformismo, el desconocimiento absoluto de la voluntad de poder como *creación de nuevos valores*”.

Asimismo, en su libro *Contra nuestra voluntad: hombres, mujeres, y violación* Susan Brownmiller (1975) también nos mostró que si el Estado persigue al violador no es (como plantean los filósofos modernos) por protección y benevolencia hacia las mujeres, ni por magnanimidad, ni por respeto a la ‘personalidad’ y a los ‘derechos humanos’, sino por economía política y sexual, es decir, porque el violador pervierte y pone en peligro el *flujo legal y legítimo* de mujeres; y eso no se puede permitir, más que canalizado y axiomatizado. En su libro de 1986 sobre las violencias y los poderes en el París del siglo XVIII, Arlette Farge plantea el mismo argumento, pero en torno a la prostitución: los inspectores de la Policía parisina no se interesan en la *abolición* de la prostitución (de los varones prostituyentes y proxenetas), sino en el *control* legalista e ilegalista del espacio social.⁹⁵ El propio inspector Poussot tenía sus soplones y espías que reclutaba de las capas de criminales, falsificadores, traficantes, prostituidores y prostituidas.⁹⁶

Mirado desde la óptica de la ciencia andromórfica y androcéntrica, el violador *hace trampa*: porque rompe el código de “do ut des” que según Fichte (y el resto) funda y sostiene a la sociedad (estatal y capitalista), porque *toma sin dar* nada a cambio (roba), y además, porque *rebaja el valor* de una mujer ante el resto de los varones; dado que, como ya había dicho Kant, “el *valor* de las mujeres” varía en función de “la *fe* de los demás en su castidad” (1991, p.75).⁹⁷ En 1973 Sheila Rowbotham planteaba lo mismo para Inglaterra, a propósito de los siglos XVI-XVIII:

La seducción y el adulterio eran una forma de robo: las mujeres eran parte de la propiedad de un varón, y debían mantenerse puras. [...] La dote y la

⁹⁵ Fargue (1994, p. 177-182): “Si los inspectores se interesan por los tratantes de blancas y las «madrotas», no es porque quieran asestar un golpe a la prostitución, sino porque esas casas son semilleros donde toda una población sospechosa y marginal se protege. [...] Si se enfoca la atención sobre las mujeres, es seguro descubrir a las bandas y a sus jefes. [...] El procedimiento siempre es el mismo: donde está la mujer, forzosamente habita el Mal. La ecuación es muy clara y no tolera ningún cuestionamiento. [...] Como lugar del delito, la cama permite apuntar simultáneamente a dos blancos: las prostitutas y los sospechosos; es inútil perder tiempo persiguiéndolos por separado cuando la cama de la mujer de vida alegre los reúne tan a menudo. [...] Ellas son, a pesar de sí mismas, los indicadores seguros de sus compañeros delincuentes. Acosando a sus amantes, se halla a los criminales. [...] Tras los arrestos se lee la voluntad de la policía de introducirse en todos los lugares secretos de la capital y de intervenir en todos los niveles, tanto en la calle como en los hogares”.

⁹⁶ Fargue (1994): “Desde 1740 hay 20 inspectores, y Poussot toma a su cargo el barrio de los Halles. Es difícil evaluar el trabajo de esos inspectores; algunas fuentes tienen lagunas, otras fueron quemadas, otras, sin duda comprometedoras, desaparecieron” (p. 154). “El inspector de policía Poussot, conocido de sobra por los parisienses, compartía un pequeño departamento con una tal Maréchale, mujerzuela «oreja» de la policía, relacionada con la prostitución y dispuesta a toda clase de espionajes y denuncias policíacas” (p. 294).

⁹⁷ Brownmiller (1981, p. 17): “Según el punto de vista del patriarca, la violación criminal era una violación de la nueva manera de hacer negocios; en una palabra, era el robo de la virginidad, una disminución del precio de su hija en el mercado”.

virginidad formaban parte de los valores que se pagaban cuando se casaba una muchacha [...] Mientras que el valor de un varón venía dado por el precio de su trabajo en el mercado abierto, o su habilidad en los negocios, el valor de una mujer estaba ligado aún a su *pureza* («las esposas pierden su valor si antes han sido conocidas»). (1980, p. 25; 13)

La pregunta político-sexual que ningún filósofo moderno se hace es: ¿No será la propia *forma de organización* social, no será la propia manera en que están *producidas y distribuidas* las relaciones dentro de la sociedad (y cómo el sistema produce nuestras “síntesis del inconsciente”), lo que produce y engendra las violencias sexuales, las violaciones de todo tipo? ¿No será la forma-Estado de organización social —fundada y sostenida sobre el binomio activx/pasivx y sobre una *división vertical disimétrica y jerárquica* (de los trabajos, capacidades, las funciones, las clases, las razas, las edades, los sexos y sexualidades, los géneros, etc.)— quien *produce y habilita* las violencias sexuales, las violaciones de todo tipo, es decir, quien produce y habilita el diagrama relacional del que algunos se sirven para cometer abusos sexuales sin necesidad de recurrir *únicamente* a la “*physische Gewalt*”, a la fuerza y la violencia físicas? ¿No será el Estado mismo, por su modo de agenciar nuestras fuerzas productivas y reproductivas, por su modo de producir subjetivación, por su modo de instituir y reglamentar las prácticas y las relaciones humanas, el que *engendra constantemente las condiciones que hacen posible* las violencias sexuales (del mismo modo que engendra la ‘carencia’ en el seno mismo de la abundancia, la anti-producción en el seno mismo de la producción social).⁹⁸

La noción jurídico-contractual de ‘consentimiento voluntario’ revela su opacidad, así como también revela su función mistificante y fetichizante (garante del poder), mientras permanezca en pie la organización de la economía de relaciones de poder existentes, con todos sus ilegalismos sexuales:

La Ley nunca fue capaz de distinguir de modo satisfactorio un acto de unión sexual mutuamente deseado de un acto de agresión sexual compulsivo y criminal. [Pero] la razón *real* de la eterna confusión por parte de la Ley acerca de qué constituye un acto de violación y qué constituye un acto sexual mutuamente consentido, es la presunción cultural subyacente de que el papel masculino «natural» es el de proceder *agresivamente* en dirección al objetivo, mientras que el papel femenino «natural» es *resistir o someterse*. Y así, para proteger los intereses masculinos, la Ley procura calibrar el comportamiento *de la víctima* durante la ofensa. (Brownmiller, 1981, p.358; véase también: pp. 360; 370)

El flujo de mujeres (de sus cerebros/inventiva, cuerpos, sexos, úteros, óvulos, capacidad procreativa y reproductiva,⁹⁹ etc.) jamás debe detenerse:

⁹⁸ Véase: Deleuze y Guattari (2005, p. 35); y Deleuze (2016, p. 221).

deben circular *hacia* los varones y *entre* los varones, y ese flujo debe estar meticulosamente sobre-codificado y axiomatizado jurídica y contractualmente.

Los filósofos modernos no preguntan jamás: “¿Acaso las mujeres prestan su consentimiento a este sistema general de circulación de flujos, a este tan particular régimen de intercambios?”. Por el contrario, la única pregunta para ellos es: “¿Acaso *ésta* mujer ha prestado su consentimiento a la hora de ser entregada a *éste* varón, respetándose las formas de la legalidad?”. Ser-entregada a otro, *tener-que circular así*, no es algo debatible. Del mismo modo que para ningún varón es debatible ni cuestionable el *tener-que tomar* a una mujer; no hacerlo, de hecho, es arriesgarse a aparecer ante los demás, y ante sí mismo, como afeminado, castrado, anormal, lento, en falta.

En todos los filósofos modernos la relación matrimonial y conyugal monogámica y hetero-cis normada (varón/mujer) constituye una unidad natural, racional, y moral, mucho *antes* de constituirse como ‘unión civil’ o estatal (antes de ser capturada e integrada por los códigos y axiomas jurídico-estatales). Ahora bien, es precisamente esta *anterioridad* natural/racional la que sella el destino civil de ambxs, esto es, lo que una y otro *van a poder* (con posterioridad) dentro del marco de la sociedad; sella y signa su horizonte de representaciones, acciones, afectos, amores, pasiones y placeres *posibles*. Kant dice: “en el estado civil no se entrega la mujer *al deseo del varón* sin matrimonio, y en la forma de la monogamia” (1991, p. 254-55).

Lo mismo sostiene Fichte:

En tanto el Estado asume que el matrimonio reconocido por él es una relación fundada en algo superior al propio Estado, renuncia a considerar a la mujer como una ‘persona jurídica’. El hombre ocupa su lugar, y ella queda *anulada para el Estado* por su matrimonio (a consecuencia de su propia voluntad necesaria). El hombre se convierte en su *garantía* ante el Estado, es su *portavoz* jurídico. Él vive en todo su vida *pública* y a ella le resta únicamente una existencia *hogareña*. (1994, p. 372)

Máquina milagrosa de violencia, crueldad y perversión psicopateante y gaslighteante: es el propio ‘consentimiento’ de la mujer, es su propio ‘amor’, es su propia ‘virtud’, lo que captura y entrapa en las redes de la falocracia.

⁹⁹ Cf. el texto de María Mies del año 1987, titulado “Nuevas tecnologías de reproducción: sus implicaciones sexistas y racistas” (1998, p. 44; 28-30). En 1973 Batya Weinbaum decía también: “Ti-Grace Atkinson en *Amazon odyssey* [1974] decía que así como los trabajadores deben hacerse con el control de los ‘medios de producción’ que están en manos de los capitalistas, las mujeres debemos hacernos con el control de nuestras propias propiedades productivas: *nuestros úteros*. Así, el control *de su cuerpo* por la mujer constituye la base física, material, de una revolución feminista; y muchas cuestiones aisladas son tácticas de cara a esta visión estratégica: reforma del aborto, resistencia a la violación, lucha contra la violencia doméstica, protesta contra la alienación de nuestros cuerpos por el sistema médico” (1984, p. 20).

Máquina de extorsión patriarcal, de una plusvalía libidinal: porque diciendo “sí” (libre y voluntariamente) acaba diciendo “no” a sí misma, a sus propias fuerzas y potencias (a lo que el cuerpo *puede*, y por tanto, a su propio *devenir*). En este sentido, Deleuze y Guattari decían en 1980 que

a quien primero le roban el cuerpo es a la joven: «no pongas esa postura», «ya no eres una niña», «no seas marimacho», etc. A quien primero *le roban* su devenir para imponerle una ‘historia’ o una pre-historia, es a la joven. [...] La joven es la primera víctima, pero también debe servir de ejemplo y de trampa. (2012, p. 278)

Y en 1975 Gayle Rubin decía: “la niña ha sido robada” (1986, p. 128). Su propia libertad la esclaviza, a la vez que milagrosea la relación, porque la mistifica como acto de ‘amor’ y de ‘virtud’ femenina. Veamos lo que dice Fichte al respecto:

‘Amor’ es la forma bajo la cual se muestra el impulso sexual en la mujer, [...] y *este amor es el impulso natural de la mujer para satisfacer a un hombre*. [...] Así, el impulso a *entregarse* alcanza el carácter de ‘libertad’ y ‘actividad’ (lo que debía tener para poder coexistir con la razón). No hay varón alguno que no *sienta el absurdo de invertir los términos* y adscribirse un impulso semejante de satisfacer una necesidad de la mujer (necesidad que ni puede suponer en ella, ni puede pensarse como instrumento de la misma sin avergonzarse hasta en lo más profundo de su alma). (1994, pp. 359-60)

Es en contra de estas concepciones idealistas que Deleuze también decía ya en 1962 que “mientras la mujer ama al varón (mientras es madre, hermana, esposa del varón), aunque sea el ‘hombre superior’, es únicamente la imagen femenina *del varón* [*l’image féminine de l’homme*]; y allí, la potencia femenina permanece *encadenada* en la mujer [*la puissance féminine reste enchaînée dans la femme*]” (1971, p.261). En el mismo sentido, Sheila Rowbotham decía en 1973 que “la Ley refleja la subordinación de la mujer” (1980, p. 13).

El sistema falocrático patriarcal del Estado y del Capital, y todo esto que llamamos ‘la Ley & el Orden’ (*Law & Order*), produce aquello que captura: “como dice Marx, siempre la captura contribuye a crear lo que captura” (Deleuze y Guattari, 2012, p. 454). Produce la trampa y la presa que cae en la trampa: produce y reproduce relaciones de poder. Y estas relaciones de poder tan específicas (económicas, sociales, sexuales, etarias, raciales, etc.) producen *modos de subjetivación*, producen ‘identidades’ e ‘identificaciones’, auto-percepciones, etc. El sistema produce al ‘trabajador asalariado’ “como aquél a quien se extorsiona, *al mismo tiempo* que produce la extorsión” (Deleuze, 2005, pp. 264-265). Produce al ‘ciudadano’ (identidad personal estatal) como un miembro imaginario de una soberanía igualmente imaginaria (“das imaginäre Glied einer eingebildeten Souveränität”),¹⁰⁰ es decir, produce al ciudadano como

¹⁰⁰ Véase: Marx y Bauer (1974, pp. 163; 173; 165).

aquél a quien se reduce a una *sujeción social* (mediante axiomas jurídico-contractuales y contratos) y a una *servidumbre maquinaica*, pero disfrazando todo el proceso como si fuera una “liberación”, una “conquista” jurídica y democrática.

Y esa captura y extorsión es exponencial y transversal, y resulta cada vez más intolerante y terrorífica cuanto más descendemos en la jerarquía, lejos del varón cis-hetero, blanco, adulto, profesional, capacitado, propietario, etcéteras, y lejos de toda la codificación hetero-cis sexual o hetero-cis normada. Es este mismo sistema el que produce a los tramposos (cazadores con trampas-para-cazar), el que produce una masculinidad violenta, violatoria, agresiva, competitiva, psicopateante, paranoica, posesiva, prostituyente; y produce un goce *en el ejercicio* más o menos activo de dicha masculinidad. Un varón prostituyente es un auténtico producto social “normal” y “oficial” del sistema, producto “original” que es transversal a todas las clases, culturas, etnias, profesiones, etc.; es un agente perfectamente integrado al sistema patriarcal (en él no hay nada de emancipador, empoderador, etc.).

En su libro titulado *Del Consentimiento*, Geneviève Fraisse (de 2007) define al consentimiento jurídico como “ese *universal abstracto* que hablará de la igualdad *formal* de derechos, sin preocuparse todavía por su *realidad*”, y afirma que “la abstracción y la formalidad del *universalismo de derechos* sugieren lo peor: la hipocresía y la mentira de los ‘Derechos del Hombre’, ese doble discurso cínico” (2012, p. 41). En la misma línea avanza la crítica de Foucault, Deleuze y Guattari contra toda forma de sobrecarga moral y jurídica, y contra toda imagen y ejercicio dogmático (y estatal) del pensamiento.¹⁰¹

¹⁰¹ Foucault (2014, pp. 275-276): “Los Derechos del Hombre se conquistaron al cabo de una lucha, una lucha política que puso unos cuantos *límites* a los ‘gobernantes’, y procuró definir principios generales que *ningún* Gobierno debía pasar por alto. Ahora bien, contra los Gobiernos, *sin importar cuáles*, es muy importante tener ímites cuidadosamente definidos, fronteras bien demarcadas que, cuando se franqueen, susciten la *indignación* y la *revuelta*, y permitan la *lucha*. Por tanto (como hecho histórico e instrumento político), los Derechos del Hombre me parecen algo importante. Pero no los asociaría ni a una ‘naturaleza humana’ ni a una ‘esencia’ del ser humano en general. Ni siquiera a una ‘forma de gobierno’, ya que, *por definición, ninguna forma de gobierno tiene vocación de respetarlos*; al contrario, todos los gobiernos tienen vocación de no respetarlos. Yo diría, en última instancia, que los derechos «del hombre» son los derechos *de los gobernados*”. Cf. Deleuze (2002b, p. 137; 170-71; 190): “En filosofía se vuelve a los «valores eternos», a la idea del «intelectual» como *guardián de los valores eternos*. [...] En nuestros días, los Derechos Humanos desempeñan la función de valores eternos. Se trata del ‘estado de derecho’ y de nociones similares que todo el mundo sabe que son extremadamente abstractas. Y, en nombre de todo ello, el pensamiento se ha detenido, han quedado *bloqueados* todos los análisis en términos de ‘movimiento’. Y, a pesar de todo, si las *opresiones* son tan terribles es porque impiden el movimiento, no porque ofendan a los «valores eternos». [...] Si de lo que se trata es de reconstruir ‘trascendencias’ o ‘universales’, de restablecer un «sujeto» de reflexión (portador de derechos), todo ello no supone una gran invención filosófica. Se quiere fundar un «consenso», pero el consenso es una regla ideal de opinión, que no tiene nada que ver con la filosofía. [...] Hay tantos casos en los cuales los Estados que pisotean los Derechos Humanos son excrescencias o dependencias de aquellos

Hay algo de gaslighting y de cinismo psicopateante en los discursos filosóficos, sociológicos, psicoanalíticos y jurídicos de los varones que se parapetan tan insistentemente detrás de la figura del ‘consentimiento’ (de lxs demás), porque éste es puesto a funcionar como un recurso para poder invertir (invisibilizar) la *situación* y la *relación* de poder: “el término ‘consentimiento’ *excusa al dominante* (lo libera de su responsabilidad), y pasa el peso de la carga al contrario, al dominado”; por eso, “el argumento del «masoquismo femenino» y el deseo de culpabilizar a las mujeres no está lejos” (Fraisie, 2012, p. 74). Georges Devereux, en el psicoanálisis, es un caso contemporáneo (en 1983).¹⁰² En el psicoanálisis de Devereux se sigue reproduciendo el viejo argumento freudiano falocrático y violatorio del ‘masoquismo femenino’ *innato*:

A pesar de la alborotada campaña «anti-violación» (anti-varones) de nuestros días, sucede que una mujer violada goza extremadamente [*une femme violée jouisse très fort*], no sólo porque la violación satisface su masoquismo femenino [*le viol satisfait son masochisme féminin*], sino también porque, en la violación, no es «responsable» de lo que le suceda. (1984, p. 113)

Por lo menos, Devereux acaba admitiendo (sin quererlo y a pesar de su evidente misoginia) que son los varones quienes violan. Precisamente, si hay algo propio de la libido masoquista es su preferencia por los *pactos* y los *contratos* —con su doble necesidad de conseguir la *persuasión* y el *consentimiento*—, puesto que gracias a su forma jurídica de expresión los contratos consiguen invertir y mistificar (fino arte de la prestidigitación) la relación de poder.

En este sentido, el supuesto masoquismo femenino no es sino una forma de subjetivación maquinada y preparada por la falocracia. En efecto, Deleuze nos dice en 1967 que “el contrato masoquista no expresa únicamente la necesidad del *consentimiento* de la víctima, sino además el don de *persuasión*, el esfuerzo *pedagógico y jurídico* por el cual la víctima *prepara* a su verdugo” (1969, p. 68).

que se reclaman defensores de tales derechos, que se diría que se trata de *dos funciones complementarias*”.

¹⁰² Devereux maquina un Falo específicamente *femenino*: “Baubo, la vulva mítica”. El psicoanálisis necesita hacer de la vagina un nuevo falo, dado que el clitoris ya había sido definido desde antaño como un falo fallido. El pan-falismo vigente y en curso no es sólo un monótono-teísmo, sino un auténtico panteísmo que lo engloba todo. Devereux pretende “rehabilitar” la vulva y la vagina (“‘réhabiliter’ la vulve et le vagin”), por el recurso de un psicoanálisis interpretativo y significativo realizado alrededor de las figuras (imágenes), los mitos, y los ritos sobre Baubo, la diosa griega “que exhibe su Vulva” (1984, p. 15). Falo Omnipresente: *Phallus soll sein*. El Falo está (y *debe* estar) en todos lados, detrás de todos los fenómenos; también del lado las mujeres y *en* las mujeres. Es necesario que todo sea un *doble* del Falo, que todo sea una representación o una imagen suya: “La vulva puede adquirir un carácter fálico y el Falo el carácter de una vulva [la vulve peut acquerir un caractère phallique et le phallos le caractère d’une vulve]. [...] La exhibición de una vulva exagerada y abierta es una exhibición fálica” (1984, pp. 129; 132; 12; 132; 95-96; 102-103).

Puede que el varón desempeñe el papel de víctima (azotado), y sin embargo, ello no quita que sea él quien *prepara* (dirige y gobierna) a la mujer que oficiará el papel de verdugo/dominadora. Seis años antes, en 1961, Deleuze ya había planteado que en el masoquismo “la mujer amada no es de ningún modo sádica *por naturaleza*, sino que es lentamente *persuadida, adiestrada* para su función” (2016a, p. 183). Es lo que también nos decía “J” sobre el varón masoquista, en 1971. Y un año después, en *El deseo homosexual* Guy Hocquenghem (1972) lanza su crítica contra otra forma de subjetivación maquinada y preparada por la falocracia: la del masoquismo homosexual.¹⁰³

La filosofía y la ciencia andromórfica y androcéntrica se aferra al concepto del ‘consentimiento’, y sin embargo, ningún varón ni ninguna subjetivación masculina está hecha para preguntarse: “¿Por qué los varones *consentimos* en oprimir, subyugar, dominar, gobernar, dirigir, explotar, colonizar, violar, prostituir? ¿Por qué *consentimos* en la violencia (directa o indirecta) que ejercemos? ¿Por qué *consentimos* (e insistimos) en el goce que dicho ejercicio de la violencia nos reporta (no sólo las violencias abiertas, sino también las violencias micro-macho-fascistas)?”. Antes bien, la pregunta por el ‘consentimiento’ siempre interpela a quien sufre, padece, o soporta la dominación, pero no a quien la ejerce activamente: “el consentimiento del dominado *replica* el consentimiento del dominante a la dominación” (Fraisse, 2012, p. 76).

Esta crítica al ‘patriarcado del consentimiento’ sigue hoy formulándose muy insistentemente —sobre todo dentro del campo abolicionista—, siempre con el fin es audio-visibilizar el tipo de diagrama de poder que viraliza, y todo lo que hay de mistificante y fetichista (falocrático) en el concepto de ‘consentimiento’. Podemos seguir esta crítica radical al concepto (moral, jurídico y político) de ‘consentimiento’ en las obras de Carol Pateman (1995), Nicole-Claude Mathieu (1985), Geneviève Fraisse (2012), Ana de Miguel (2015), Alicia Puleo (1995), y Yolínztlí Pérez Hernández (2016); crítica que, lejos de ser un mero “artilugio retórico”, ataca de lleno al metabolismo mismo de la producción de subjetivación sexual y deseante:

El consentimiento ha conquistado un lugar muy importante en los procedimientos *jurídicos* de hoy. Pertenece en especial al registro de la sexualidad, del amor, del encuentro, del deseo... y también de las violencias (p. 42). [...] Ciertamente, una persona *dará* su consentimiento, pero otra obtendrá o incluso *arrancará* el consentimiento del otro. El consentimiento es algo que circula de un individuo a otro; extraño ‘objeto’, susceptible al mismo tiempo *de control y de despojo*.

¹⁰³ Hocquenghem (2009, p. 33; véase también: pp. 105-110): “La psiquiatría irá considerando naturalmente que el homosexual sale al encuentro de la condena, y verá en ello el signo *de su masoquismo*”.

De lo más íntimo de uno mismo a lo más externo; de la interioridad de sí a la relación con el otro... Entonces, ¿se trata de pura libertad, o de una inevitable relación de fuerzas? (p. 34) [...] ¿Qué es un consentimiento mutuo en un contexto *patriarcal*? [...] El consentimiento sería afirmado como un acto de libertad *en el marco mismo de la dominación* (p. 83). [...] Si toda relación sexual depende del consentimiento y toma una *forma contractual*, ¿deberemos concluir que la dominación se detiene? Sabemos bien que no. (Fraisse, 2012, pp. 84-85)

¿Qué significa entonces que una mujer dé su consentimiento? ¿Ante quién? ¿A qué o para qué? ¿Y si no consiente? ¿Si no da su consentimiento? ¿Y si no le creen? ¿Y si no la escuchan? ¿Cuál es la autoridad de esa voz que dice «sí» o «no»? ¿Y si no dijo nada? ¿Y si *no pudo* decir nada? (Melgar, 2012, p. 11)¹⁰⁴

2.d. Concubinato ↔ Adulterio ↔ Prostitución

Ahora bien, la ciencia filosófica de Estado producida por los filósofos modernos no sólo mistifica y fetichiza la relación matrimonial (monogámica y conyugalizada) y las violencias sexuales (violación/prostitución), sino que también incurre en lo mismo cuando se pone a legislar en torno a la relación de concubinato (*Konkubinat*), “relación cuyo fin último es la satisfacción *del impulso sexual*, fundada sobre la utilidad propia”, y a propósito de la cual Fichte (1994) dice: “el Estado no puede impedir el concubinato, porque queda fuera de sus derechos; pero tampoco puede confirmarlo, porque es inmoral” (p. 377).

En la misma época, Kant dice: “el concubinato no es susceptible de contrato legal, como tampoco lo es el *alquiler* de una ‘persona’ para gozar *una vez* (*pactum fornicationis*), [pues] en este uso recíproco de los órganos sexuales cada parte es realmente una ‘cosa’ consumible [eine verbrauchbare Sache] para la otra; y convertirse en ella mediante contrato constituiría un contrato contrario a la ley (*pactum turpe*)” (2009, pp. 99-100; véase también: p. 202). ‘Pactum turpe’ que para Kant implica un “goce caníbal” (*kannibalisch Genuß*).

Siguiendo los archivos de las ‘lettres de cachet’ (órdenes de detención) de la Bastilla durante el siglo XVIII, Arlette Farge y Foucault mostraron en *El desorden de las familias* (1982) que, en orden a poder confinar (*enfermement*) o internar (*interner*) a una hija/esposa por pecar de ‘concubinato’, es decir, por utilizar su sexualidad fuera de la relación institucional matrimonial, era

¹⁰⁴ El problema del consentimiento se toca durante la conversación radial de 1978 entre Foucault, Jean Danet (miembro del Colegio de Abogados de Nantes), Pierre Hahn (periodista de Le Gai Pied), y Guy Hocquenghem, en la que éste último afirma que, desde el punto de vista jurídico, “la noción de consentimiento es una *trampa*” (Foucault, 2016, p. 68).

además necesario que se construyese en torno a ella un relato que la hiciese sospechosa de ejercicio de la prostitución (desorden público y mala conducta); razón por la cual nos dicen: “podemos decir que la autoridad de la familia encuentra su *apoyo* en la autoridad del principio monárquico” (*l'autorité de la famille trouve son appui dans celle du prince monarchique*).¹⁰⁵

Lo mismo ocurre cuando pasamos del concubinato al adulterio (*Ehebruch*). Fichte dice que si la mujer comete adulterio y engaña al varón, sea por las razones que sean, siempre constituirá un daño “mortal para el carácter” (como la violación); en cambio, si quien lo comete es el varón, sólo constituye “una forma de pensar innoble” que va contra su propia “magnanimidad”. Conclusión: “el adulterio del varón no anula necesariamente la relación conyugal, como necesariamente sucede en el caso de la mujer” (Fichte, 1994, p. 375). Hume (en 1751)¹⁰⁶ y Rousseau (en 1762)¹⁰⁷ ya habían expresado las mismas ideas.

En un *'cahier des doléances'*, escrito en 1790, una mujer narra las consecuencias sociales, jurídicas y políticas: “El adulterio de la mujer (una debilidad a menudo única) aún hoy implica la muerte civil. La culpable es rapada, condenada a reclusión en prisión a perpetuidad, pierde su viudedad y su dote pasa a manos del marido” (Puleo, 1993, p. 128). En este punto, también Sade coincide con los filósofos, a juzgar por una carta a Marie-Dorothee de Rousset, de abril de 1782: “El adulterio de las mujeres está sujeto a inconvenientes tan horribles, a consecuencias tan funestas y fatales, que nunca he podido tolerarlo; buscad en mis principios, escarbad en la historia de mis desórdenes, y veréis que he agraviado muy poco ese lazo en mi vida, y por una docena de doncellas, o pretendidas doncellas, que traté de seducir, no

¹⁰⁵ Farge y Foucault (2014, pp. 130-132): “No es donde la jerarquía familiar es más vigorosa donde la figura del poder estatal se afirma mejor: la intervención de este último como relevo, garante, y brazo secular de la autoridad paterna tiene lugar donde la la estructura económica e institucional de la familia resulta incapaz de resolver los problemas”. La traducción es mía.

¹⁰⁶ David Hume (1993: §34, p. 75-76; §63, p. 113-14): “Una infidelidad *es mucho más pernicioso en las mujeres* que en los varones. De ahí el que las leyes de la castidad sean mucho más estrictas cuando se refieren a un sexo que cuando se refieren al otro. [...] Uno se hace despreciable y, aún más, odioso [*contemptible, no less than odious*], cuando olvida el *deber* que tiene para consigo mismo y para con la sociedad. Esta consideración es una fuente principal de la *severa censura* que recae en las mujeres cuando éstas cometen alguna falta en materia de castidad. El mayor respeto que puede ser adquirido por ese sexo se deriva de su *fidelidad*; y una mujer que falla en este particular se hace despreciable y vulgar, pierde su distinción y *se expone* a toda suerte de insultos [*a woman becomes cheap and vulgar, loses her rank, and is exposed to every insult*]. En esto, la menor falta es suficiente para arruinar su carácter. Una hembra [*female*] tiene tantas oportunidades de satisfacer en secreto esos apetitos, que nada puede darnos aquí seguridad, como no sea una modestia y un recato absolutos por su parte. [...] Pero, ¿mediante qué acto puede una mujer cuya conducta fue disoluta [*dissolute*] ser capaz de *asegurarnos* que ha tomado, ahora, mejores resoluciones, y que tiene el auto-control [*self-command*] necesario para ejecutarlas?”.

¹⁰⁷ Rousseau (1983, p. 504): “Todo marido infiel que priva a su mujer de la única recompensa de las austeras obligaciones de su sexo es inhumano e injusto; pero la mujer infiel aún hace más, pues disuelve la familia y quebranta todos los vínculos de la naturaleza”.

encontraréis mujeres casadas” (1969, pp. 72-73). Y un año antes ya se lo había comunicado a su mujer, en una carta totalmente paranoica en la que le decía: “Nunca perdonaré un ultraje ni trataré de reconquistar un ‘bien’ que hubiera dejado de ser mío. La sola idea de que, entre mis brazos, *pensaran* en otro, me ha asqueado siempre y jamás en mi vida he vuelto a una mujer de quien hubiese sospechado el engaño” (1969, p. 65).

En *La democracia en América* (1835) Tocqueville expresa las mismas ideas (1957, pp. 617-632). Y Schopenhauer, que despreciaba al idealismo de Fichte tanto como al de Hegel, opina en 1844 lo mismo que ellos en asuntos de sexualidad, incurriendo en las mismas mistificaciones biologicistas y falocráticas:

Al hecho de que *todo amor sexual* se basa en un instinto dirigido al ser humano que se ha de engendrar [...] pertenece, en primer lugar, el hecho de que el varón tiende por naturaleza a la inconstancia en el amor, y la mujer a la constancia. El amor del varón disminuye notablemente desde el instante en que ha obtenido *la satisfacción*; casi cualquier otra mujer le excita más que la que ya ha *poseído*: él desea el cambio. Por el contrario, el amor de la mujer aumenta precisamente desde ese instante. [...] Por eso él siempre mira a su alrededor en busca de otras mujeres; ella, en cambio, se aferra firmemente a un solo hombre: pues la naturaleza le impulsa *instintivamente y sin reflexión* a conservar al que ha de alimentar y sustentar a la futura prole. En consecuencia, la fidelidad matrimonial es *artificial* en el varón y *natural* en la mujer; así que el adulterio en la mujer es mucho más imperdonable que en el varón, tanto objetivamente, por las consecuencias, como subjetivamente, por su carácter anti-natural. (Schopenhauer, 2003, p. 595).

El honor del varón exige que *sancione* el adulterio de su mujer y lo *castigue* por lo menos separándose de ella. Si lo tolera a sabiendas, es deshonrado *por la comunidad masculina*; sin embargo, esta deshonra no es ni con mucho tan severa como la que se produce por la pérdida del honor sexual en la mujer; antes bien, no es más que una mancha de leve importancia, ya que en el varón la relación sexual es algo subordinado, al hallarse este en muchas otras y más importantes relaciones. [...] La adúltera, debido a la burda ruptura de su palabra y al engaño de su acción, junto con el honor *sexual* pierde también el *civil*. Por eso se dice con una expresión de disculpa «una joven caída», pero no «una casada caída»; y el seductor puede restituir el honor a aquella *con el matrimonio*, pero el adúltero no podrá devolvérselo a esta *después* de que se haya separado. (Schopenhauer, 2013a, p. 386; véase también: p. 384)

¿Y qué ocurre con la situación de fornicación/prostitución (*Hurerei/Prostitution*)? Fichte afirma muy románticamente que “si la mujer quiere entregarse [*sich hingeben*] por pura lujuria [*bloßer Wollust*], o por otro fin, y se encuentra un varón [*und findet sich ein Mann*] que renuncia al ‘amor’, el Estado no tiene ningún derecho a impedirselo; en sentido estricto, *el Estado*

no puede establecer ninguna ley contra el adulterio y la prostitución, y no puede penalizarlos” (1994, p. 376). Sin embargo, como la impudicia y la lujuria femeninas constituyen *la base* de todos los vicios, es necesario organizar y codificar las relaciones y las prácticas sexuales femeninas de tal modo que el ‘impulso sexual’ de la mujer únicamente se manifieste según las necesidades y las utilidades del orden establecido; para toda esta concepción falocrática, es siempre la sexualidad femenina la que pervierte a la sociedad, no la masculina.

La castidad (captura sexual) y el matrimonio conyugal (captura civil) devienen fundamentales para la sociedad falocrático patriarcal:

El ‘impulso sexual’ de la mujer en su estado inculto es lo más contrario y repugnante que hay en la naturaleza; y al mismo tiempo muestra la ausencia absoluta de toda moralidad. La *impudicia* [Unkeuschheit] del corazón en la mujer, que justamente consiste en que el impulso sexual se manifiesta en ella *sin mediación* (incluso sí por otros motivos nunca irrumpe en acciones), *es la base de todos los vicios*; por el contrario, la pureza y la castidad femenina, que justamente consiste en que su impulso sexual nunca se muestra como tal, sino únicamente en la forma del ‘amor’, es la fuente de toda nobleza y grandeza en el alma femenina. Para la mujer, la *castidad* es el principio de toda moralidad. (Fichte, 2005, p. 335)

Aunque Fichte niega que el adulterio y la prostitución sean estatalmente punibles (pese a que las considera inmorales), es evidente que en asuntos de justicia penal serán las mujeres adúlteras y prostituidas las que (llegado el caso y según este esquema) acabarán siendo el verdadero y privilegiado objeto de las penas y los castigos, y nunca jamás los varones prostituyentes y adúlteros: pues la lujuria y la concupiscencia siempre están “por naturaleza” *en las mujeres*, y no en los varones (pese a que son los varones prostituyentes los que hacen que exista la situación de prostitución); cosa que, como vimos, ya había dicho Bodin (1985, p. 20), y Schopenhauer también secunda cuando dice que “en la vida de la mujer la cuestión principal es *la relación sexual*” (2013a, p. 383).

En cuanto a la situación de prostitución, Schopenhauer afirma que en los pueblos monógamos (no así en los polígamos) las mujeres de las clases “inferiores” son las primeras en salir perdiendo cuando advienen épocas de crisis y escasez de sustento, porque entonces “se ven obligadas a trabajos duros e impropios, o bien se convierten en prostitutas que llevan una vida tan privada de alegría como de honor”; no obstante, en ese mismo instante, “se hacen *necesarias* para la satisfacción del sexo masculino” (2013b, p. 634). Y es en virtud de esta supuesta ‘utilidad pública’ (que en rigor no es sino una utilidad para los varones prostituyentes y los proxenetas) que, según Schopenhauer, las prostitutas acaban consiguiendo un *reconocimiento* generalizado, “como una clase públicamente reconocida, con la finalidad especial de preservar de la tentación a aquellas mujeres favorecidas por el destino que han encontrado marido o pueden esperar encontrarlo” (p. 634).

La situación de pobreza en las mujeres de las clases ‘inferiores’ es el único factor que produce, según Schopenhauer, la situación de prostitución; los varones —en tanto que individuos concretos y en tanto que categoría social— no serían los *causantes*, sino en todo caso meros “beneficiarios” ocasionales (especie de usureros sexuales) de dicha situación. La causa sólo sería de índole social y económica, pero no tendría nada que ver con la opresión y la dominación (gubernamentalidad) *política y sexual* en tanto que tal; la prostitución no se les aparece como una forma de violencia sexual hacia las mujeres y hacia lo que ellos mismos llaman el ‘impulso sexual’ de la mujer. En sus clases en la Universidad de Berlín, publicadas bajo el nombre de *Metafísica de las Costumbres* (de 1820), Schopenhauer afirma que la causa de la prostitución se debe, por un lado, a una imperiosa *necesidad* (“la imperiosa necesidad del varón de buscar una pareja tardía constituye una causa de la prostitución”), y por el otro, a una *imprudencia* (“la imprudencia de la mujer [a la hora de elegir marido] representa la segunda fuente de la prostitución y de la miseria que de ella se desprende”) (2001, p.92). Como el resto de los filósofos, Schopenhauer reduce todas las causas a lo económico y moral; reducción que desdibuja el papel de los varones prostituyentes y de la propia cultura prostituyente, y que Emma Goldman (1998) cuestionó:

Sería parcial y extremadamente superficial mantener que el factor económico es la única causa de la prostitución [*It would be one-sided and extremely superficial to maintain that the economic factor is the only cause of prostitution*]. [...] Me refiero a la cuestión sexual. Se admite el hecho de que la mujer es criada como una mercancía sexual [*sex commodity*]; y, no obstante, se la mantiene en la absoluta ignorancia del significado e importancia del sexo. (p. 181)

Por lo demás, ni Schopenhauer ni ningún otro filósofo parece advertir lo que ya en 1792 nos decía Mary Wollstonecraft: que “la ‘necesidad’ nunca hace que la prostitución se convierta en un negocio en la vida de los propios varones” (*Necessity never makes prostitution the business of men’s lives*) (2005, p. 138; 1891, p.120). Pero sea como sea, de la existencia *de facto* de mujeres prostituidas la sociedad falocrática estatal y capitalista extrae dos beneficios: satisface e inhibe. Satisface las supuestas “necesidades naturales” de los varones (“solamente en Londres hay ochenta mil”, dice Schopenhauer),¹⁰⁸ a la vez que ejerce un rol *normalizador* de moralización y presión sobre la conducta

¹⁰⁸ En la misma época (en 1840), Flora Tristán decía: “Las mujeres públicas de Londres son tan numerosas que a toda hora se las ve en todas partes. Afluyen a todas las calles, pero en ciertos momentos del día se hacen presentes en los barrios alejados donde la mayor parte reside, en las calles donde se encuentra el gentío y en los paseos y teatros. Es raro que reciban a los hombres en sus casas. [...] Aquel barrio está casi enteramente poblado de prostitutas y de *agentes de la prostitución*” (2003, p. 84). En *The Prostitution Papers* (1971), “J” prefiere cargar las tintas sobre el otro polo de la relación, y nos dice que New York está plagada... de varones prostituyentes (“*New York is crawling with ‘johns’*”) (1975, p. 28).

y sobre los comportamientos sexuales de las mujeres (como pedía ya en 1724 Bernard Mandeville). Veamos lo que dice Tocqueville en 1835:

La igualdad de condiciones [de la democracia], si bien no puede nunca hacer al hombre casto, al menos da al desorden de las costumbres un carácter menos peligroso; pues como nadie tiene entonces tiempo ni ocasión de atacar las virtudes que quieren defenderse, se ve a un mismo tiempo un gran número de cortesanas [*courtisanes*] y una multitud de mujeres honradas [*femmes honnêtes*].

Semejante estado de cosas produce, en verdad, miserias individuales muy deplorables; pero *no impide* que el cuerpo social esté siempre fuerte y bien dispuesto, pues no destruye los lazos de familia [*les liens de famille*] ni enerva las costumbres nacionales. Lo que pone en peligro la sociedad no es la gran corrupción [*la grande corruption*] de algunos individuos, sino la relajación de todos [*le relâchement de tous*]; y a los ojos del Legislador la prostitución es menos temible que la galantería [*aux yeux du Législateur la prostitution est bien moins à redouter que la galanterie*]. (1957, p. 626)

Aunque desde una perspectiva muy diferente, también Nietzsche acaba incurriendo en la reproducción de lo mismo cuando se posiciona en favor de la institucionalización y del “ennoblecimiento” de la prostitución, rechazando explícitamente su abolición.¹⁰⁹ Curt Paul Janz considera que esta apología reglamentarista forma parte de la irreverencia nietzscheana contra la moral sexual del siglo XIX, a la vez motivada por resabios del “hetairismo antiguo [griego] nunca superado del todo por Nietzsche” (1985, pp. 300-301). Así, Nietzsche se levantara en contra de la moral occidental cristiano-ascética y en contra sus instituciones sexuales decadentes —contra el ‘eterno femenino’ del romanticismo alemán y contra la familia y el matrimonio monogámico— incurriendo en la contradicción y acabando por *valorar* instituciones como la prostitución y el concubinato, pero no ya según la vara de valoración de la cultura europea contemporánea a él sino según la vara de valoración de la cultura y del modelo político... de los griegos, en donde la prostitución funcionaba ya como institución política (la prostituta: *porné*; la hetera: *hetaira*; la concubina: *pallaké*). A propósito de esto recordemos, por ejemplo, el discurso de Demóstenes contra Neera, una mujer prostituida.¹¹⁰ Queriendo escapar entonces a la moral del presente y a lo que Nietzsche mismo llamaba “la aburridificación de la mujer” (*die Entzauberung des Weibes*) y “la estupidez masculina” (*maskulinische Dummheit*) (1997, §239), acaba cayendo en una defensa de la falocracia prostituyente (como una especie de neo-arcaísmo fiolo).

¹⁰⁹ Nietzsche (2008, p. 11[91]; 15[4]; 16[35]; 14[74]); y (2010, p. 1[34]); ya puede verse en el primer tomo de *Humano, demasiado humano* (de 1881), §457.

¹¹⁰ En el *Discurso contra Neera* (ocurrido entre el 343-340 a.C.) Demóstenes afirma que “a las heteras las tenemos para el *placer*, a las concubinas para el *cuidado* diario de nuestro cuerpo, a las esposas para tener hijos legítimos y contar con una fiel guardiana en el hogar” (2011, p.118).

Los filósofos no hacen más que invertir y mistificar en el plano del *derecho* y de la *moral* todo lo que ocurre en el plano de la *política* sexual fáctica. En efecto, vimos recién cómo Fichte invertía subrepticamente tanto los polos de la relación, como las direcciones reales que toman los flujos o las líneas de fuerza/poder. Cuando tenía que analizar la relación prostituyente, Fichte *daba vuelta* las cosas de tal modo que pintaba toda la escena de una manera totalmente contraria: según él, es siempre la mujer la que “quiere entregarse” (*sich hingeben*), y por tanto, la que busca y finalmente “se encuentra” (*findet sich*) un varón que “renuncia al amor” (*Verzicht auf Liebe*) (1994, p. 376). En la representación de Fichte la mujer prostituta y la mujer adúltera aparecen como siendo el polo de la iniciativa activa y decisoria, mientras que el varón aparece como aquel que ha renunciado al ‘amor’. Los roles se han invertido: la mujer es representada con rasgos de masculinidad (ella busca únicamente su *Selbstgenuss*), mientras que el varón es representado como debatiéndose muy virtuosa y románticamente acerca de si renunciará o no al amor, si se dejará atrapar o no por el movimiento de la lujuria femenina.

Pero las cosas ocurren a la inversa de como las pinta Fichte: en la sociedad andromórfica, falocrática y prostituyente las mujeres no ‘se’ prostituyen sino que, en todo caso, ‘son’ prostituidas *por los varones*, y, a través de los varones, *por todo el sistema* económico, social, político y sexual existente (sistema de alianzas falocrático y patriarcal); del mismo modo, Colette Guillaumin (2005) afirma que las esposas no ‘se’ casan sino que, en rigor, ‘son’ casadas: “Las mujeres *son intimadas* a encontrar un empleo de esposa (de mujer), es decir, de vender-se (y no de vender su sola ‘fuerza de trabajo’), para poder vivir y hacer vivir a sus hijos” (p. 47). Para terminar, los varones —educados, equipados y producidos *en serie* para asumir y ejercer la masculinidad ecuménica y global— jamás se debaten acerca de renunciar o no al ‘amor’ en pos de la lujuria, sino a la inversa, se debaten acerca de si renunciar o no a la lujuria en pos de esa cosa tan sobrevaluada que llaman “amor”.

Por otro lado, según los postulados y presupuestos de la concepción jurídico-contractual moderna, lo que distingue al concubinato de la prostitución es que en el primero se da una con-vivencia o “vida en común” (*Zusammenleben*) entre los amantes, pero sin que el varón tenga que pagarle a la mujer; en cambio en la segunda ocurre a la inversa: no hay vida en común, y además el varón paga a la mujer, según Fichte, con “dinero, valores o en regalos” (*Oelde, Geldeswert, oder auch in einer Gefälligkeit*). Y si el varón paga a la mujer, nos dice Fichte (1994) repitiendo el *cliché* fiolocrático más antiguo del mundo, ello es porque “entregarse a cualquiera” (*sich jedem hinzugeben*) es justamente un oficio o negocio (*gewerbe*) (p. 378-79).

El varón celebra, según todos los filósofos (y según el sentido común patriarcal), un *contrato sexual* momentáneo con la prostituta, aun cuando dicho

contrato sea visto como contra-legal por el hecho de no estar avalado por ni por la moral ni, consecuentemente, por el Estado (suprema instancia de la eticidad). Según Kant (1988),

el ser humano no está autorizado a vender por dinero ‘partes’ de su cuerpo, ya que, de poderse tasar un dedo en diez mil taleros, se podría comerciar con todas las partes del cuerpo humano. (p. 159) [...] Tanto quien pone precio a su cuerpo para procurar la diversión de otro como quien paga por ello actúan abyectamente, [pues] por mor del dinero o de cualquier otro respecto siempre se rebaja el valor de la humanidad, en tanto uno se deje utilizar como un mero instrumento. A este género pertenecen los vicios contra uno mismo que se denominan *crimina corporis*. [Esto] ocurre con quien hace de sí objeto de placer sexual *para otro*. (pp. 163-164) [...] ¿Acaso puede *venderse* o *alquilarse*, autorizando mediante alguna clase de ‘contrato’ el uso de sus facultades sexuales? (pp. 205-06)

Ya sea que se inclinen políticamente hacia la derecha o hacia la izquierda, a la aplastante generalidad de los varones la idea —¿o más bien, la fantasía perversa masculina *a priori* y milenaria?— de que las mujeres *gozan* prostituyéndose, de que las mujeres encuentran un gran placer en el acto de tener-que circular entre varones prostituyentes, se les parece como una idea evidente, clara y distinta; idea colonialista y violatoria que también encontramos en el “pensamiento científico” de los psicoanalistas que afirman que (por el masoquismo innato) las mujeres llegan a gozar durante una violación (Freud, Devereux, etc.). Y acto seguido, una vez que han aceptado como válido y natural el *supuesto fiolo* de que las mujeres *gozan de sí mismas* (*Selbstgenuss*) al entregarse a los varones, deducen como algo necesario el hecho de que las mujeres puedan hacer de su prostitución su propio ‘trabajo’ o negocio (*gewerbe*). Este es el sentido común y el pensamiento redundante de toda masculinidad nacida y criada en esta sociedad. El axioma fundamental de la cultura falocrática y prostituyente en la que vivimos habla así: “*Do* (yo te doy dinero) *ut des* (para que vos me des un ‘servicio sexual’)”.

Pero analizar las relaciones sexuales de poder en términos de ‘do ut des’ (en términos de intercambio de servicios y de contrato) constituye, como ya hemos venido viendo, una operación de *despolitización*: porque hace que ni el tipo de ‘masculinidad’ existente, ni los procesos actuales de producción de subjetivación masculina, ni las instituciones existentes (pues somos individuados y subjetivados en el seno de una serie de instituciones), ni tampoco el diagrama *que organiza* las relaciones de poder efectivas, tengan algo que ver con la constante y permanente producción y reproducción de varones prostituyentes,

de fiolos, de proxenetas, es decir, en la *sistemática y cotidiana* producción y reproducción de violadores y torturadores con billete.¹¹¹

Ahora bien, si procedemos por des-mistificación tenemos que decir que el varón prostituyente (decirle “cliente” es incurrir en una complicidad)¹¹² no paga ni para obtener un “servicio sexual” ni tampoco para obtener un “placer sexual” (sin compromisos), sino que el varón prostituyente siempre paga *para ejercer un poder de dominación y sujeción a través (sirviéndose) de la sexualidad*, utilizando la psiquis, el cuerpo, los órganos, y la sexualidad (de las mujeres, trans, travestis, etc.) como un *medio* para ejercer dicho poder de dominación y control. Es el movimiento mismo del *Selbstgenuss*, inmanente al diagrama de poder en curso desde hace milenios. Eso es lo que hay que visibilizar y cuestionar.

La finalidad del varón prostituyente no es ni “intercambiar” ni “practicar sexo”, sino *ejercer un poder de mando, dominación, sujeción, dirigismo, control*: paga por mandar, dirigir, gobernar y determinar la voluntad, el cuerpo, la conducta, el tiempo, el ritmo, la intensidad, el flujo de palabras, así como el placer, el uso del placer, y el deseo mismo (o libido sexual inconsciente) de otrx. Toda la industria de la vagina (“*The industrial vagina*”), como la llama Sheila Jeffreys, no es otra cosa que la expresión *de la política sexual* (y deseante) colonialista y prostituyente inmanente a la sociedad falocrática estatal y capitalista. Toda una serie de alianzas fiolo-falocráticas de poder enlazan a los varones (y a la masculinidad) con la cultura y con la industria de la vagina.¹¹³

¹¹¹ Soledad de León dice: “Como refiere Marcela Rodríguez: “No estamos hablando de un hecho particular, aislado, singular. Entender la prostitución como acto individual, de una mujer individual, *esconde* los alcances del carácter *sistemático, organizado e institucionalizado* de la prostitución». [...] Lo más importante es que al reducir el problema a una cuestión individual de ‘acceso al trabajo’, no se abordan los condicionantes estructurales que llevaron a esta persona a esa situación, las condiciones materiales de existencia en lo inmediato, la precariedad de la vida, los procesos emocionales y simbólicos que implican haber estado en situación de prostitución, explotación sexual, y ni hablar si estamos frente a víctimas de trata” (2019, p. 423).

¹¹² Galindo y Sánchez (2007, p. 96; 136): “La puta no tiene «cliente». Tiene prostituyente. Tiene *torturador*. Pero clientes, no. Ésta es otra palabra que se te pega con el discurso de la prostitución como «trabajo»: la puta es «trabajadora», el fiolo es «empresario», y el prostituyente, es «cliente». [...] La puta no tiene cliente, tiene prostituyente: este afán de nombrarlo como «cliente» lo coloca en una relación de ‘consumo’ *inocua* para él y la puta. Una *relación* que no afecta a ninguno de los dos. Eso es falso. El consumo de prostitución es una relación que afecta a la puta, al prostituyente, y a todo el universo que a estos dos rodea. Por lo tanto a la mujer no-puta también”.

¹¹³ Jeffreys (2011, pp.16-18; 95): “La vagina se convierte en el centro de un negocio organizado a escala industrial. [...] La industria del sexo no produce ganancias simplemente para los burdeles y los dueños de clubes de *strippers* y novedosas y respetables empresas de pornografía. Muchos actores se benefician económicamente, lo cual ayuda a *afianzar* la prostitución *dentro* de las economías nacionales (Poulin, 2005). Los hoteles y las aerolíneas se benefician con el turismo sexual y el turismo sexual de negocios. A los taxistas que llevan a los clientes a los prostíbulos y a los clubes de *strip-tease*, la industria del sexo les da una propina. Entre otros beneficiarios, está incluido el personal de seguridad y la gerencia de los clubes de *strip-tease*. Se suman las empresas que publicitan bebidas alcohólicas que se consumen en los clubes. [...] La *globalización* de la

Se trata de una *práctica de poder* que se inscribe sobre una *práctica sexual* como ‘superficie de registro’, recurriendo a la forma y al lenguaje jurídico-contractual y jurídico-mercantil. Este es el corazón de lo que podríamos llamar una ‘gubernamentalidad falocrática’, que consiste en gobernar y dirigir la conducta y la práctica sexual de otros (su cuerpo y su psiquis), de modo vertical, disimétrico y jerárquico.¹¹⁴ Esto mismo es lo que nos decían en 1971 “J” y Kate Millett (1975), durante sus conversaciones:

Lo que los varones prostituyentes compran es *poder*. Se parte del supuesto de que vos tenés que complacerlos: ellos pueden decirte qué tenés que hacer, y vos los tenés que complacer (seguir *sus órdenes*). Incluso en el caso de los varones ‘masoquistas’ (que gozan obedeciendo tus órdenes) vos seguís obedeciendo *sus órdenes*: ellos te ordenan que vos les des órdenes a ellos. La prostitución no sólo menosprecia a las mujeres: también menosprecia el *acto sexual* mismo. [...] Nunca podría verme a mí misma en la posición del prostituyente, haciendo lo que él hace: pensaría que es humillante comprar a una persona, tener que ofrecerle dinero a alguien. (p. 33)

[...] No es el «sexo» aquello para lo cual la prostituta realmente está hecha para vender: es degradación [degradation]. Y el comprador, el varón prostituyente, no está comprando «sexualidad», sino poder, *el poder sobre otro ser humano* [power over other human being], la enloquecedora ambición de ser el *amo* de la voluntad ajena [the dizzy ambition of being lord of another’s will] durante un período de tiempo determinado (la eufórica posibilidad de *dirigir* y *gobernar* [to direct and command] una actividad). (p. 41)

[...] Y luego, me pregunto: ¿cómo un varón prostituyente consigue el dinero con el que me paga? Mediante la explotación *de otra mujer* [by exploiting another woman]: su mujer, una secretaria, u otra similar. (p. 56)

“J” y Kate Millett hacen su propia analítica del poder, y nos muestran que no debemos confundir la elección o *posición* sexual con la *función* sexual de poder: pues aún cuando el varón prostituyente esté dispuesto a adoptar (en la relación) una posición que calificaríamos como sexualmente ‘pasiva’ y de ‘dominado’ (esclavo), no obstante sigue ocupando y ejerciendo la función de ‘polo activo’ *en la relación de poder*, en cuanto que es él quien da órdenes, quien determina, decide, dirige, direcciona, y gobierna la relación o el agenciamiento (independientemente de cuáles sean las bellas y las sublimes ‘intenciones’ que

industria del sexo implica que los cuerpos femeninos ya no están confinados en los límites de la nación. [...] Las compañías de tarjetas de crédito están involucradas en la industria del porno porque son la forma más usada para pagar”.

¹¹⁴ Foucault (2014d: 33; 84): “[Hay] técnicas de gobierno por las cuales los individuos actúan los unos sobre las conductas de los otros, para alcanzar determinados fines u objetivos. [...] ‘Gobierno’ entendido en sentido lato: manera de *formar*, *transformar* y *dirigir* la conducta de los individuos; [...] gobierno no sólo en el sentido global colectivo del «arte político», sino asimismo en el sentido del gobierno de los individuos unos por otros”.

ese varón prostituyente pueda albergar en el interior de su corazón o de su cerebro)¹¹⁵. El agenciamiento masoquista (y también el agenciamiento sádico) funciona como una captura perversa que, bajo un rodeo diferente, todavía nos continúa entrapando dentro del diagrama falocrático que distribuye binómicamente polos de mando y obediencia; binomización que justamente es lo que hay que abolir y conjurar. Por eso Carla Lonzi decía en 1970 que “la relación hegeliana amo/esclavo es una relación *interna* del mundo humano *masculino*” (1975, p. 25-26).

Conocemos también la analítica del poder que emplazó Foucault cuando estudiaba las relaciones homosexuales entre los griegos, mostrando cómo la ética y la sexualidad griegas *también* estaban montadas sobre la binomización activos/pasivos ↔ superiores/inferiores, que aplicaban tanto para las relaciones varón-mujer como para las relaciones varón-varón, aunque según códigos diferentes: “Cuando un varón hacía el amor con un muchacho, la división moral pasaba por las preguntas: ¿este varón es ‘activo’ o ‘pasivo’, y hace el amor con un muchacho imberbe (la aparición de la barba definía una edad límite), o no?” (Foucault, 2016, p. 123).¹¹⁶ En cuanto a las relaciones mujer-mujer, quedaron totalmente ninguneadas, invisibilizadas y sepultadas de los registros y del interés de los griegos, por una sencilla razón de economía-política sexual: en una relación sexual entre mujeres una debería forzosamente ocupar la función activa (portadora del falo) y otra la pasiva; pero hete aquí que, por naturaleza, ninguna mujer *debe* ser activa, sino siempre pasiva (y en una relación sexual no puede haber ni dos polos de pasividad ni dos polos de actividad).¹¹⁷

En cuanto a la situación de prostitución, se trata *siempre* de una situación política: es un *efecto* del diagrama de relaciones de poder existentes, de su binomio de base (activo/pasiva), y de la masculinidad existente y dominante, producida en serie como “lo normal”.

Ahora bien, todas las relaciones sexuales desaprobadas por los filósofos modernos (masturbación, homosexualidad, adulterio, fornicación, concubinato,

¹¹⁵ Cf. Fernández (2004, p. 106-107): “Los clientes buscan chicas activas. Los tipos, *como son muy machistas*, se traban con las mujeres. Por más putas que ellas sean, siempre son mujeres. No les van a decir: ‘A mí también me gusta la pija’ o ‘Prestame tu bombacha’. Hay tipos (de esos), pero no son la mayoría, ¿entendés? Con nosotras se animan más y se justifican ellos; para ellos, la imagen es de una mujer. No se bancarían que un chavón se los coja, pero sí que se los coja una travesti. Es travesti, no importa que sea tipo camionero, una espalda así de grande. Él va a decir: ‘Yo te veo como chica’». Nuevamente, la imagen femenina ligada a la prostitución que la travesti proporciona [funciona como] una excusa para asumir un comportamiento sexual pasivo, o incluso *demandar actividad* a las travestis”.

¹¹⁶ Cf. asimismo Foucault (2014b, pp. 29; 51-52).

¹¹⁷ Para la homosexualidad femenina como acto “contra-natura” y de “usurpación del papel masculino” en la cultura griega y helenística, cf. Foucault (2014c, pp. 31-32; 37; 42).

prostitución o explotación sexual) ya están investidas y valoradas siempre de manera *disimétrica y jerárquica*. El “valor” de los valores sociales y de los valores de deseo es, *a priori*, falocrático y patriarcal. Los filósofos hacen recaer la “culpa” (y el peso de la prueba) siempre del lado de la mujer-pasiva: no es el varón activamente-prostituyente a quien hay que cuestionar y problematizar, sino a la mujer en situación de prostitución. Lo mismo en el adulterio (Fichte, 1994, p. 375).

Con la expresión de su ‘impulso sexual’ (*Geschlechtstrieb*), la adúltera y la concubina invierten y confunden los roles sociales pre-establecidos (ponen en peligro la Ley & el Orden) porque adoptan voluntaria y conscientemente *un rol activo* yendo en la búsqueda de su satisfacción sexual (que no les corresponde ni por naturaleza ni por razón). En el caso de la mujer en situación de prostitución, se da el reverso exacto: ella no tiene relaciones sexuales por el placer activo que obtiene en la relación carnal (pasiva), sino por el dinero que recibirá... *a cambio de* su pasividad, de su obediencia, sujeción, explotación, tortura. Incluso en el caso del masoquismo se trata de una pseudo-actividad, o si se quiere, de una pasivo-actividad, de una actividad-de-reacción, según nos decía “J” (el prostituyente ordena que se le den órdenes).

Como vimos con anterioridad, los filósofos consideran que en el varón la satisfacción del impulso sexual (“*die Befriedigung des Geschlechtstrieb*”) sí puede ser siempre un *fin* en sí mismo, pues la actividad, como tal, es siempre un fin en-sí y para-sí. En la mujer, en cambio, eso no puede ocurrir jamás: la pasividad no puede ser nunca un fin en-sí, sino un *medio* para otra cosa (para la procreación, para el placer y la satisfacción del varón). Fichte, como los demás, lo decía sin rodeos: “el *sometimiento* ‘por amor’ funda el matrimonio” (*Unterwerfung aus Liebe begründet die Ehe*) (1994, p. 378); y el sometimiento por dinero funda a la situación de prostitución.

Friedrich Schlegel no piensa de manera diferente, por ejemplo, en lo relativo a la maternidad (que los filósofos elevan al plano de la máxima virtud femenina). En *Sobre la Filosofía* (1799), escrito que Schlegel dedica a la escritora y filósofa Dorothea Mendelssohn —hija de Fromet Gugenheim y Moses Mendelssohn, que acababa de divorciarse del comerciante y banquero Simón Veit para juntarse con Schlegel (hasta que se casan en 1804)—, afirma que la maternidad conyugal es algo que viene *por default* en la propia organización biológica de las mujeres, dado que “es la naturaleza misma la que rodea a las mujeres de domesticidad y las conduce hacia la religión”, así como las conduce también a la maternidad, dado que “la organización [*Organisation*] femenina está por completo ordenada *al único* y bello fin de la maternidad”; y después de la maternidad, “no hay ninguna propiedad de la organización femenina tan originaria como la tierna simpatía femenina”; en cambio, esto no ocurre con el varón, porque “la figura masculina no está ordenada

exclusivamente a este o aquel fin” (1994, p. 75-76). Se mantiene así intacto el binomio disyuntivo, exclusivo y excluyente disimétrico y jerárquico (basado en la división y la dominación).

Según la concepción dogmática y moralizante de la filosofía moderna, las adúlteras y las concubinas incurrían en el mal y en la aberración porque hacen de su propio goce sexual un *fin* en sí mismo (y una utilidad), cuando en rigor deberían estar al servicio y a disponibilidad del goce del otro (de un varón marido); en el caso de las prostitutas, ellas no gozan sexualmente en y por sí mismas sino que su existencia toda está para hacer gozar al varón que renuncia al amor; y sin embargo, también reproducen el mal y la aberración, porque hacen todo eso por dinero o negocio, cuando en rigor deberían hacerlo por amor al varón. Esto es lo que nos dice Fichte en 1796-97:

No es contrario a la razón que el ‘primer sexo’ se proponga como fin la satisfacción de su impulso sexual, puesto que puede ser satisfecho por la actividad. Pero es absolutamente contra la razón que el ‘segundo sexo’ se proponga como fin la satisfacción *del suyo*, porque entonces se tendría que proponer como fin *un mero padecer*. [Por eso] el ‘segundo sexo’ no puede proponerse nunca como fin la satisfacción de *su* impulso sexual, pues un tal fin y la racionalidad se suprimen recíprocamente. (1994, p. 357)

Así, el *Selbstgenuss* (auto-goce) está entonces autorizado y reconocido en relación con los varones como desacreditado y cuestionado en relación con las mujeres; especialmente con las ‘virtuosas’ y ‘honestas’. Dicho en otros términos: el *Selbstgenuss* de los varones (activos) consiste en gozar en y por sí mismos y según el esquema de la masculinidad y del falo (utilizando a las mujeres como medios y moviéndose dentro del amplio abanico de legalidades e ilegalismos); mientras que el *Selbstgenuss* de las mujeres (pasivas) consiste en hacer del goce del varón su propio goce, en gozar *para* y *ante* los varones, pero siempre dentro de lo reconocido por la doble ley de la eticidad (costumbre) y del derecho civil (institución). El modelo del *Selbstgenuss* asignado a las mujeres hace que su línea de goce ya esté colonizada y organizada de antemano según el esquema de la masculinidad y del falo (anclado alrededor de la posesión-penetración, del placer como eyaculación-descarga, y del orgasmo vaginal). Hocquenghem y Guattari decían en 1972 y 1977 algo que ya estaba presente tanto en Anne Koedt (1968) como en la conversación entre “J” y Kate Millett (1971):

Otra noción muy difundida que ha producido incalculables estragos es la del ‘orgasmo’. La moral sexual dominante exige por parte de la mujer una *identificación* (casi histérica) de su goce *con el goce del varón*, que es expresión de *simetría* y de *sumisión* a su poder *fálico*. La mujer *le debe* su orgasmo al varón. «Negándoselo», comete una falta grave. (Guattari, 2017, p. 328)

Los actos sexuales se orientan con relación a un ‘fin’ que le da su sentido, se organizan en caricias preliminares que acaban por centrarse en la

necesaria eyaculación, *piedra de toque del goce*. [...] La sociedad es fálica hasta tal punto, que el acto sexual *sin eyaculación* se vive como un fracaso. Y al final, ¡qué les importa a los varones si, como a menudo ocurre, la mujer se queda «frígida» y no siente ningún goce! El goce *fálico* es la razón de ser de la heterosexualidad, sea cual sea el sexo considerado (Hocquenghem, 2009, p. 72). [...] La 'organización' del deseo que experimentamos está basada en *la dominación masculina*. (p. 21)

La gran mayoría de las mujeres que aparentan tener un orgasmo vaginal ante el varón, lo están fingiendo. [...] Primero que nada, la mujer debe soportar una gran presión aportada por el varón, quien considera que su habilidad como «amante» está puesta en juego. Así, para no ofender su *ego*, las mujeres obedecen el papel que se les designa y pasan por un éxtasis *simulado*. [...] Debido a la falta de conocimiento de su propia anatomía, algunas mujeres aceptan la idea de que un orgasmo experimentado durante una relación sexual «normal» fue ocasionado por la vagina. Esta confusión se debe a la combinación de dos factores. El primero, la falla en la localización del centro del orgasmo, y el segundo, por *un deseo de adecuar su experiencia a la idea masculina de normalidad sexual*. (Koedt, 2001, p. 259)

Los varones prostituyentes quieren que una acabe [they want you to come], y eso era otra cosa que me fastidiaba. [Por eso] una de las peores cosas de la prostitución es el hecho de tener que fingir [the faking]. *Tenés que fingir el orgasmo: los varones cuentan con eso* porque eso es lo que demuestra su masculinidad; en eso consiste realmente el convertirse en una 'puta' [that's really being a 'whore']. (Millett, 1975, p. 37)

El devenir-mujer de las mujeres debe consistir exclusivamente en adecuar y encuadrar su libido y su línea de goce —y toda su sexualidad— *dentro* del esquema del goce masculino y de la sexualidad masculina y andromórfica (falocracia), incluso a costa de tener que fingir. Schopenhauer (2001) expresaba la misma opinión al respecto en sus cursos universitarios:

La naturaleza mostró su predilección por el género masculino en lo referente a la satisfacción sexual [*Geschlechtbefriedigung*], colocando el simple goce [*Genuss*] *en el lado del varón* y dejando las cargas e inconvenientes de la cuestión del lado de la mujer; cosas tales como el embarazo, los dolores del parto o la lactancia del bebé *atan* a la mujer, en tanto que el varón puede *evadirse* de ellas. (p. 90)

A tal punto que en la mujer ser “fiel” (*Treu*) significa “no satisfacer a ningún *otro* varón” (Schopenhauer, 2001, p. 90). ¿Se trata entonces de un goce *autónomo* o de un goce *heterónomo*, y por lo tanto, tomado en una dominación y sujeción de base? Según este esquema, ¿no resulta el goce femenino una *subrogación* del goce masculino? ¿Es el llamado 'goce femenino' un goce que los varones diagramaron y esquematizaron para sí mismos, sirviéndose de las mujeres como una superficie de inscripción, registro, y reproducción?

Antes nos habíamos preguntado qué ocurría si un marido violentaba y sometía sexualmente a su propia esposa (violación intra-marital). Ahora nos preguntamos: ¿Qué ocurre si en una relación de concubinato el varón engaña, estafa, violenta, o viola a la mujer? Según Fichte (1994), para el Estado no ocurre nada, pues la extra-legalidad de la relación de concubinato hace que la mujer no pueda buscar ayuda legal de ningún tipo: “la mujer no puede querellarse y será rechazada por los Tribunales” (p. 377). Las mujeres deberían haber sabido cuáles son los riesgos de abandonar su pasividad y sumisión natural.

Como dice Carla Lonzi en 1971, las mujeres no deben aventurarse fuera del pacto/contrato (relación con los varones) dentro del cual están *asignadas*, o habrán de sufrir las consecuencias: “El varón necesita un *pacto de alianza* con la mujer: dentro del marco de este pacto, cualquier disidencia es admisible, pero aventurarse fuera de éste, implica una violencia física inconcebible” (1975, p. 113).¹¹⁸ Nada de fugarse, nada de zafarse de la captura.

Imaginemos entonces qué queda para la prostituta, máxime cuando el sentido común social dice que es imposible violar a una prostituta, justamente *porque es prostituta*: “la mujer es deshonrada y no tiene protección ante la autoridad”, pues “ha puesto *expresamente* un precio a su personalidad” (Fichte, 1994, p. 378). Todavía más:

El cuidado de la salud de las prostitutas no es trabajo de la Policía (y admito que ésta tarea se tenga por *indigna* de un Estado justo). Quien quiera ser un disoluto [*liederlich*], tiene que soportar también las consecuencias naturales de su disolución. El Estado, como se puede comprender, tampoco garantiza el *contrato* [*die Kontrakte*] que se pueda sellar sobre estas cosas. Una prostituta *no puede querellarse* [kann nicht klagen] en estos asuntos. (Fichte, 1994, p. 379)

En el año 1735 Montesquieu ya lo había sentenciado: “las mujeres que se han sometido a una prostitución pública no pueden gozar de las comodidades necesarias para educar a sus hijos; tal educación es incluso incompatible con su condición, ya que suelen estar tan corrompidas que la Ley no podría tener *confianza* en ellas” (2000, p. 282). Para Fichte, el Estado “no puede” impedir jurídico-formalmente la prostitución, porque no está dentro de sus ‘deberes’ (no puede meterse coactivamente en la vida íntima/privada de las personas, es decir, de los varones).¹¹⁹ En cambio, sí puede *expulsar* a las prostitutas, recurriendo al siguiente imperativo (sobrecarga) económico, político y moral:

¹¹⁸ Esto es lo que ocurre con el personaje de *Lizzie* en la obra de teatro de Sartre *La puta respetuosa* (de 1946). *Lizzie* queda sistemáticamente capturada (cazada) en una triangulación de alianzas forzadas *con* y *entre* varones (de distinta clase y raza): de un lado ‘El Negro’ (acusado falsamente de violación por los blancos), y del otro el rico Senador blanco, su hijo Fred, y sus amigos de la Policía (John y James).

todo ciudadano, a la hora de entrar en el pacto/contrato que instituye y sostiene al Estado, tiene que *declarar* (frente a todos los demás) cuál es su ocupación y trabajo, puesto que esa es la única manera de conocer cuál va a ser su aporte individual a la comunidad; es el sistema del ‘do ut des’, que como ya vimos, es lo que según Fichte mueve a todas las relaciones. En el caso de la prostitución, ocurre que para Fichte (y los filósofos modernos en general) se trata de un tipo de actividad que resulta *inconfesable* —según Kant, es “innombrable” (*unnennbar*)—, dado su carácter deshonesto e inmoral, contra-natura e irracional. De allí la deducción de su expulsión. Sin dudas que el Estado conoce perfectamente la existencia de mujeres prostituidas y de varones prostituyentes (y de proxenetas), pero “el Estado no sabe nada de estas irregularidades” (*Der Staat weiß von diesen Unregelmäßigkeiten nichts*), dice Fichte, porque en ningún momento autorizó ni garantizó.

Por lo demás, ¿qué aporte productivo y positivo a la sociedad podría hacer la mujer prostituida con su “oficio” o “negocio”? Ninguno. Al contrario, disuelven la sociedad y trastocan toda la Ley & el Orden natural y racional; y además, son culpables de diseminar todo tipo de enfermedades. En cambio los varones prostituyentes sí contribuyen al Todo social: cada varón aporta desde su respectiva esfera de actividad, trabajo, profesión y propiedad la cuota parte que le corresponde. La ignominia y el rechazo recaen, siempre, sobre quienes están reducidas a la situación de prostitución, pero nunca sobre los prostituyentes, sobre quienes son prostituidas por los prostituyentes, y no sobre los propios prostituyentes (productores y reproductores de dicha situación).

Spinoza planteaba en su *Tratado Político* la siguiente situación: ¿Qué ocurriría si los ciudadanos encuentran a un funcionario estatal corriendo por la calle borracho, o desnudo y rodeado de prostitutas, o incluso asesinando a los súbditos y raptando a las muchachas vírgenes? La respuesta de Spinoza es que dicho funcionario perdería su “majestad estatal”, es decir, perdería su poder de ser *obedecido*, debido a que dichos actos provocarían la justa indignación de los ciudadanos (que rápidamente deriva en hostilidad y rebelión); lo cual a su vez destruye las bases psicológicas y políticas que sostienen a la sociedad, que según Spinoza son el “miedo” y el “respeto”.¹²⁰ Una vez más, la sobrecarga moral invade el plano político, pues el miedo y el respeto son tanto conceptos del orden moral, como asimismo condiciones o condicionamientos de orden psicológico.

¹¹⁹ Fichte (1994, p. 402): “El Estado no puede intervenir en asuntos de conciencia moral” (*Der Staat kann keinen Eingriff in Sachen des Gewissens tun*).

¹²⁰ Spinoza (1986, p. 114-115): “Hay ciertas circunstancias, en las cuales los súbditos sienten *respeto* y *miedo* a la sociedad, y sin las cuales desaparece el miedo y el respeto y, con ellos, la misma sociedad. Por consiguiente, para que la sociedad sea autónoma, tiene que *mantener los motivos* del miedo y del respeto; de lo contrario, deja de existir la sociedad”.

Según Fichte, el asunto encuentra una rápida e inocua resolución: las prostitutas deben ser expulsadas del Estado, pero nunca jamás los varones prostituyentes:

El Estado tiene que saber de qué vive cada persona y tiene que concederle el derecho de realizar su ocupación. *La persona que no pueda indicar esto, no tiene el derecho de ciudadanía.* Si una mujer indicase al Estado dicho medio de vida [la prostitución], el Estado tendría derecho a declararla *loca* [wahnsinnig]. «Quien confiesa libremente su propia vergüenza no es creído», es una regla jurídica correcta. Por lo tanto, es lo mismo que si no hubiera declarado ningún oficio, y en este sentido *es expulsada del país*, si no tiene otro. [...] El Estado no sabe nada de estas irregularidades y no ha garantizado a los hombres el disfrute de estos placeres deshonorosos, como ha garantizado a sus ciudadanos poder pasear por las calles de forma tranquila y cómoda.

[...] A la mujer prostituida (quae quaestum corpore exercent), a la que hace de ésta su única ocupación [Gewerbe], *no puede tolerarla el Estado dentro de sus fronteras; tiene que expulsarlas* [verweisen] *del país*, y esto sin quebrar su libertad, anteriormente deducida, de emplear su cuerpo [Leibe] en lo que quieran. (1994, p. 379)

Políticamente, “entregarse a cualquiera” (Fichte, 1994, p. 378) significa para todos los filósofos, políticos, y juristas, entregarse a varones *de cualquier* estamento, clase, o profesión, ya sea alto o bajo, rico o pobre, creyente o ateo, propietario o no-propietario, director o ejecutor, dirigente o dirigido, gobernante o gobernado, nativo o extranjero. La prostituta y la concubina socavan todo esto al someterse más o menos clandestinamente a cualquiera. Rechazan y pervierten el *orden* estamental del Estado (orden caracterizado como orgánico, racional y moral), pasan y fluyen *entre* los estratos y las estratificaciones sociales de un modo indeseado y peligroso, a la vez que altamente redituable. Fluyen y circulan *sin criterio ni razón* entre todos los varones, teniendo como único motivo no aquello que es la base y sostén de la Familia y del Estado (a saber, el amor, la virtud, y la eticidad), sino el puro “impulso sexual”, el “dinero” y el “interés” (privado). Pero desde el punto de vista ilegalista, ese ‘socavamiento’ moral y jurídico ya era altamente redituable en el siglo XVIII y XIX, tal y como lo sigue siendo hoy.

Este paisaje de la ‘prostitución’ repugna a la vez que fascina: *repugna* al bondadoso de Rousseau (que desprecia a las prostitutas) y *fascina* al perverso de Sade (que quisiera una prostitución programática y universal); pero ninguno de los dos politiza las verdaderas causas ni de sus repugnancias ni de sus fascinaciones. En 1765-1770 Rousseau se confiesa:

Yo tenía un horror por las prostitutas que nunca se ha desvanecido por completo [*J'avais pour les filles publiques une horreur qui ne s'est jamais effacée*]; no podía ver un acto de libertinaje [*un débauché*] sin que me

inspirara menosprecio e incluso terror. Mi aversión al libertinaje era mucha desde que un día yendo a Petit Sacconex por un hondo camino vi a ambos lados unas cavidades en la tierra en las que, según me dijeron, entregábanse a sus licencias [*faisaient leurs accouplements*] aquellas gentes. Lo que había visto de esas perras [*de ceux des chiennes*] siempre se me venía a la mente cuando pensaba también en los demás, y el corazón se me sublevó ante este solo recuerdo. (1979, p. 36)¹²¹

La misma repugnancia ilustrada y razonada la encontramos en el barón D'Holbach (exponente del materialismo francés)¹²², así como también en la entrada *Prostituer/Prostitution* de ese enorme “Dictionnaire raisonné des sciences, des arts, et des métier” —conocido como *La Enciclopedia* (1750-1765) —, para la que D'Holbach escribió muchos artículos o entradas, como Rousseau, Diderot, D'Alembert, el caballero de Joucourt, entre otros.

En el Tomo 27 de la Enciclopedia se nos ilustra con lo siguiente: “*Prostituer/Prostitution*: término relativo al libertinaje venéreo [*à la débauche vénérienne*]. Una prostituta es aquella que se entrega a la lujuria del varón [*s'abandonne à la lubricité de l'homme*] por algún motivo vil y mercenario” (Diderot y D'Alembert, 1778, p. 664). Ahora bien, ¿qué nos dice el texto en

¹²¹ He retraducido este párrafo según la edición francesa (1841, p.13).

¹²² En 1770, en su *Ensayo sobre las preocupaciones* (cuyo título original es: *Essai sur les Préjugés. Ou De l'influence des opinions sur les moeurs et sur le bonheur des Hommes*), Holbach realiza la siguiente recomendación a los Príncipes y a los padres: “Si los príncipes tratan de hacer dichosos a sus pueblos [*leurs peuples*], no necesitan mantenerlos en la ignorancia. [...] No se corrompan ni se entreguen al libertinaje los padres de familia [*que les pères ne soient point dissipés et livrés à la débauche*]; enseñen a sus hijos las consecuencias de la voluptosidad [*des voluptés*]; muéstrenles el espectáculo del libertino gimiendo en el lecho del dolor; háganles ver al hombre pervertido, embrutecido, despreciado y privado de salud; manifiesten a sus hijas los inevitables resultados del libertinaje [*la débauche*]; den a sus esposas el ejemplo de la fidelidad; éstas, madres activas y cuidadosas, den a sus hijos el ejemplo de una vida laboriosa y arreglada [*d'une vie réglée et occupée*]” (Holbach, 1979, p. 145). En la tercera parte del *Sistema social* (de 1773) Holbach escribe un capítulo titulado “*De Femmes*” (Sobre las mujeres), donde dice que son los varones salvajes (*sauvage*) y los privados de razón (*l'homme privé de raison*) quienes buscan el goce brutal de algunos placeres pasajeros (“la jouissance brutale de quelques plaisirs passagers”); es por eso que “en las naciones corrompidas, y sobre todo en las grandes ciudades que son por lo común cloacas infectadas por el vicio, ¡a cuántos peligros exponen a la hija del hombre del pueblo la negligencia del Gobierno y la falta de educación! Por poco que la naturaleza le haya dado algún atractivo, ella parece destinada a ser sacrificada al vicio opulento y convertirse una víctima de la prostitución” (1773, p. 125). “Y finalmente, ¿hay un prejuicio más absurdo y cruel que el que condena a la infamia perpetua a tantas débiles criaturas [foibles créatures], mientras que los autores de sus faltas se atreven a vanagloriarse abiertamente de sus triunfos odiosos?” (pp. 128-129) (la traducción es mía del facsímil original). Recordemos que en las *Confesiones* (1765-1770) y en los *Enseñamientos del paseante solitario* (1776-78) Rousseau mismo nos recuerda los avatares de su relación con Holbach, Diderot, y el círculo de la *Enciclopedia* (que finaliza en ruptura y enemistad ca. 1757) (1979a, pp. 317-18; 327-28; 357; 390; y 1979b, pp. 53; 60; 100). Y recordemos también que el propio Marqués de Sade reivindicaba el sistema materialista, anti-teológico y anti-teleológico de Holbach; en numerosas cartas Sade demanda que le dejen leer *El sistema de la Naturaleza* (1770) en la prisión.

cuanto al “lujurioso” varón prostituyente, verdadero vil y mercenario causante de que las mujeres “se entreguen” a la situación de prostitución? Nada. Cuando se trata de los varones prostituyentes, la Enciclopedia procede por *metaforización*: el único caso digno de repudio que el artículo menciona y cuestiona es el de los escritores mercenarios (varones) que “prostituyen” su pluma y a la mismísima Verdad (que naturalmente es Mujer), vendiendo su santa alma al diablo.¹²³

En la muy escueta entrada *Proxeneté* sólo se dice que, en jurisprudencia, refiere a aquél “que media para hacer un trato, un matrimonio, o algún otro *affaire*”, y que en la antigua Roma este personaje del proxeneta implicaba una institución reglada y asalariada (*salaire*); pero cuando toca hablar del presente, sólo dice: “Entre nosotros no podemos llegar a ningún acuerdo en torno a tal tema, y los ‘proxenetes’, en materia de matrimonio, sólo pueden recibir lo que se les quiera dar” (Diderot y D’Alembert, 1778, p. 711)¹²⁴.

Cuando nos dirigimos a la entrada *Putain* (Diderot y D’Alembert, 1778, p. 866), se nos redirige hacia las entradas *Courtisane* y *Concubine*.¹²⁵ La primera, la *putain*-cortesana, queda allí definida como “una mujer librada al libertinaje público [*une femme livrée à la débauche publique*], sobre todo cuando ejerce esta vergonzosa ‘profesión’ [*ce métier honteux*] con una especie de agrado y decencia [*d’agrément et de décence*], y además sabe darle al libertinaje [*libertinage*] el atractivo que la prostitución casi siempre quita” (Diderot y D’Alembert, 1779, p. 797). Y luego de hablarnos de algunas *courtisanes* antiguas “que todo el mundo conoce” —que vivieron bajo los imperios (patriarcales) griego, romano y macedonio—, se nombra a “notre fameuse Ninón Lenclos” como ejemplo de una cortesana de la Francia moderna (del imperio patriarcal francés moderno); no obstante, inmediatamente se nos brinda una precisión: “nada más raro entre nosotros que las cortesanas filósofas, si no es que la sola unión de la ‘filosofía’ con las ‘cortesanas’ no implica ya caer en una profanación” (*rien n’est plus rare parmi nous que les courtisanes philosophes, si ce n’est pas même profaner ce dernier nom que de le joindre au premier*) (p. 798).¹²⁶

¹²³ El texto francés dice: “*Ces écrivains qu’ils prostituoient leurs plumes à l’argent, à la faveur, au mensonge, à l’envie, et aux vices les plus indignes d’un homme bien né*”.

¹²⁴ El texto francés dice: “*Parmi nous on ne peut faire aucune paction pour un pareil sujet, et les ‘proxenetes’, en fait de mariage, ne peuvent recevoir que ce qu’on veut bien leur donner*”.

¹²⁵ La entrada “*Putanisme*” nos dice que se trata de un término que proviene del italiano ‘putta’, que originalmente significaba simplemente ‘niña pequeña’ (*petite fille*), y que en francés devino ‘puta’ (*pute*); luego “*Putain*” deriva del italiano ‘puttana’ (que a su vez deriva de ‘putta’).

¹²⁶ En *Emilio, o de la Educación* (1762), Rousseau ridiculiza a Ninón de Lenclos justamente por haber despreciado y desatendido las virtudes morales propias del sexo femenino, pretendiendo imitar las del sexo masculino (1983, pp. 538; 566).

Por el contrario, y del lado de la fascinación, el Marqués de Sade (que era un prostituidor confeso) encuentra en la situación de prostitución el terreno perfecto para hacer proliferar su utopía (fantasía) falocrática político-sexual. En efecto, Sade monta un sistema filosófico-político y sexual que hace de la *débauche/lubricité* femenina la fundamental ‘perversión’ del orden y de todos los criterios de circulación; perversión que sin embargo funciona perfectamente como un *ilegalismo* que realiza, dando un rodeo diferente, el mismo orden de legalidad falocrático patriarcal vigente.

Ya antes del estallido de la Revolución Francesa Sade soñaba desde la prisión con el desquite de una prostitución universal y ecuménica, que para él estaba perfectamente avalada por las ‘leyes de naturaleza’ (las mismas leyes naturales con las que los filósofos deducían la necesidad de la familia monogámica y del Estado). De hecho, en el mundo de Sade la Naturaleza misma está representada como una especie de Joven Madama Universal; operación con la que Sade feminiza a la Naturaleza, pero únicamente con el fin de atribuirle unos rasgos (el proxenetismo) que en todo caso ya son los rasgos del sistema patriarcal existente.

La perversión sadeana es triplemente colonizadora: no sólo feminiza a la Naturaleza dándole una representación andromórfica, no sólo atribuye a lo femenino los rasgos de la fantasía masculina (fantasma de grupo), sino que además toda esta imagen femenina no es otra cosa que la imagen (*cliché*) que los varones *querrían encontrar* en todas las mujeres; a saber: que se ofrezcan a todos a toda hora, gratis, y consintiendo sin resistencias, y aún más, que ellas mismas se conviertan en prostituidoras. Robinsonada falocrático-patriarcal: tomar las manifestaciones actuales (históricas) de la sexualidad y proyectarlas como si fuesen rasgos constitutivos de la sexualidad pura (*a priori*), natural, verdadera, racional.

En efecto, en tanto que testigo y actor perteneciente a la misma época que el resto de los filósofos que hemos citado, Sade soñaba —para utilizar los términos jurídico-políticos que iba a imponer un compatriota contemporáneo suyo, el abate Sieyès— con una especie de prostitución instituida e instituyente, es decir, soñaba con ver a la *relación prostituyente* convertida en el ‘esquema’ de toda forma de relación humana, y además, convertida en una ‘institución’ social y política destinada a abolir a Dios, la moral, la familia, la monogamia y el matrimonio, la Iglesia, y en pos de una sociedad de verdadera libertad, igualdad y fraternidad humana (pero sólo para mejor modular al metabolismo de la sociedad patriarcal prostituyente en curso). Todavía más, en una carta que Sade envía a su esposa en junio de 1783 (desde su encierro en Vincennes), pergeña la ‘solución prostituyente’ como un procedimiento de Salud Pública:

Hay miles de ocasiones en que tolerando un mal se destruye un vicio. Por ejemplo, apostarí a que habéis creído actuar maravillosamente bien reduciéndome a una *abstinencia* atroz en lo que al pecado de la carne se refiere. Pues bien, os equivocasteis: habéis enardecido mi mente, me habéis hecho forjar fantasmas que algún día tornaré reales. [...] Cuando se hace hervir demasiado la olla, rebasa necesariamente. Si yo hubiera tenido que curar al Señor Seis [se refiere a él mismo], lo habría intentado de muy diferente manera. En vez de encerrarlo con antropófagos lo hubiera enclaustrado *con chicas*. ¡Tantas chicas le habría dado, que el diablo me lleve si al cabo de siete años de estar allí no se acabara el aceite de la lámpara! Cuando se tiene un caballo excesivamente fogoso se lo hace galopar en tierra arada; no se lo encierra en las caballerizas. [...] El Señor Seis, en un ‘harén’, se hubiera convertido en el amigo de las mujeres. (1969, pp. 87-88)

Al ‘programa’ social y político de Montesquieu y del común de los juristas y filósofos modernos e ilustrados de toda Europa —programa que hace de la castidad y la continencia de las mujeres, del amor al hogar y a la Patria, del sacrificio y el auto-dominio de las propias pasiones las más fundamentales ‘virtudes’ de una República¹²⁷—, el marqués de Sade le opone el contra-proyecto perverso de la lascivia, el libertinaje, la prostitución, y la violencia ejercida con la frialdad, como las máximas virtudes de los verdaderos republicanos, convirtiendo a la dinámica prostituyente en el esquema de base para todas las relaciones, prácticas, e instituciones sociales. El programa político-prostituyente de Sade necesita estar organizado, como dice Foucault en 1975, sobre la base de una *reglamentación* cuidadosamente programada (“*une réglementation soigneusement programmée*”); programar y ritualizar *meticulosamente* la sexualidad de lxs demás es lo que hace de Sade —o de Sacher-Masoch— un “*sergent du sexe*” (sargento, milico, policía sexual), y por lo tanto parte integrante de los promotores de la ciencia cruel del deseo (“*la science cruelle du désir*”) (Foucault, 1994a, p. 818-819; la traducción es mía).

¹²⁷ En *El espíritu de las leyes* (1735) Montesquieu decía que “la virtud política es la renuncia de uno mismo, cosa que siempre resulta penosa, [pero] se puede definir esta virtud como el amor a las Leyes y a la Patria; [y] este amor afecta especialmente a las democracias” (2000, pp. 28-29). Por eso, “en las Repúblicas la virtud exige que se haga al Estado un *sacrificio continuo* de sí mismo” (2000, p. 51), porque “en la medida que podamos *satisfacer menos nuestras propias pasiones particulares*, nos entregamos más a las pasiones generales” (2000, p. 33). La *Enciclopedia* (de 1750-1765) retoma de lleno a Montesquieu cuando el Caballero de Jacourt define (en la entrada ‘Democracia’) al amor a la patria como un amor “que exige la *renuncia* a uno mismo, y una preferencia constante por el interés público *a costa del propio*” (1998, p. 27). También es la posición de Hegel en 1820-21: “El sacrificio por la individualidad del Estado es consustancial de todos, y por lo tanto un *deber* general; [...] el verdadero valor de los pueblos civilizados reside en la disposición a *sacrificarse* al servicio del Estado” (1975, §325, p. 373; §327, p. 375; §258, p. 284). El filósofo se ha venido vistiendo a la vez con los disfraces del legislador, del sabio, del profeta y del sacerdote: “Siempre que renuncies y obedezcas, podrás razonar como quieras”. Ideal ascético-estatal.

De un lado, y en nombre de la virtud republicana, Montesquieu recomendaba a los varones que aislasen a sus esposas, ya sea que vivan bajo un sistema de monogamia o de poligamia (Montesquieu valora la primera):

Cuando se tiene una sola mujer es tan necesario separarla de los demás varones como cuando se tienen varias. (2000, p. 181) [...] Son tantas las imperfecciones que resultan de la pérdida de la virtud en las mujeres, es tanto lo que se degrada el alma, tantas las cosas que *dependen* de la desaparición de este punto principal, que en un Estado popular se puede considerar la incontinencia pública como *la peor* de las desgracias y como signo seguro de un cambio en la constitución. Por eso los buenos legisladores han *exigido* a las mujeres cierta gravedad de las costumbres, [...] desterrando incluso las relaciones galantes, que son origen de la ociosidad [y] hacen que todos se guíen por las máximas del ridículo, ante las cuales las mujeres se inclinan con facilidad. (p. 74)

[...] Las leyes políticas y civiles de casi todos los pueblos [han] exigido a las mujeres un grado de recato y de continencia *que no exigen a los varones*, porque la violación del pudor supone en las mujeres una renuncia a todas las virtudes (porque al violar las leyes del matrimonio, la mujer sale de su estado *de dependencia natural*. (p. 327)

Del otro lado, aunque también en nombre de la virtud republicana, Sade planea todo lo contrario; pero no se trata sino de una manera piadosa (y mucho más perversa) *de conservar* el viejo orden; al estilo hegeliano (Deleuze & Guattari, 2005, p. 321). Recordemos esa especie de panfleto sádicamente titulado '*Français, encore un effort si vous voulez être républicains*' ("Franceses, un esfuerzo más si queréis ser republicanos"), que contiene todo un detallado 'Programa' de política sexual *fiola*, que Sade injerta en medio de *La filosofía en el tocador* (1795):

Todos los hombres tienen un derecho de disfrute igual sobre todas las mujeres; así, pues, no hay hombre ninguno que, según las leyes de la naturaleza, pueda atribuirse sobre una mujer un derecho único y personal. *La ley que las obligue a prostituirse*, en toda la medida que queramos, en las 'casas de libertinaje' (y que ha de *forzarlas* a ello si se niegan), que ha de *castigarlas* si faltan a tal *deber*, es, pues, una Ley de las más equitativas y contra la cual no cabe que haya motivo justo ni legítimo para reclamar. (1995, p. 124-125)

Este ideal de ilustración sadeana es una escuela del "libertinaje" que requiere la reducción absoluta de todas las relaciones humanas posibles a "la *prostitución*, el *adulterio*, el *incesto*, la *violación* y la *sodomía*"; claro que en esta prostitución generalizada es obvio que quienes ganan son los varones, puesto que para Sade "es indudable que, en estado de naturaleza, las mujeres nacen *vulgívas*, es decir, que gozan de las ventajas de los demás animales hembras y *pertenecen*, como éstas y sin excepción ninguna, a todos los machos" (1995, p.

123). Sade utiliza el mismo término que Kant en la *Metafísica de las costumbres*.¹²⁸ No obstante, como ya lo hemos visto antes, el mismo Sade psicopateaba a su propia esposa desde la prisión, acosándola con sospechas paranoicas de infidelidad y adulterio (1969, p. 72-73). Y cuando leemos sus cartas desde la prisión comprendemos que finalmente Sade es justo como el bueno de Rousseau, porque detrás de sus odas al libertinaje y a la prostitución universal se oculta un desprecio absoluto por todas las mujeres en situación de prostitución; y especialmente por aquellas que él mismo había capturado, seducido o manipulado con la finalidad de introducir las en la *actuación* de sus fantasías sexuales prostituyentes (aquellos actos por los que Sade fue efectivamente denunciado con una 'lettre de cachet', y llevado a la prisión).¹²⁹ En cuatro de sus cartas de 1781 y 1783 se queja de su destino en prisión en los siguientes términos, que vale citar *in extenso*, pues son la encarnación del sentido común dominante en toda sociedad falocrática y patriarcal, de ayer y hoy:

¡Encarcelar a alguien durante cuatro o cinco años por un *lote de mujeres* como hay en París ochenta todos los días! [...] Viéndome obligado a vivir solo en un castillo alejado, la mayor parte del tiempo sin vos, y teniendo como ínfimo defecto (hay que confesarlo) el de que me gusten tal vez demasiado las mujeres, me dirigí a una Madama [*Maquerelle*] muy conocida de Lyon y le dije: «Quiero llevar a casa tres o cuatro sirvientas jóvenes y bonitas» [...] Las llevo conmigo; las *uso*. Al cabo de seis meses vienen ciertos padres a reclamarlas asegurando que son sus hijas. Se las devuelvo. ¡Y de pronto se entabla contra mí un proceso por raptó y violación! Es la mayor de las injusticias. (Sade, 1969, p. 41-43)

La regla que se aplica en estos casos, según el señor de Sartine, es la que sigue: «Está terminantemente prohibido a cualquier Madama de Francia entregar jóvenes vírgenes, y si lo hiciera y la joven se quejare, *no es al varón a quien se culpa*, sino a la Madama, a quien se castiga severamente de inmediato. Y aunque el varón la hubiera pedido 'virgen', no se lo condena a él (pues hace lo que *todos* los varones), sino a la Madama (p. 43). [...] ¿Qué conclusión sacamos de todo esto? Que el señor Sade hizo lo que todo el mundo; conoció jóvenes ya prostituidas o entregadas por una Madama. Y que no es, por consiguiente, un seductor. (p. 46)

¹²⁸ Kant (2009, p. 98): "La comunidad sexual 'natural' es, pues, o bien la comunidad según la mera naturaleza animal (*vaga libido, venus vulgivaga, fornicatio*), o bien la comunidad según la *Ley*. Esta última es el matrimonio, es decir, la unión de dos personas de distinto sexo con vistas a poseer mutuamente sus capacidades sexuales durante *toda* su vida". Por naturaleza las mujeres son pasivas pero vulgívas, fornicadoras, lujuriosas, concupiscentes, libidinales; sólo por medio del matrimonio (*Ley*) su *vaga libido* puede ser sujeta en *una* dirección, y durante toda su vida.

¹²⁹ Foucault mismo, en *La sexualidad* (su curso de 1964 en Clermont-Ferrand), nos recuerda que a Sade se le atribuyeron dos delitos sexuales y un delito político; los delitos sexuales fueron la crueldad y la violencia sexual contra la mendiga Rose Keller (por lo que fue condenado en 1768), y luego en 1772 por envenenamiento y sodomía (2021, pp.105; 116). Sade hace un recuento de estas denuncias en sus cartas.

[...] Pero la Policía todo lo tolera; únicamente no tolera que se injurie a las putas; la explicación es muy simple: las putas pagan y nosotros no. Cuando salga tendré yo también que hacerme proteger por la Policía. Yo también tengo un culo como las putas, y estaré contento de que se lo respete. Si lo mostraré al Señor Fouloiseau (hasta se lo haré besar si quiere), y estoy seguro que, enternecido por tal perspectiva, me inscribirá de inmediato en el registro de los protegidos. (p. 83)

[...] Si mis principios y mis gustos no pueden concordar con las Leyes francesas, no pido quedarme en Francia. Hay en Europa sabios gobiernos que no deshonran a la gente por sus gustos ni la encierran por sus opiniones (p. 97). [...] No son las 'opiniones' o los 'vicios' de los particulares lo que arruina al Estado. Son las costumbres del *hombre público* las que influyen en la administración general. Que un particular crea o no en Dios, *que honre y venera a una puta o le de cien puntapiés en el vientre*, ninguna de esas dos conductas sostendrá o quebrantará la Constitución de un Estado (p. 97). [...] ¡Y por no haber respetado el culo de una puta un padre de familia se expone a perder el amor de sus hijos para siempre, pues se lo separa de ellos; a ser arrancado de los brazos de su mujer, del cuidado de sus tierras; a ser robado, arruinado, deshonrado, perdido; a no poder guiar a sus hijos en el mundo ni a mostrarse nuevamente en él. [...] ¿Y todo por qué? ¿Qué causas pueden motivar tan grandes efectos? ¿Traicionó al Estado? ¿Atentó contra la vida de su mujer, de sus hijos, de su Rey? En absoluto, nada de eso. Tiene la desgracia de estar convencido de que *nada es menos respetable que una puta*, y de que el modo de tratarla debe ser el mismo con que se empuja un asiento. (p. 110-111)

Cuando se trata del adulterio o de la prostitución, Sade expresa exactamente las mismas opiniones y lugares comunes que también reproducen los filósofos modernos en general, y el idealismo alemán en particular: en cuanto al *sentido* y al *valor* que se otorga a la sexualidad y a la subjetivación de las mujeres (en tanto que mujeres), y en cuanto al *sentido* y al *valor* que se otorga a la sexualidad y a la subjetivación de los varones (en tanto que varones), unos y otros no se distinguen en lo más mínimo. Sencillamente lo que los diferencia es la variante económico-política (el umbral de tolerancia e intensidad) con la que pretenden codificar y axiomatizar la sexualidad y la libido. Pero siempre y en todos los casos, impera la eterna jerarquía, el desfasaje, la disimetría, la verticalidad: la sexualidad y la subjetivación de las mujeres debe estar *al servicio de* la sexualidad y la subjetivación (*Selbstgenuss*) de los varones y de todo lo que esté masculinizado, virilizado y falicizado; *no importa cómo*.

Ya fuesen más o menos defensores de la Monarquía, ya fuesen más o menos defensores de la República y de la democracia indirecta (representativa), ninguno de los filósofos fue siquiera capaz, pese a que tenía las herramientas para ello a su alrededor (como nosotrxs las tenemos hoy a nuestro alrededor), de sospechar que es el propio sistema organizativo (irremediamente

patriarcal) *el que engendra las condiciones de toda explotación sexual*, a la vez que engendra a los varones prostituyentes y a una masculinidad ecuménica acorde con ello; que es el propio sistema estatal y capitalista el que produce y reproduce las condiciones de toda explotación y comercialización violatoria (disfrazada de ‘intercambio’ contractual consentido, libre, y dinerario). Del mismo modo que es el binomio biunívoco, disyuntivo y excluyente (*masculinidad* ↔ activo ↔ superior ↔ mando vs. *feminidad* ↔ pasivo ↔ inferior ↔ obediencia) el que produce y reproduce subjetivaciones violentas, psicopateantes, colonialistas, gaslighteadoras, abusadoras, ninguneadoras, torturadoras, violatorias y prostituyentes. Aún no hemos guillotinado ni al Rey, ni al Falo. *Le Roi et Le Coq*.

2.e. El sadismo y el masoquismo como callejones sin salida: el deseo falicizado y fiolicizado.

En su diálogo con Kate Millet, “J” definía el rasgo característico de la sexualidad masculina, es decir, del *equipamiento-masculinidad* tal y como es producido y reproducido; a saber: “Los varones sólo pueden disfrutar del sexo con alguien *inferior* [with someone *low*]: lo que implica una forma de desprecio, una especie de desdén, una especie de triunfo sobre otro ser humano [a kind of triumph over another human being]” (Millet, 1975, p. 36). A propósito de esto último, Foucault se dedica en 1982-1984 a reflexionar en torno a la práctica sado-masoquista (*s/m*) entre gays y lesbianas, considerándola como un reverso negativo de la práctica heterosexual ya instituida como “lo normal”; pero su análisis es un análisis *politizador* —una “analítica del poder”—, y no un discurso moralizador, normativizador o de prescripción. Contra lo que afirman algunos intelectuales varones, Foucault no coloca al dispositivo *s/m* como el ‘modelo’ de lo que habría que hacer para desmarcarse de la hetero-cis normalización falocrática, ni mucho menos como una práctica sexual que sería *per se* emancipatoria y subversiva respecto de la política sexual. De hecho, si hay una coherencia filosófica que debemos reconocerle a Foucault, es que siempre se negó voluntaria y conscientemente a ocupar el arquetípico papel platónico del filósofo-legislador que “da la Ley”, que dicta sentencia, que judica y dictamina el ‘¿Qué hacer?’:

Me guardo bien de crear la Ley. Trato más bien de *plantear problemas*, ponerlos en sazón, mostrarlos en una complejidad tal que consiga hacer callar a los ‘profetas’ y los ‘legisladores’ (todos los que hablan «por» los otros y «delante» de los otros). Lo que yo querría facilitar es todo un trabajo social, *dentro del cuerpo mismo de la sociedad y sobre ella misma*. Querría participar en persona en ese trabajo sin delegar responsabilidades a

ningún «especialista» (y a mí mismo menos que a nadie). (Foucault, 2013, pp. 88-89)¹³⁰

En relación al *s/m* Foucault menciona a “nuestra amiga Gayle Rubin”, y acto seguido procede a criticar aquello que, para él, constituye el doble falso presupuesto de nuestra cultura hetero-normada (hetero-cis normalizante). Por un lado, Foucault cuestiona el falso supuesto de que el *s/m* pone en juego una “tendencia” *constitutiva* en el inconsciente femenino y homosexual (idea viralizada por el psicoanálisis). Por el otro, se niega a aceptar que la práctica *s/m* se reduzca al hecho de encontrar un placer *en* la crueldad y *en* el castigo (redundancia del sentido común).¹³¹ Para Foucault, lo “diferencial” de la práctica *s/m* radica en que abriría la *posibilidad* de operar en el plano de la sexualidad una desexualización del placer (“*déssexualisation du plaisir*”), porque la práctica *s/m* vendría a cuestionar la vieja petición de principio de la cultura heterosexual occidental que identifica y reduce el placer del cuerpo al llamado “placer sexual” de la carne (a la penetración):

La idea de que el placer físico siempre proviene del placer sexual y que el placer sexual es la base *de todos los placeres posibles* considero que es verdaderamente falsa; lo que las prácticas *s/m* nos muestran es que podemos producir placer a partir de objetos muy extraños, utilizando ciertas partes inusitadas de nuestro cuerpo en situaciones muy inhabituales, etc. (Foucault, 1999b, pp. 420)

Deleuze (1969, p. 88; 2016a, p.192) planteaba lo mismo en sus estudios sobre Sacher-Masoch y Sade: en el masoquismo se aspira a suprimir “la sexualidad genital” (*la sexualité génitale*) en pos de una sexualidad de tipo pre-genital (*prégénitale*); empresa de desexualización o desgenitalización que como veremos acaba fracasando por los propios presupuestos que la sostienen.

Por lo demás, todas estas críticas las encontramos ya presentes en la teoría y en la práctica de los feminismos contemporáneos a ellos, y en todas sus luchas sistemáticas para derribar la larga serie de ficciones falocráticas, violatorias y colonializantes; como por ejemplo: la idea de una frigidez femenina innata; el falso ‘masoquismo femenino’ (que promueve la ideología de que habría una “fantasía de violación” en todas las mujeres)¹³²; el monopolio cultural alrededor

¹³⁰ Foucault (2014d: 251): “No me considero en modo alguno ni escritor, ni profeta. [...] No tengo la mínima intención de establecer la ley”.

¹³¹ Deleuze también critica este lugar común en “De Sacher-Masoch al masoquismo”, del año 1961: “Ciertamente el deseo de ser castigado [le désir d’être puni] interviene; pero es imposible *confundir* la ‘satisfacción’ de ese deseo con el placer sexual experimentado por el masoquista” (2016a, p. 191). Y vuelve todavía sobre lo mismo en “Re-presentación de Sacher-Masoch”, del año 1993 (2002c, p. 81). Lo típico del sentido común es confundir la *satisfaction* con el *plaisir sexual*.

¹³² Carla Lonzi decía en 1971: “«La mujer, durante el coito, tiene la fantasía de ser violada»: esto se interpreta como fruto de la «represión» operada por la cultura (que la ha obligado a aceptar el placer masoquista y contrario a su voluntad). En cambio nosotras opinamos que hay algo de verdad

del orgasmo vaginal (orgasmo que los varones demandan y extorsionan a las mujeres); la idea falocrática de que la penetración/eyaculación es el *quid* y la clave de toda nuestra sexualidad (y cuanto más violenta y salvaje, mejor).

Ahora bien, Foucault no olvida en ningún momento que el *s/m* monta una implacable *relación de poder* en términos de dominación y gobierno “entre un amo [*maître*] y la persona sobre quien se ejerce su autoridad”; sin embargo, al mismo tiempo Foucault considera que el dispositivo sexual *s/m* hace emerger una diferencia en lo tocante a la economía (a la dinámica interna) de las relaciones de poder: en primer lugar, en el *s/m* la escena y los roles de orden-obediencia no estarían tan cerrados ni fijados, puesto que “el amo *puede perder* si se demuestra incapaz de satisfacer las necesidades y exigencias de sufrimiento de su víctima; y de igual modo, el esclavo [*l’esclave*] *puede perder* si no logra o no soporta estar a la altura del desafío que le lanza su amo” (2016, p. 188); en segundo lugar, en el dispositivo *s/m* los polos de la relación (quien ordena y quien obedece) no necesitan estar sobrecargados con el discurso sentimentalista y romántico del amor, del romanticismo, ni tampoco necesitan reproducir las escenas patéticas de la seducción, el cortejo, el flirteo, la ‘prueba de amor’ (toda esa escenificación requerida por la sociedad como condición para llegar al coito sexual), como sí lo están las demás prácticas sexuales normalizadas e instituidas (la sexualidad “oficial”).¹³³

En este sentido, Foucault es coherente con uno de los postulados más básicos de su propia filosofía (opuesta al freudo-lacanismo); a saber: que la ley no es constitutiva del deseo,¹³⁴ y que por lo tanto el *ejercicio* de poder no tiene

en aquello que asoma en *el inconsciente de la mujer*, y que si «se complace» en ello es *porque no encuentra otra salida que la del sometimiento* que conduce al placer vaginal. [...] El varón fantasea estar abusando de una mujer durante el coito: esto es interpretado como fruto de la «represión» operada por la cultura (que le ha obligado a erotizarse en un «raptó irresponsable» de violencia). También en este fenómeno vemos una verdad distinta, latente en *el inconsciente masculino*: la mujer es verdaderamente utilizada en el acto sexual, y el hecho de que se rehúse, pero finalmente sea «presa», sirve para devolver al varón una imagen agigantada de su *virilidad*, por lo tanto, de su *poder*” (1975, pp. 82-83). En 1975, Susan Brownmiller: “Los varones siempre han violado a las mujeres, pero hasta el advenimiento de Sigmund Freud y sus seguidores la ideología machista de la violación no comenzó a apoyarse en el dogma de que la violación era algo que las mujeres *deseaban*. El principio de que las mujeres son masoquistas *por naturaleza* y adoran «la lujuria del dolor» fue enunciado por primera vez por Freud. [...] La fantasía de violación existe en las mujeres *como construcción masculina*; y puede ser destruida... *por el feminismo*” (1981, p.303 ss). En 1984, Carole Vance: “A las mujeres se les anima a aceptar que *toda* actividad sexual masculina que se dirija a ellas es placentera y liberadora: «A las mujeres, en realidad (se les dice), les gusta ser violadas, pero son incapaces de reconocerlo»” (1989, p. 14). Antes vimos cómo Georges Devereux defendía en 1983 la teoría violatoria del masoquismo femenino innato (1984, p. 113).

¹³³ Esto último puede verse en la conversación entre Foucault y el cineasta Werner Schroeter de 1981 (2016, pp. 109-122), y también en el análisis que de ella hace Deleuze en 1986 (2015, p. 244-252).

¹³⁴ Foucault(1996, p. 51-52): “Melanie Klein, Winnicot y Lacan intentaron demostrar que la ‘represión’, lejos de ser un mecanismo secundario, ulterior, tardío (que intentaría controlar un juego

por función única y esencial el hecho de decir “no”, el hecho de prohibir (hipótesis represiva), sino que muy por el contrario, el ejercicio de poder estimula y calienta, atrae y fascina, y por lo tanto, *da placer*: “si se admite que la función del poder no es esencialmente la de prohibir, sino la de producir, *producir placer*, en este momento se puede comprender a la vez cómo podemos obedecer al poder y encontrar en esta obediencia un placer que no necesariamente es ‘masoquista’” (Foucault, 1996, p. 70).

Este es precisamente el problema histórico y político que el dispositivo *s/m* trae a la luz, haciendo que el fondo ascienda de golpe hacia la superficie: el agenciamiento *s/m* hace visible y audible, de un solo golpe, el diagrama de poder propio de la falocracia, que es inmanente a la “normalidad” (poder que se ejerce en términos de sujeción, dirigismo, dominación, explotación, control, normalización):

El poder tiene una carga erótica [Le pouvoir a une charge érotique]. (Foucault, 1994a, p. 652) [...] Este problema es realmente muy difícil y quizás no ha sido suficientemente estudiado (ni siquiera por Reich). ¿Qué es lo que hace que el poder sea *deseable* [désirable] y efectivamente *deseado* [désiré]? Podemos ver claramente los procesos por los que esta erotización se transmite, se refuerza, etc. Pero, para que la erotización se afiance, *el apego al poder* (la aceptación del poder por aquellos sobre quienes se ejerce) *debe ser ya erótico*. (p. 656)

En tanto que *práctica sexual* (ejercicio de la sexualidad) el *s/m* sería como el reverso negativo de la práctica sexual instituida como “lo normal” por la sociedad masculina (el coito/penetración). El agenciamiento *s/m* trae a la luz (hace *visible y audible*) aquello que el agenciamiento sexual redundante de la cultura masculina falocrática (el coito pene-vagina) *opaca e invisibiliza*, debido justamente a que reproduce tanto la libidinización y la juridificación del sexo como la sexualización del placer, es decir, la reducción del placer al acto “carnal” o genital (lo que Foucault [2014c, p. 120] también llama “fisiologización del deseo y del placer”, directamente ligada a la eyaculación o emisión de espermia).

Sin duda, en ambas prácticas sexuales existe una relación de poder estratégica en términos dominación y gobierno; pero en el primer caso la relación estratégica de poder queda opacada y mistificada por la penetración,

instintivo dado «por la naturaleza»), *forma parte* del mecanismo del instinto, o, por lo menos, del proceso a través del cual se desenvuelve el instinto sexual, se constituye como pulsión. La noción freudiana de *Trieb* [pulsión] no debe ser interpretada como un simple ‘dato natural’, o un mecanismo biológico ‘natural’ sobre el cual la represión vendría a depositar su *ley* de prohibición [sa loi de prohibition], sino, según esos psicoanalistas, como algo que *ya está* profundamente penetrado por la represión. La necesidad, la castración, la carencia, la prohibición, la ley, son los elementos *a través de los cuales el deseo se constituye como ‘sexual’*”.

que aparece como la finalidad misma del juego estratégico de poder. En cambio, en el *s/m* ocurre a la inversa: lo que se erotiza no es penetrar (poseer y eyacular) el cuerpo de otrx, ni violentar directamente el cuerpo de otrx, sino que lo que se erotiza es *la relación misma* de poder (con todo ese juego de retardamientos y suspensión del placer). La economía del deseo (economía libidinal) es diferente porque los investimentos son diferentes. El coito del modelo heterosexual invisibiliza y mistifica el ejercicio de poder justamente porque introduce la “carne” como fin del placer, mientras que la práctica *s/m* coloca al ejercicio de poder en el primer plano justamente porque quita a la “carne” de la ecuación y coloca a la relación en su lugar. El coito según el modelo heterosexual carga, inviste o erotiza la carne, la genitalidad; el *s/m* carga, inviste o erotiza directamente (sin mediaciones) la relación estratégica de poder, la relación gobernado-gobernante. En el *s/m* la relación estratégica de poder ya no es un *medio para* otra cosa, sino que se eleva a la superficie y se convierte en un *fin* en sí mismo: no es penetrar la vagina/ano/boca lo que calienta (el fin del acto), sino que es la propia relación de poder (en términos de orden/obediencia ↔ superior/inferior) lo que calienta y lo que se carga eróticamente: “entre los chicos y las chicas que van a bailar el sábado por la noche se ponen en escena *relaciones estratégicas* [de poder]: lo interesante es que en la vida heterosexual, las relaciones estratégicas de poder preceden al sexo. Existen con el único fin de obtener el sexo. En el *s/m*, por el contrario, las relaciones estratégicas forman parte del sexo” (Foucault, 1999b, pp. 424-425).

Pero estas relaciones estratégicas de poder que hacen funcionar al dispositivo de la sexualidad *s/m* siguen siendo, tanto en Sacher-Masoch como en Sade, de naturaleza disciplinaria, jerárquica, vertical, dirigista, programática, meticulosamente ritualizadas y codificadas, ceremonializadas y protocolarizadas; y justo por eso, recentran el *placer* y el *deseo* en torno al cuerpo físico, a lo anatómico, lo genital, lo carnal, lo puramente biológico-orgánico (el ‘sexo humano’); cuando de lo que se trata es de romper con toda esta herencia: hay que *desexualizar* el placer y el deseo, y a la vez *desorganizar* el cuerpo respecto de su re-territorialización obsesiva fálico-genital. En efecto, en una entrevista de 1975 titulada “Sade, sargento del sexo” (*Sade, sergent du sexe*), Foucault decía:

El cuerpo en Sade sigue siendo fuertemente ‘orgánico’, anclado en la *jerarquía*, siendo la diferencia, por supuesto, que la jerarquía no está organizada con la ‘cabeza’, sino *con la genitalidad* [la *hiérarchie ne s’organise pas à partir de la tête mais à partir du sexe*].

[...] ¿No es nuestra incapacidad de experimentar realmente este gran encanto del *cuerpo desorganizado* [corps désorganisé], que nos hace caer en un sadismo meticuloso, disciplinario, anatómico? [...] No estoy a favor de la santificación de Sade. Después de todo, estaría dispuesto a admitir que *Sade formuló el erotismo propio de una sociedad disciplinaria*: una

sociedad *reguladora*, *anatómica*, *jerárquica*, con su ‘tiempo’ cuidadosamente distribuido, sus ‘espacios’ cuadrados, su *obediencia* y su *vigilancia*. [...] Nos fastidia, es un disciplinario, un sargento del sexo, un contable de culos y sus equivalentes.

[...] Se trata de escaparse de eso y del erotismo de Sade. Debemos inventar con el cuerpo, con sus elementos, sus superficies, sus volúmenes, sus espesores, un erotismo *no-disciplinario*. (1994a, p. 818-822; la traducción es mía)

Justo por eso, ni el uno ni el otro son postulados por Foucault como un modelo a seguir (modelo para armar), ni como un calco a reproducir, ni como el camino “verdadero” que se debe seguir para lograr una desexualización/desgenitalización del placer y del deseo.

De igual manera, Deleuze planteaba que el sadismo y el masoquismo, pese a que se postulan ideológicamente como dos intentos de pervertir la “normalidad” sexual dominante (y el proyecto político establecido), no logran sin embargo desmarcarse del “contenido edípico” (que es precisamente lo que constituye e instituye a la “normalidad”), dado que tanto el uno como el otro acaban reproduciendo la *ley* de la carencia/falta y la *norma* del Falo —al que ora colocan del lado de la madre, ora del lado del padre—, aunque más no sea por la vía de la negación pura y de la denegación:

Hemos visto que estas dos maneras proceden ideológicamente: todo ocurre como si el ‘contenido edípico’, siempre eludido, sufriera una doble transformación, como si la complementariedad madre-padre fuera rota dos veces, asimétricamente. En el caso del sadismo, el padre es puesto *por encima* de la Ley, principio *superior* que hace de la madre la víctima por excelencia. En el caso del masoquismo toda la Ley es referida a la madre, quien expulsa al padre de la esfera simbólica. (Deleuze, 1969, p. 80) [...] En el masoquismo, la buena madre es quien posee el falo, quien *castiga y humilla*, o también quien se prostituye. (p. 95)

[...] La perversión parece presentar el siguiente fenómeno: la *desexualización*; [pero] todo ocurre como si lo desexualizado fuera *re-sexualizado* como tal y de una nueva ‘forma’; es en ese sentido que la *frialdad*, el hielo, son el elemento esencial de la estructura perversa (encontramos este elemento tanto en la apatía sádica como en el ideal del frío masoquista. (p. 104)

Lo *frío* y lo *cruel* (la frialdad y la apatía) son un modo de relación inmanente para toda sociedad andromórfica y falocrática, edípica, familiarista y constituyente, sociedad que “carnaliza” (genitaliza) la sexualidad, que libidiniza y juridifica al sexo, y que constantemente “repliega la sexualidad *sobre el sexo*” (la genitalidad) y el placer sobre la penetración y la descarga. De allí que Deleuze (2007) dice: “Una de las tesis más hermosas de *La voluntad de saber*: el dispositivo de la ‘sexualidad’ repliega la sexualidad sobre el sexo

(sobre la diferencia entre los sexos, etcétera, y el psicoanálisis está en el centro de este repliegue)” (p. 124). Gracias al dispositivo o equipamiento ‘sexualidad’ (la sexualidad oficial y normal con la que se equipa a todo el mundo), y gracias a la ciencia sexual, la doble empresa auto-emancipatoria (línea de fuga) de acabar con la representación *andromórfica* del sexo y con todas las redundancias del “sexo humano” (sexo falocrático), y a la vez, de abrir la posibilidad de maquinarse una des-sexualización o des-genitalización (des-falicización) de la sexualidad, del placer y del deseo (inconsciente), quedan ambas obturadas.

En el nivel molecular de las fuerzas y de las relaciones de poder Hegel y Sacher-Masoch resultan ser complementarios; por un lado, es cierto que “bajo la imagen hegeliana del ‘señor’, es siempre el ‘esclavo’ quien se manifiesta” (Deleuze, 1971, pp. 19-20), justamente porque esa imagen del señor no es otra cosa que un constructo decadente y servil del esclavo moderno; por el otro lado, es cierto que para el caso de Sacher-Masoch puede decirse que “bajo la imagen masoquista del ‘esclavo’, es siempre el ‘señor’ quien se manifiesta”, justamente porque el varón aparenta ser el polo pasivo de obediencia (esclavo) cuando en rigor es el polo activo del mando (señor), pues Wanda es entrenada por Séverin. Pero este ‘despotismo’ femenino, utopía del masoquista, es también un invento del esclavo-varón (Séverin von Kusiemski). En el masoquismo el amo se viste de esclavo, el varón se hace esclavizar y azontar por la mujer: pero la mujer-ama dominadora (La Venus de las pieles) que lo esclaviza y lo azota es un *mal calco* que el propio varón-eslavizado erigió y formó a su gusto. En el estatalismo el esclavo se viste de amo,¹³⁵ y a la vez, los que mandan fingen tener las virtudes de los que obedecen.¹³⁶

Por eso, yendo en un sentido contrario al método hermenéutico de interpretación (significante y simbólica) montado por el psicoanálisis y el estructuralismo,¹³⁷ Deleuze afirmaba en 1972 la necesidad de hacer proliferar “un nuevo funcionalismo” (rol del esquizo-análisis), que partiría de “la necesidad de pensar la sexualidad humana no ya como una relación *entre dos sexos humanos* (el ‘masculino’ y el ‘femenino’), sino como una relación entre el *sexo humano* y el *sexo no-humano*” (2005b, p. 310). Nuestra tarea teórico-

¹³⁵ Deleuze (2005b, p. 189): “La empresa de inculpar [*charger*] a la vida, de cargarla con todos los pesos, de *reconciliarla* con el Estado y con la religión, de inscribir en ella la muerte, la empresa monstruosa de someterla a lo negativo [l’entreprise monstrueuse de la soumettre au négatif], la empresa del *resentimiento* y de la *mala conciencia* se encarna filosóficamente en Hegel. Con la dialéctica de lo negativo y la contradicción, ha inspirado naturalmente todos los lenguajes de la traición, tanto a la derecha como a la izquierda (teología, espiritualismo, tecnocracia, burocracia, etc.)”.

¹³⁶ Nietzsche (2010, §17[13], p. 371): “Entre vosotros reina una gran hipocresía: los que *mandan* fingen hipócritamente tener las virtudes de los que *obedecen*”.

¹³⁷ Deleuze y Guattari (2005, p. 178): “Interpretar es nuestra moderna manera de creer y de ser *piadoso*”.

práctica es la de pensar y la de activar (volver posible) un *nuevo ejercicio* de la sexualidad humana que suscite el *acontecimiento* de una nueva conexión “con lo que de no-humano hay en la sexualidad” (p. 310); es decir, con lo que de *diferencial*, no-fálico y no-andromórfico hay en nuestra propia sexualidad. Hemos de sumergirnos ya mismo, aquí & ahora, en la tarea práctica y cotidiana de “des-familiarizar, des-edipizar, des-castrar, des-falzar, deshacer el teatro, sueño y fantasma, des-codificar, desterritorializar” tanto la sexualidad como el deseo (libido inconsciente) (Deleuze y Guattari, 2005, p. 392).

Todo un “raspado del inconsciente” deviene necesario;¹³⁸ a condición de no reducir el inconsciente/deseo (libido sexual) a un mero teatro, a un terrenito individual, simbólico, fantasmal, plagado de escenas familiares y conyugales, sino a condición de tomarlo como lo que es: un producto histórico y social determinado (el inconsciente es social y es un producto-producir):

el inconsciente es una sustancia que hay que fabricar, situar, hacer circular, es *un espacio social y político que hay que conquistar*; una revolución es una tremenda producción de inconsciente. (Deleuze y Guattari, 2007, p. 88)

En 1970 las Rivolta Femminile, en 1977 la Colectiva del Río Combahee, y en 1987 la Librería de Mujeres de Milán, ya habían planteado la necesidad de producir nuevas formas de *organización* que sean capaces de conjurar la institución de relaciones verticales, disimétricas y jerárquicas, es decir, de relaciones binómicas en términos de mando y obediencia, activo y pasivo, amo y esclavo, que no son sino deducciones derivadas del binomio sexual de base (varón y mujer):

La relación hegeliana amo/esclavo es una relación *interna* del mundo humano *masculino*, y es a ella a la que se refiere la ‘dialéctica’ (en términos deducidos exactamente de las premisas de la «toma del poder»). Pero la discordia varón-mujer [...] es algo que *viene de la jerarquía entre los sexos*, a los que se les atribuye como ‘esencia’ lo que es resultado de su oposición: la definición de superior e inferior esconde el origen de un vencedor y un vencido. (1975, p. 25-26)¹³⁹

¹³⁸ Deleuze y Guattari (2005, p. 321): “Destruir, destruir: la tarea del esquizo-análisis pasa por la destrucción, toda una limpieza [nettoyage], todo un raspado del inconsciente [curetage de l’inconscient]. Destruir *Edipo*, la ilusión del *Yo*, el fanteche del *super-yo*, la *culpabilidad*, la *ley*, la *castración*... No se trata de piadosas destrucciones tal como las efectúa el psicoanálisis bajo la benevolente neutralidad del analista”.

¹³⁹ En *Una declaración feminista negra*, la Colectiva del Río Combahee decía: “Creemos en el proceso *colectivo* y en una distribución del poder *que no sea jerárquico* dentro de nuestro propio grupo, y en nuestra visión de una sociedad revolucionaria” (1988, p. 182). En *No creas tener derechos*, la Librería de Mujeres de Milán decía: “Frente a las jerarquías del poder, cuando se nos *imponen* o cuando tienden a *reproducirse* entre nosotras, no oponemos ni el ideal ni la práctica de la «igualdad», sino la práctica de las *diferencias* dadas, para que entre ellas salga a flote y tenga primacía el *deseo femenino*” (1991, p. 206; véase también: pp. 15-16; 22-23; 183).

Unos diez años más tarde (1982) Suely Rolnik también planteaba la necesidad de abolir todo tipo de relaciones verticales, disimétricas y jerárquicas, incluyendo aquella relación que el proyecto *s/m* necesita conservar: la relación amo/esclavo. Si es verdad que en nuestras sociedades actuales *no existe* otro modo de producir ‘subjetivación’ que el “modo *falocrático* de producción de la subjetividad” (vuelto ecuménico), entonces también es cierto que un proyecto radicalmente alternativo de sociedad (sociedad auto-emancipatoria o revolucionaria) ha de propiciar “la implosión tanto del amo como del esclavo: figuras, ambas, del modo *dominante* de subjetivación” (2013, p. 116-117). Deleuze mismo decía en 1961, como vimos, en el masoquismo “la mujer amada no es de ningún modo *sádica por naturaleza*, sino que es lentamente *persuadida, adiestrada* para su función” (2016a, p. 183).

3. Conclusión

Ni Kant, ni Fichte, ni Schopenhauer, ni Schlegel, ni Sade, ni Masoch superan la concepción puramente jurídica, formal y contractual del poder/sexo, aún cuando no sean los únicos; y tampoco Hegel, que con su concepción ética y orgánica de la sociedad estatal buscaba desmarcarse del juridicismo contractualista. Al contrario, la apuntalan. El dogmatismo y el idealismo son *complementarios* y *co-dependientes*, y si se oponen, ello sólo ocurre al nivel de los estratos, del discurso, del manejo de los conceptos (nivel metodológico y epistemológico); pero no al nivel de los enunciados de poder.

Todos los filósofos son dogmáticos y moralizantes *porque* sus postulados filosóficos, políticos y sexuales son falicizantes y fiolizantes (a la vez que idealistas); dicho esto *a pesar de* Fichte, que sostenía que “los filósofos modernos son en su totalidad dogmáticos y están firmemente resueltos a seguir siéndolo” (1984, p. 40).

Ahora bien, siempre se puede decir que entre la sociedad moderna del siglo XVIII y XIX (hetero-cis normalizante hasta el tuétano) y nuestra sociedad contemporánea media un *abismo*, habida cuenta de que, entre nosotrxs, la tolerancia, la “aceptación de las diferencias” sexo-genéricas, así como su “inclusión social” han llegado a un nivel superior en relación con el pasado, y que, paralelamente, las concepciones penales modernas han sido abandonadas por nuestros códigos estatales (en pos de categorizaciones civiles y penales más nuevas y progresivas, incluso con ‘perspectiva de género’). En síntesis, siempre se puede decir que nuestras sociedades contemporáneas son más progresistas *porque* la Ley estatal ha ampliado su campo de *inclusión* y de *reconocimiento*, de acción e intervención (hay más y mejores axiomas). Siempre se puede desear la “utopía de trascendencia” de un Estado “pluralista” e “intensivo” que gestione y gobierne “la multiplicidad” y “los márgenes”, en un proceso de

modulación e integración (captura) perpetua¹⁴⁰. Pero si a partir de un fenómeno de carácter puramente *jurídico y normativo* (de jure) pretendemos, acto seguido, deslizar o inferir que *entonces* el edipismo, el imperio del Fallo, de la conyugalidad y la hetero-cis normalización modernas —o sea, las violencias legalistas y las ilegalistas— podrán ser sacudidos de nuestras sociedades..., ¿no caeríamos con ello en una mistificación fetichista y en una *despolitización* funcional al sistema patriarcal prostituyente?

Con rigor, y de modo sostenido, Foucault nos muestra a lo largo de los 4 tomos de su *Historia de la sexualidad* (1976-1984) que desde la época del cristianismo primitivo se inició un proceso ininterrumpido de *juridificación* de la sexualidad que es paralelo y concomitante a un proceso de *libidinización* (genitalización) de la sexualidad y del uso de los placeres. El sujeto *de deseo* deviene (se reduce a) un puro sujeto *de derechos* (abstractos), en el seno de una sociedad andromórfica, falocrática, estatal y capitalista. Foucault (2019) dice que “los efectos y consecuencias de la teoría agustiniana de la ‘concupiscencia’ fueron considerables”, principalmente en el terreno

del gobierno de las almas y, en especial, de la *conducta sexual de los esposos*. Se trata de su *juridización*, o mejor, de la introducción de elementos que permitían pensar a aquellas prácticas *en fórmulas de carácter jurídico*, reglas, prescripciones y recomendaciones, que hasta entonces se habían concebido sobre todo en las formas de la ascesis espiritual y las técnicas de purificación del alma. Al no centrar ya su análisis de la ‘concupiscencia’ sino en lo voluntario y lo involuntario, o más exactamente, en el de la estructura misma de la voluntad, Agustín lo inscribía, en efecto, en un *sistema de referencias jurídicas*. Emprendía con ello una tarea a la que el Cristianismo occidental se consagró durante tantos siglos y a la cual respondería en el siglo XVI la gran fractura de la Reforma, a saber: pensar al ‘pecador’ como ‘sujeto de derecho’. O, en otras palabras, pensar simultáneamente y en una sola «forma» al *sujeto de deseo* y al *sujeto de derecho*. Sin duda, las dos nociones más importantes para esta *juridización* fueron el consentimiento (*consensus*) y la de uso (*usus*). (p. 366).

La *Triqueta* —o triple trampa falo-fiolo-fascista— con la que en el pasado y en el presente se procede a capturar y a cooptar a nuestxs cuerpxs (y a sus órganos, secreciones y emanaciones), sexos, sexualidades, placeres, y nuestra propia subjetivación y devenir, tiene tres elementos: entrapar al deseo y al

¹⁴⁰ La utopía autoritaria o de trascendencia (*utopie autoritaire ou de transcendance*) (Deleuze y Guattari, 2002, pp. 111-12; 121) consiste, por ejemplo, en afirmar que sólo basta una mejor “redistribución de los bienes colectivos”, que logre “repartir con justicia” la tierra, el trabajo, la moneda y los stocks a “los desposeídos” y “desamparados”. Basta con producir más (“reactivar la industria y los sectores productivos”), con ser “competitivo” en tal o cual mercado, con re-distribuir mejor las riquezas resultantes (redistribuir “con justeza”), y con “aumentar el consumo”. Todo lo cual es muy acorde con la falocracia presidencialista.

placer dentro de la órbita del pene (órgano masculinizador-penetrador) y del Fallo (imagen o significante distribuidor de sentido y asignador de identidad), para poder entonces proceder a (1) reducir el deseo a la falta (ley de la carencia, la envidia y la castración),¹⁴¹ (2) confundir la necesidad con la satisfacción (ley del placer-dolor), y (3) confundir el goce con la posesión y el placer con la descarga (acto de penetración y eyaculación). En un trabajo futuro desarrollaremos con precisión la composición y los rasgos de estos tres elementos o patas de la ‘triqueta’.¹⁴²

En efecto, Foucault nos decía que si queremos comprender el *ejercicio* del poder y el *tipo* de gubernamentalidad, es decir, las formas actuales de dominación y control, debemos conjurar y abolir toda sobrecarga (*surcharge*) jurídica y moral de nuestros *análisis* políticos y de nuestras *prácticas* políticas y organizativas: la adjunción de nuevos axiomas jurídico-sexuales (nuevas leyes y normas) implica sencillamente un *re-ordenamiento* o un re-equilibramiento (re-organización) de los aparatos estatales de captura sexual, al tiempo que un refinamiento y un cuadrículado permanente por parte de las policías de la sexualidad. Pero un cambio en el plano del Derecho no implica un cambio *en el modo de ejercicio* del poder en el orden sexual y afectivo, ni tampoco implica un cambio en el orden de los *investimientos de deseo* (inconscientes), ni en el tipo de agenciamiento de deseo que allí se está montando. Antes bien: nuevos axiomas jurídicos pueden ponerse en circulación con la finalidad de que el *poder sexual* del patriarcado estatal-capitalista *pueda seguir funcionando mejor*, tanto en el plano político como en el plano de la sexualidad y del deseo. Axiomas jurídicos

¹⁴¹ Foucault (2019, p. 366): “El uso del término *libido* en Agustín es más o menos equivalente al de *concupiscentia*, en un sentido muy general de «deseo de lo que no se tiene»” (2019, p. 348). En la entrevista titulada “Deleuze y Guattari se explican...” (1972), Pierre Rose dice: “«El inconsciente es la política», decía Lacan en 1967. El análisis planteaba así su pretensión de universalidad. Pero cuando aborda la política, legitima con toda franqueza *la opresión*. Éste es el juego de manos por el cual la ‘subversión del Sujeto’ se pliega a la *sumisión* de la nueva trinidad trascendental de la Ley, el Significante y la Castración. La cuestión del poder quedaba borrada por la ironía conservadora del hegelianismo de derechas que, desde Kojève hasta Lacan, socava la cuestión del inconsciente”. A lo cual Deleuze replica: “Podría decirse que el psicoanálisis es quien menos ha contribuido a hacer aflorar este dominio, por ejemplo con sus ridículas explicaciones del fascismo, al pretender deducirlo todo a partir de las imágenes del padre y de la madre, o de significantes familiaristas y piadosos como el Nombre del Padre. [...] Nosotros lo decimos de este modo: Edipo y la castración funcionan a la perfección. Pero se trata de saber cuáles son los efectos de funcionamiento, a qué precio funcionan. No hay duda de que el psicoanálisis aplaca, alivia, nos enseña una resignación con la que poder vivir. Pero nosotros decimos que ha usurpado la reputación de promover, o al menos de participar en una *liberación efectiva*. Ha ocultado los fenómenos del deseo tras una escena de familia, ha aplastado toda la dimensión política y económica de la libido mediante un código conformista” (Deleuze, 2005b, p. 293).

¹⁴² He venido estudiado, investigando y trabajando alrededor del problema (político y sexual) de la constitución de estos tres elementos de la Triqueta; próximamente los resultados de mis trabajos aparecerán publicados bajo el título: *Gubernamentalidad falocrática y Teoría fiola del deseo (pasado & presente)* (en preparación).

nuevos pueden no tener otro fin y sentido que aceptar mejor un metabolismo del deseo ya establecido¹⁴³.

¿Cómo conjurar esa programación falocrática y sexista con la que somos pre-formadxs (educadxs, integradxs, normalizadxs) y que nos hace *invertir o cargar eróticamente* la división activx/pasivx (orden y obediencia ↔ superior e inferior), llegando incluso a reproducirlas en las relaciones que no son heterocis normadas? ¿Hasta qué puntos los axiomas jurídico-sexuales nuevos no funcionan como embragues (*shifters*) del deseo ya falicizado y fiolizado, ya edipizado y conyugalizado? A propósito de esto, Robin Morgan recordaba en 1982 unas palabras de Ellen Morgan en 1975:

Nosotras, las mujeres, hemos sido llevadas *a erotizar las cualidades del rol masculino*, más que a la persona del varón, o al cuerpo masculino, o a ambos. (1985, p. 168)

Se nos repite hasta el hartazgo que el Falo no es el pene, y que en rigor, no es ninguna ‘cosa’, porque no toma la forma ni el aspecto de ningún objeto privilegiado. Sin dudas. Pero entonces, ¿qué es el “Falo” sino precisamente el nombre que se le da en nuestras sociedades a la erotización libidinal tanto de los *roles* como de las *funciones* de poder masculinas (siempre en términos mayestáticos de verticalidad, jerarquía, disimetría, sujeción, sumisión, obediencia, reconocimiento, competencia,¹⁴⁴ control, gobierno, dirigismo, jefería, etc.)? ¿Y qué es la Falocracia sino el imperio de la erotización y la sexualización milenaria de estos roles, posiciones, y funciones masculinas y masculinizantes? Si nuestras sociedades son (desde hace milenios) *andromórficas y falocráticas* es porque en ellas el Falo —que se encuentra colocado en una relación directa

¹⁴³ Deleuze y Guattari (2012, p. 474): “Esto no quiere decir que la lucha al nivel de los axiomas carezca de importancia. Al contrario, es determinante, a los niveles más diferentes, lucha de las mujeres por el voto, el aborto, el empleo; lucha de las regiones por la autonomía; lucha del Tercer Mundo; lucha de las masas y de las minorías oprimidas en las regiones del Este o del Oeste... Pero, también, siempre hay un signo que demuestra que esas luchas *son el índice de otro combate coexistente*”.

¹⁴⁴ Deleuze (1971, pp. 116-117): “¿Cómo vienen atribuidos los valores establecidos? Siempre al final de un combate, de una lucha, la forma de esta lucha no tiene importancia, secreta o abierta, leal o solapada. Desde Hobbes hasta Hegel, la voluntad de poder está comprometida en un combate, precisamente porque el combate determina *quiénes recibirán el beneficio de los valores* en curso. Es condición de los ‘valores’ establecidos ser puestos en juego en una lucha, pero es condición de la lucha referirse siempre a valores establecidos: lucha *por* el poder, lucha *por* el reconocimiento o lucha *por* la vida: el esquema es siempre el mismo”. Cf. asimismo Hocquenghem (2009, pp. 80-81): “Nuestra sociedad es una sociedad de la competencia, *competencia entre machos*, entre *portadores de falo*. [...] La reconstrucción freudiana sólo traduce e interioriza ese reino despiadado de la *jerarquía competencial*. [...] El varón, es decir, el portador de falo, sólo tiene relación con los demás varones bajo el reino de la competencia con respecto al único ‘objeto’ posible de la actividad sexual: la mujer. La competencia «empieza» en la familia con el padre, con los hermanos. «Continua» en el conjunto del proceso social, con el ascenso en la jerarquía. Poseer o no poseer, poseer a una mujer o no poseerla, esa es la cuestión que nos plantea el mundo que nos rodea”.

con la *zona genital* (y particularmente con el pene, en tanto que el órgano social ya privilegiado)— constituye la “Imagen” o “significante despótico” que opera como *distribuidora, integradora y agenciadora* global por excelencia¹⁴⁵.

El Falo es la ‘norma’ y la ‘ley’: es él quien reparte, quien nos asigna y nos define una “identidad” sexual estable, permanente, reconocible (con sanción pública o estatal), molar, humana; pero entonces también es él quien captura y obtura nuestra potencia para la diferencia, para la proliferación colectiva de una nueva sexualidad “no-humana”, es decir, no andromórfica, no genitalizante, no identificante, no falicizante, no fiolicizante, no prostituyente. Encontramos esta crítica anti-fálica y anti-edípica también en Guy Hocquenghem (1972):

Sólo somos poseedores del Falo por el *reconocimiento* de los demás. Estamos amenazados continuamente en nuestro falo. Es decir, estamos amenazados continuamente de que se apropien de nuestro falo tan duramente conquistado. (2009, p. 56) [...] El Falo, *distribuidor de sentido*, es vivenciado por la niña como *ausencia* de pene; por el niño como el miedo a perderlo en la angustia de la *castración*. Aparece la mala conciencia, la culpabilidad. (p. 60)

[...] En el mundo de la *sexualidad edipizada* ya no hay conexión *libre* de los órganos entre sí, de relación de goce directo. Hay un órgano, *un solo órgano*

¹⁴⁵ Deleuze (1994, pp. 202-210): “Las ‘zonas erógenas’ están recortadas en la superficie del cuerpo, alrededor de orificios señalados por mucosas. [Pero] ni siquiera basta con decir que las zonas erógenas están recortadas en la superficie. Ésta no les pre-existe. De hecho, cada zona erógena es la *formación dinámica de un espacio de superficie* alrededor de una singularidad constituida por el orificio, y *prolongable* en todas las direcciones hasta la vecindad de otra zona dependiente de otra singularidad. *Nuestro cuerpo sexuado es en principio un traje de Arlequín*. Cada zona erógena es pues inseparable: de uno o de varios puntos singulares, [y] de un objeto parcial «proyectado» sobre el territorio como objeto de satisfacción (imagen). [Pero] la función de ‘integración’ directa y global [intégration directe et globale], o de *enlace general* [raccordement général], «normalmente» corresponde a la *zona genital*. Ella es la que *debe ligar* [doir lier] a todas las demás zonas parciales, *gracias al Falo* [grâce au phallus]. Ahora bien, a este respecto, el falo no juega el papel de un ‘órgano’ sino el de una ‘imagen’ particular proyectada sobre esta zona privilegiada [genital], *tanto para la niña como para el niño*. [Pero] el Falo (como imagen en la superficie) corre el peligro de ser recuperado, en cada instante, por el *pene* de las profundidades o por el de la altura; y de ser castrado, de este modo, como falo, ya que el pene de las profundidades es él mismo devorador, *castrante*, y el de la altura, *frustrante*. [...] Este *enlace fálico* de las ‘superficies’ y del mismo ‘Yo’ (en la superficie) se acompaña con operaciones calificadas de «edípicas»: esto es lo que debe ser analizado. [...] El niño pretende reparar el cuerpo herido de la madre con su *falo reparador*, volverlo indemne; pretende rehacer una superficie para este cuerpo a la vez que hace una superficie para su propio cuerpo. Y pretende hacer que vuelva el objeto retirado y hacerlo presente, con su *falo evocador*. [...] Toda la historia comenzaba por el Falo como imagen proyectada sobre la zona genital, que da al pene del niño la fuerza para emprender. [...] En esta fase fálica edípica se opera una neta escisión de los dos padres, tomando la madre el aspecto de un cuerpo herido por *reparar*, y el padre, tomando el aspecto de un objeto bueno que hay que hacer *volver*; pero sobre todo, es ahí donde el niño prosigue la constitución de una superficie sobre su propio cuerpo y la integración de las zonas (gracias al *privilegio* bien fundado de la zona genital)”.

sexual, que está en el centro de la «triangulación edípica», el «Uno» que da su sitio a los tres elementos del triángulo. Es él quien construye la «falta», es él el *significante despótico* con relación al cual se crean las situaciones de las ‘personas’ globales. (pp. 71-72)

[...] El estadio fálico es el de la «identidad». Si eres un chico, tendrás relaciones con chicas. En cuanto a tu ano, guárdalo cuidadosamente para ti. La ‘identidad sexual’ es también la certeza de pertenecer al mundo *de los amos*, o el temor a ser excluido de éste. [...] La homosexualidad «pasiva» sólo se vive a costa de la castración: ser homosexual es ser castrado por el padre. El homosexual recibe su sentido del falo distribuidor de los sexos. Castración-sacrificio, don expiatorio *de la virilidad*. (p. 79-80)

En el mismo sentido Guattari se preguntaba en 1977: “¿Acaso el tipo de economía libidinal *que se organiza* alrededor de fenómenos como el ‘liderazgo’ no *reposa* precisamente sobre una posición sadomasoquista con respecto a la autoridad? ¿Y este mecanismo sadomasoquista no se verá *intensificado* aunque se trate de una «buena» forma de autoridad?” (2017, p. 299). Posición sadomasoquista que no es innata, sino producida, montada, pre-fabricada: organizada.

La sociedad es falocrática, pues *el conjunto de las relaciones sexuales* está construido sobre el modo *jerárquico* en el que se manifiesta la trascendencia del gran signifiante. El maestro, el general, el jefe de oficina, son el padre-falo porque todo está *organizado* sobre ese modo *piramidal* (en el que el signifiante edípico *distribuye* los niveles y las ‘identificaciones’). El cuerpo está recentrado en torno al «Falo» como la sociedad en torno al «Jefe»; aquellos que «carecen» de ello y aquellos que «obedecen» pertenecen también al reino del falo: tal es el triunfo de Edipo. (Hocquenghem, 2009, p. 72)

No hay que tomar ni el derecho por el hecho, ni el hecho por el derecho; pero tampoco confundir modificaciones en el plano jurídico y moral con transformaciones en el plano sexual y deseante (pues la relación entre lo jurídico-moral y lo sexual-deseante no es *directa*).

El diagrama de relaciones sexuales de poder falocráticas y prostityentes subsistirá toda vez que subsista *la escisión y división* vertical, disimétrica y jerárquica entre dos polos (binomización disyuntiva), uno activo y otro pasivo; es decir, subsistirá toda vez que la superioridad/inferioridad ↔ actividad/pasividad determinen todas las relaciones y todas las conjunciones o agenciamientos (y no sólo a los agenciamientos hetero-sexuales).

La captura mágica jurídico-contractual consiste en re-inyectar por doquier, en todas las *prácticas* sexuales y en todas las *relaciones* sexuales —incluso en nuestras utopías— el binomio arcaísta activx/pasivx ↔ superior/inferior ↔ mando/obediencia ↔ representantes/representados, extrapolado del binomio

biunívoco varón/mujer, masculino/femenino, macho/hembra. El sistema del Derecho estatal está invadido y tomado de cabo a rabo *por una concepción fiola del deseo* (o del inconsciente) que excede el mero plano de la “ideología” (engaño, ilusión, o falsa percepción de la conciencia). Aún no se ha guillotinado ni al Rey ni al Macho: el Falo, y por tanto el Edipo, siguen erigidos en las alturas tanto como reinyectados en la inmanencia de la existencia, y en el corazón mismo de nuestras sociedades y de nuestra subjetivación.

Lista de referencias¹⁴⁶

a. Obras utilizadas del siglo XVI al XIX.

Aristóteles (1997). *Política. Edición bilingüe*. Madrid: CEPC.

Baudelaire, C.(1944). *La Fanfarlo* (1847). Buenos Aires.: Emecé.

Bodin, J.(1985). *Los seis libros de la República* (1576). Madrid: Tecnos.

Bolten, V. (Dir.) (1997). *La Voz de la Mujer. Periódico comunista-anárquico* (1896-1897). Bs. As.: Ed. UNQUI.

Condorcet (1945). Cartas de un burgués de New Hampshire a un ciudadano de Virginia sobre la inutilidad de dividir el poder legislativo en varios cuerpos (1787). En *La influencia de la revolución de América sobre Europa y otros textos*. Buenos Aires: Ed. Elevación.

De Cleyre, V. (2016). Esclavitud sexual (1890), en *Pequeña Antología Anarcofeminista*. Ed. La Congregación.

De Gouges, O., Palm, E., Méricourt, Th. de y Lacombe, C. (2007). *Cuatro mujeres en la Revolución Francesa. Incluye un texto de Condorcet*. Buenos Aires: Biblos.

Demóstenes (2011). *Juicio contra una prostituta*. Madrid: Errata Naturae.

Descartes, R. (1903a). *Oeuvres de Descartes. Correspondance. Tome IV (1643-1647)*. Paris: Leopold Cerf Imprimeur-Éditeur.

Descartes, R. (1903b). *Oeuvres de Descartes. Correspondance. Tome V (1647-1650)*. Paris: Leopold Cerf Imprimeur-Éditeur.

Descartes, R. (1945). *Cartas sobre la Moral* (1643-1650). La Plata: Yerba Buena.

¹⁴⁶ Se incluye entre paréntesis, después del título, la fecha de publicación original del texto.

- Descartes, R. (1964). *Les Passions de L'Ame* (1649). París: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Diderot, D. y D'Alembert, J.I.R. (Eds.) (1765a). *Encyclopedie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts, et des métiers*, Tome 8. Neufchatel: Samuel Faulche & Co., Libraires et Imprimeurs.
- Diderot, D. y D'Alembert, J.I.R. (Eds.) (1765b). *Encyclopedie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts, et des métiers*, Tome 17. Neufchatel: Samuel Faulche & Co., Libraires Et Imprimeurs.
- Diderot, D. y D'Alembert, J.I.R. (Eds.) (1778). *Encyclopedie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts, et des métiers*, Tome 27. Genève: Pellet Imprimeur-Libraire.
- Diderot, D. y D'Alembert, J.I.R. (Eds.) (1779). *Encyclopedie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts, et des métiers*, Tome 9. Genève: Pellet Imprimeur-Libraire.
- Diderot, D. y D'Alembert, J.I.R. (Eds.) (1780). *Encyclopedie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts, et des métiers*. Tome 30. Berna/Lausanne: Sociétés typographiques.
- Diderot, D. y D'Alambert, J.I.R. (1998). *Artículos políticos de la Enciclopedia* (1750-1765). Madrid: Tecnos/Altaya.
- Ferrer, C. (Ed.) (2015). *Folletos anarquistas en Buenos Aires. Publicaciones de los grupos 'La Question Sociale' y 'La Expropiación'. 1895-1896*. Bs. As.: Ed. Biblioteca Nacional.
- Fichte, J. (1845). Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens, die sie bisher unterdrückten (1793). En *Sämmtliche Werke*, Band 6. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Fichte, J. (1908). *Grundlage des Naturrechts* (1796-97). En *Fichtes Werke*, Band 2. Leipzig: Felix Meiner Verlag.
- Fichte, J. (1984). *Primera y Segunda introducción a la Teoría de la Ciencia* (1797). Madrid: Sarpe.

- Fichte, J. (1986). Reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa, que hasta ahora la oprimieron (1793). En *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*. Madrid: Tecnos.
- Fichte, J. (1994). *Fundamentos del Derecho Natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia* (1796-97). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Fichte, J. (2005). *Ética. O El sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia* (1798). Madrid: Akal.
- Hegel, G. (1911). *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820-21). Leipzig: Felix Meiner Verlag.
- Hegel, G. (1946). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* (1822-1831). T1 y T2. Buenos Aires: Revista de Occidente.
- Hegel, G. (1966). *Fenomenología del espíritu* (1807). México: F.C.E.
- Hegel, G. (1975a). *Principios de la Filosofía del Derecho, o Derecho Natural y Ciencia Política* (1820-21). Buenos Aires: Sudamericana.
- Hegel, G. (1975b). *Historia de Jesús* (1793-95). Madrid: Taurus.
- Hegel, G. (1979a). *Sobre las maneras de tratar científicamente el 'Derecho Natural', su lugar en la filosofía práctica, y su relación constitutiva con la ciencia positiva del Derecho* (1802-1803). Madrid: Aguilar.
- Hegel, G. (1979b). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), en *Werke*. Band 8. Frankfurt a. M.: Ed. Holzinger.
- Hegel, G. (1983). *El sistema de la Eticidad* (1803). Madrid: Editora Nacional.
- Hegel, G. (1987). A propósito de la reforma electoral en Inglaterra (1831). En *Dos escritos políticos*. México: Univ. Autónoma de Puebla.
- Hegel, G. (1997). Über die englische Reformbill (1831). En: *Berliner Schriften* (1818-1831), Hamburg: Félix Meiner Verlag, pp. 443-490.

- Hegel, G. (2005). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en compendio* (1817). Madrid: Alianza.
- Hegel, G. (2006). *Filosofía real*. Madrid: F.C.E.
- Hegel, G. (2010). *Fenomenología del espíritu. Edición bilingüe* (1807). Madrid: Abada Editores.
- Hegel, G. (2013). Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften (1802-1803). En *Aufsätze aus dem Kritischen Journal der Philosophie*. Berlin: Holzinger.
- Heine, H. (1964). La escuela romántica (1832). En *Obras de Heinrich Heine*. Barcelona: Vergara.
- Hobbes, Thomas (1839a). *Elements of Philosophy. The First Section, Concerning Body*. En *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury. Vol. I*. London: John Bohn.
- Hobbes, T. (1839b). *Leviathan, or the matter, form, and power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. En: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury. Vol. III*. London: John Bohn.
- Hobbes, T. (2000). *Tratado sobre el Cuerpo*. Madrid: Trotta.
- Hobbes, Thomas (2003). *Leviatán, o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil* (1651). México: FCE.
- Holbach, P.H.T., barón de (1773). *Système social ou Principes naturels de la morale et de la politique, avec un examen de l'influence du gouvernement sur les moeurs*. Tome Troisieme (1773). Londres: s/n.
- Holbach, P.H.T., barón de (1822). *Essai sur Les Préjugés ou De l'influence des opinions sur les moeurs et sur le bonheur des Hommes* (1770). París: Niogret, Libraire-Éditeur.

- Holbach, P.H.T., barón de (1979). *Ensayo sobre las preocupaciones* (1770). Buenos Aires: Ed. Kier.
- Hume, D. (1963). *Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals*. Oxford: Clarendon Press.
- Hume, D. (1984). *Tratado de la Naturaleza Humana* (1740). Buenos Aires: Editora Nacional/Orbis.
- Hume, D. (1987). *Ensayos Políticos*. Madrid: Tecnos.
- Hume, D. (1992). *Essays. Moral, Political, and Literary*. Indianapolis: Liberty Found.
- Hume, D. (1993). *Investigación sobre los principios de la moral* (1751). Madrid: Alianza.
- Kant, I. (1870). *Grundlegung zur Metaphisik der Sitten*. Berlin: Verlag von L. Heimann.
- Kant, I. (1988). *Lecciones de Ética* (1775-81). Barcelona: Crítica.
- Kant, I. (1991). *Antropología en sentido pragmático* (1796-98). Madrid: Alianza.
- Kant, I. (2005). *Teoría y Praxis. Sobre el refrán: “eso puede ser correcto en la teoría, pero no sirve para la práctica”* (1793). Buenos Aires: Leviatán.
- Kant, I. (2009). *La metafísica de las costumbres* (1797). Madrid: Tecnos.
- Leibniz, G. (1904). *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand* (1704-1765). Leipzig: Dürr'sche Buchhandlung.
- Leibniz, G. (1977). *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (1704-1765). Madrid: Editora Nacional.
- Marx, K. y Engels, F. (1962). *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* (1867/1885/1894). En *Werke*, Band 23 / 24 / 25. Berlin: Dietz Verlag.

- Marx, K. (1968). *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten*. En Marx y Engels, *Ergänzungsband Schriften, Manuskripte, Briefe Bis 1844*. Erster Teil. Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, K. y Bauer, B. (1974). *La cuestión judía. Polémica con Bruno Bauer* (1843). Buenos Aires: Ed. Heráclito.
- Marx, K. (1996). *Introducción general a la crítica de la economía política* (1857). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Marx, K. (1997). *Manuscritos: economía y filosofía* (1844). Barcelona: Alianza/Altaya.
- Marx, K. y Engels, F. (2009a). *El Capital. Crítica de la economía política*. T1.V2. (1867). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Marx, K. y Engels, F. (2009b). *El Capital. Crítica de la economía política*. T2.V4. (1885). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Mendelsshon, M. (1991). *Jerusalem, o Acerca del poder religioso y judaísmo* (1783). Madrid: Anthropos.
- Michelet, J. (1987). *La Bruja. Una biografía de mil años fundamentada en las actas judiciales de la Inquisición* (1862). Barcelona: Akal.
- Montesquieu, Ch.-L. (1831). *De L'Esprit des Lois* (1735). París: Pourrat Frères Éditeurs.
- Montesquieu, Ch.-L. (2000). *El espíritu de las leyes* (1735). Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (1921). *Jenseits von Gut und Böse* (1886). En *Nietzsche's Werke*, Band VII. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Nietzsche, F. (1997). *Más allá del bien y del mal. Preludio a una filosofía del futuro* (1886). Buenos Aires: Alianza.
- Nietzsche, F. (2001). *Schopenhauer como educador* (1874). Madrid: Biblioteca Nueva.

- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos Póstumos (1885-1889). Volumen IV*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2010). *Fragmentos Póstumos (1882-1885). Volumen III*. Madrid: Tecnos.
- Novalis (1948). *Los fragmentos. Los discípulos en Saïs*. Buenos Aires: El Ateneo.
- Novalis (1957). *Die Enzyklopädie (1795-1800)*. En *Werke, Briefe, Dokumente*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider.
- Novalis (1976). *La Enciclopedia. Notas y fragmentos (1795-1800)*. Madrid: Fundamentos.
- Puleo, A. (Ed.) (1993). *La Ilustración olvidada: La polémica de los sexos en el siglo XVIII. Condorcet, De Gouges, De Lambert y otros. Textos*. Madrid: Ed. Anthropos.
- Rousseau, J.-J. (1841). *Les Confessions (1765-1770)*. París: Charpentier Librairé-Éditeur.
- Rousseau, J.-J. (1979a). *Las Confesiones (1765-1770)*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Rousseau, J.-J. (1979b). *Las ensoñaciones del paseante solitario (1776-78)*. Madrid: Alianza.
- Rousseau, J.-J. (1979c). Carta al señor D'Alembert, en *Escritos de Combate*. Madrid: Ed. Alfaguara.
- Rousseau, J.-J. (1983). *Emilio, o de la Educación (1762)*. Barcelona: Bruguera.
- Sacher-Masoch, L. (1969). *La Venus de las pieles (1870)*. Buenos Aires: Ed. Universitaria de Córdoba.
- Sade (1969). *Cartas de Sade*. Buenos Aires: Rodolfo Alonso.
- Sade (1995). *La Verdad/La Vérité. Poema inédito. Edición Bilingüe (1787)*. Buenos Aires: Ed. Atuel.

- Sade (1995). *La filosofía en el tocador* (1795). Buenos Aires: C.S Ediciones.
- Shaftesbury, A.A.C. (1965). *Los Moralistas* (1709). La Plata: Ed. Univ. Nacional de La Plata.
- Schelling, F. (1965). *Lecciones sobre el método de los estudios académicos* (1803). Buenos Aires: Losada.
- Schlegel, F. (1983). Ensayo sobre el concepto de Republicanismo (1796). En *Obras selectas, Vol.1*, Madrid: Fund. Universitaria Española.
- Schlegel, F. (1994). Sobre la Filosofía (1799). En *Poesía y Filosofía*. Madrid: Alianza.
- Schlegel, F. (2014). Versuch über den Begriff des Republikanismus (1796). En *Ästhetische und politische Schriften*. Berlin: Ed. Holzinger.
- Schopenhauer, A. (1913a). *Die Welt als Wille und Vorstellung II* (1844). München: Georg Müller.
- Schopenhauer, A. (1913b). Metaphysik der Natur, des Schönen und der Sitten. En *Arthur Schopenhauers Handschriftlicher Nachlaß, Philosophische Vorlesungen*, Zehnter Band, Zweite Hälfte. München, R. Piper & Co. Verlag.
- Schopenhauer, A. (1924). *Die Beiden Grundprobleme Der Ethik* (1839-1840). Berlin: Deutsche Buch Gemeinschaft.
- Schopenhauer, A. (1993). *Los dos problemas fundamentales de la Ética* (1839-1840). Madrid: Siglo XXI.
- Schopenhauer, A. (2001). *Metafísica de las Costumbres* (1820). Madrid: Trotta.
- Schopenhauer, A. (2003). *El mundo como voluntad y representación. Complementos* (1844). Madrid: Trotta.
- Schopenhauer, A. (2004). *El mundo como voluntad y representación I* (1819). Madrid: Trotta.

- Schopenhauer, A. (2013a). *Parerga y Paralipómena I* (1850-51). Madrid: Trotta.
- Schopenhauer, A. (2013b). *Parerga y Paralipómena II* (1850-51). Madrid: Trotta.
- Spinoza, B. (1984). *Ética demostrada según el orden geométrico* (1677). Buenos Aires: Editora Nacional/Orbis.
- Spinoza, B. (1986). *Tratado político* (1677). Madrid: Alianza.
- Stirner, M. (2004). *El Único y su propiedad* (1844). Madrid: Valdemar.
- Tocqueville, A. (1850). *De la Démocratie en Amérique* (1835), Tome I & II. París: Pagnerre Éditeur.
- Tocqueville, A. (1957). *La democracia en América* (1835). México: F.C.E.
- Tristán, F. (2003). *Feminismo y Socialismo. Antología*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Tristán, F. (2004). *Feminismo y Utopía. Unión Obrera*. México: Fontamara.
- Villiers De L'Isle-Adam, A. (1988). *La Eva Futura* (1885-86). Madrid: Valdemar Ediciones.
- Wollstonecraft, M. (1891). *A Vindication of the Rights of Woman* (1792). London: T. Fisher Unwin.

b. Obras utilizadas contemporáneas

- Al-Sa'dawi, N. (1994). *Mujer en punto cero* (1975). Madrid: Editorial horas y HORAS.
- Al-Sa'dawi, N. (1995). *Memorias de la cárcel de mujeres* (1984). Madrid: Editorial horas y HORAS.
- Balabanov, A. (1974). *Mi vida de rebelde* (1938). Barcelona: Ed. Martínez Roca.
- Barry, K. (1987). *Esclavitud sexual de la mujer* (1979). Barcelona: La Sal, Ediciones de Les Donnes.
- Beck, I. y Romero, M. (2016). Informe Ejecutivo Final(2016). En Proyecto de Argentina Cuenta La Violencia Machista y Colectivo #NiUnaMenos, *1º Índice Nacional de Violencia Machista*.
- Beltrán, E. y Maquieira, V. (Eds.) (2008). *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Madrid: Alianza.
- Berkins, L. (2007). *Cumbia, copeteo y lágrimas*. Buenos Aires: A.L.I.T.T (Asociación de Lucha por la Identidad Travesti-Transexual).
- Berkins, L. y Korol, C. (2007). *Diálogo: Prostitución/Trabajo sexual. Las protagonistas hablan* (2006). Buenos Aires: Feminaria Editora.
- Berkins, L. (2008). Entrevista con Lohana Berkins (entrevista de Daniel Jones). En M. Pecheny (Dir.), *Trayectorias Intelectuales. Sexualidad, derechos y política en América Latina*. Brasil: [CLAM](#) (Centro Latinoamericano en Sexualidad y Derechos Humanos).
- Berkins, L. y Fernández, J. (2013). *La gesta del nombre propio. Informe sobre la situación de la comunidad travesti Argentina*. Buenos Aires: Ed. Madres de Pza. de Mayo.
- Bolten, V. (2013/2014). Escritos de Virginia Bolten. En *Políticas de la Memoria*. Buenos Aires: CeDInCI, Nro. 14.
- Brownmiller, S. (1981). *Contra nuestra voluntad. Hombres, mujeres, y violación* (1975). Barcelona: Planeta.
- Calderón, P. (2003). *Michel Foucault par lui-même*. ARTE France & BFC Productions (documental).

- Chejter, S. (2016a). La prostitución: debates políticos y éticos. *Revista Nueva Sociedad*, 265.
- Chejter, S. (2016b). La prostitución. Derechos Humanos, ¿de quién?. *Revista Sumario*, 92.
- Chejter, S. (2015). *Lugar común. La Prostitución*. Buenos Aires: Eudeba.
- Chicolino, M. (2020a). ¿Ciencia de Estado o Geo-Filosofía? La democracia radical y el anarquismo en la crítica de Deleuze, Guattari y Foucault a la concepción jurídico-contractual moderna. *Revista Nuevo Pensamiento*, X (15), 142-236.
- Chicolino, M. (2020b). «Do ut des». La organización estatal de las relaciones de poder según la filosofía jurídico-contractual moderna. *Revista Stromata*, 76(1).
- Chicolino, M. (2020c). El Anti-acontecimiento político y sexual: Patriarcado, Estado y Capital. El 'progresismo fascista' nos fabrica como plebeyxs (pp. 143-434). En J.P. Esperón (Ed.), *Acontecimiento. Un estudio crítico de las posiciones filosóficas y políticas de Rosenzweig, Heidegger, Derrida, Deleuze y Guattari*. Sevilla: Editorial Doble Jota.
- Chicolino, M. (2021). *Gubernamentalidad falocrática y Teoría fiola del deseo (pasado & presente)* (en preparación). Buenos Aires: Colectiva Moi Non Plus.
- Chicolino, M. (2021). *Traición a la 'representación'*. «Aún no se ha guillotinado al Rey». *La crítica radical de Deleuze, Guattari y Foucault a la 'Democracia' indirecta*. Buenos Aires: Ed. Moi Non Plus (originalmente publicado en: *Revista Pléyade*, 26, Chile).
- Clastres, P. (1986). *Crónica de los indios guayaquís* (1972). Barcelona: Ed. Alta Fulla.
- Cobo, R. (2019). En la cuarta ola se ha impuesto definitivamente el abolicionismo (entrevista de Ana de Blas). *Tribuna Feminista*: 14/09/2019.
- Connell, R. (2005). *Masculinities* (1995). California: University of California Press.
- Correpi (9 de febrero de 2021). ¡Justicia por Úrsula!: otro femicidio de uniforme.

CORREPI.

- Dalla Costa, M. (2009). Familia, políticas de bienestar y Estado. Entre progresismo y New Deal (1983). En M. Dalla Costa, *Dinero, perlas y flores en la reproducción feminista*. Madrid: Akal.
- Dalla Costa, M. y James, S. (1977). *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad* (1975). México: Siglo XXI.
- Deleuze, G. (1969a). Presentación de Sacher-Masoch (1967). En G. Deleuze, *Sacher-Masoch y Sade*. Córdoba: Ed. Universitaria de Córdoba.
- Deleuze, G. (1969b). *Logique du Sense* (1969). Paris: Les Édit. de Minuit.
- Deleuze, G. (1971). *Nietzsche y la filosofía* (1962). Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (1983). *Nietzsche et la Philosophie* (1962). Paris: Presses Universitaires de France.
- Deleuze, G. (1987). *Foucault* (1986). México: Paidós.
- Deleuze, G. (1989). *El Pliegue. Leibniz y el barroco* (1988). Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (1993). *Différence et Répétition* (1968). Paris: Presses Univ. de France.
- Deleuze, G. (1994). *Lógica del sentido* (1969). México: Paidós/Planeta.
- Deleuze, G. (2002a). *Diferencia y repetición* (1968). Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze, G. (2002b). *L'Île Déserte. Textes et Entretiens (1953-1974)*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. (2002b). *Conversaciones* (1972-1990). Madrid: Editora Nacional.
- Deleuze, G. (2002c). *Crítica y Clínica* (1993). Madrid: Editora Nacional.
- Deleuze, G. (2003). *Deux Régimes de Fous. Textes et Entretiens (1975-1995)*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. (2005a). *Derrames I. Entre capitalismo y esquizofrenia* (1971-1979). Buenos Aires: Cactus.

- Deleuze, G. (2005b). *La isla desierta y otros textos (1953-1974)*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2006). De Sacher-Masoch au masochisme. En G. Deleuze, *Multitudes. Revue Politique, artistique, philosophique*, 25 ([digital](#)).
- Deleuze, G. (2006). *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze (1980-87)*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. (2007). *Dos regímenes de locos. Textos y Entrevistas (1975-1995)*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2014). *El Poder. Curso sobre Foucault. Tomo II (1986)*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. (2015). *La Subjetivación. Curso sobre Foucault, Tomo III (1986)*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. (2016a). De Sacher-Masoch al masoquismo (1961). En G. Deleuze, *Cartas y otros textos*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. (2016b). Curso sobre Hume (1957-1958). En G. Deleuze, *Cartas y otros textos*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. (2017). *Derrames II. Aparatos de Estado y axiomática capitalista (1979-1980)*. Buenos Aires, Cactus.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1980). *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie II (1980)*. París: Les Édit. de Minuit.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2002). *¿Qué es la filosofía? (1991)*. Madrid: Editora Nacional.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2005a). *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia I (1972)*. México, Paidós.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2005b). *¿Qu'est-ce que la Philosophie? (1991)*. Paris: Les Édit. de Minuit.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2007). Cuatro propuestas sobre el psicoanálisis (1977). En G. Deleuze, *Dos regímenes de locos. Textos y Entrevistas (1975-1995)*.

- Deleuze, G. y Guattari, F. (2012). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II* (1980). Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2016c). Entrevista sobre *El Anti-Edipo* (1973). En G. Deleuze, *Cartas y otros textos*.
- Deleuze, G. y Parnet, C. (1996). *Dialogues* (1977). París: Flammarion.
- Deleuze, G. y Parnet, C. (2002). *Diálogos* (1977). Buenos Aires, Editora Nacional.
- Delphy, C. (1985). *Por un feminismo materialista. 'El enemigo principal' y otros textos* (1970-1981). Barcelona: La Sal, Ediciones de Les Donnes.
- De León, S. (2019). A diez años de la Ley de trata: avances y desafíos. En A. Moreno, D. Maffía, P.L. Gómez, *Miradas feministas sobre los derechos*. Buenos Aires: Editorial Jusbaire.
- De Miguel, A. (2012). La prostitución de mujeres, una escuela desigualdad humana. *Revista Europea de Derechos Fundamentales*, 19.
- De Miguel, A. (2015). *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*. Madrid: Ed. Cátedra.
- Devereux, G. (1983). *Baubo: La Vulve Mythique*. Paris: Jean-Cyrille Godefroy.
- Devereux, G. (1984). *Baubo: la Vulva mítica* (1983). Barcelona: Icaria.
- Dworkin, A. (1989). *Pornography. Men possessing Women* (1981). New York: Penguin Books.
- Dworkin, A. (2018). *Nuestra sangre* (1976). Ed. Maldita Radfem ([digital](#)).
- Eisenstein, Z. (1980). *Patriarcado capitalista y feminismo socialista* (1978). México: Siglo XXI.
- Ekman, K. (2015). *El ser y la mercancía: prostitución, vientres de alquiler y disociación*. La Habana: Editorial CENESEX.
- Escudilla, D. (2019). *Violación consentida. La prostitución sin maquillaje*. Buenos Aires: Ediciones RyR.

- E.Z.L.N. (2015). *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista. Tomo I. Participación de la Comisión Sexta del E.Z.L.N.* México: ed. autogestionada.
- Falquet, J. (2018). Nicole Claude Mathieu. Hacia una anatomía de las clases de sexo. *Revista Andaluza de Antropología*, 14.
- Farge, A. (1994). *La Vida Frágil. Violencia, poderes, y solidaridades en el París del siglo XVIII* (1986). México: Instituto Mora.
- Farge, A. & Foucault, M. (2014). *El Desorden de las Familias. Lettres de cachet de los Archivos de la Bastilla* [fragmento] (1982). Medellín: Mediateca Arthur Rimbaud de la Alianza Francesa.
- Farge, A. & Zemon Davis, N. (1993). Disidencias. En M. Perrot, & G. Duby (Dir.) (1993). *Historia de las Mujeres. Tomo 3. Del Renacimiento a la Edad Moderna* (1990). Barcelona: Taurus.
- Fernández, J. (2004). *Cuerpos desobedientes. Travestismo e identidad de género*. Buenos Aires: Idaes/Edhasa.
- Fleur, C. (2019). [8M | 2019](#). *Registro documental del Paro de mujeres indias, lesbianas, trans, travestis, bisexuales, intersex, no-binarixs*. Buenos Aires: Colectiva audiovisual Moi Non Plus.
- Fortunati, L. (2019). *El Arcano de la reproducción. Amas de casa, prostitutas, obreros y capital* (1981). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1994a). *Dits et Écrits. Tome I, II, III, IV* (1954-1988). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1994b). *Histoire de la Sexualité I. La volonté de savoir* (1976). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1996). Las redes del poder (1976). En M. Foucault, *Las redes del poder*. Buenos Aires: Almagesto.
- Foucault, M. (1996b). *¿Qué es la Ilustración?* (1979-1984). Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1999a). La filosofía, analítica de la política (1978). En M. Foucault, *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales. Tomo 3*.

México: Paidós.

- Foucault, M. (1999b). Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad (1978). En M. Foucault, *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales. Tomo 3*. México: Paidós.
- Foucault, M. (2000). *Los Anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Buenos Aires: F.C.E.
- Foucault, M. (2000b). No al sexo rey (1978). En M. Foucault, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza.
- Foucault, M. (2001). El sujeto y el poder (1982). En H. Dreyfus & P. Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Foucault, M. (2002). *Historia de la Sexualidad 1. La voluntad de saber (1976)*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2002b). *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión (1975)*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2002c). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Buenos Aires: F.C.E.
- Foucault, M. (2003). *La verdad y las formas jurídicas (1973)*. Barcelona: Gedisa.
- Foucault, M. (2007). *Herculine Barbin, llamada Alexina B. (1978)*. Madrid: Talasa.
- Foucault, M. (2008). Gestionar los ilegalismos (1975). En R. Pol-Droit, *Entrevistas con Michel Foucault*. México: Paidós.
- Foucault, M. (2012). *El poder, una bestia magnífica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2013). El libro como experiencia. Conversación con Michel Foucault (1978). En M. Foucault, *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2014). *El gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-80)*. México: F.C.E.

- Foucault, M. (2014b). *Historia de la Sexualidad 2. El uso de los placeres* (1984). México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2014c). *Historia de la Sexualidad 3. La inquietud de sí* (1984). México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2014d). *Obrar mal, decir la verdad. La función de la 'confesión' en la justicia* (1981). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2016). *Sexualidad y Política. Escritos y Entrevistas 1978-1984*, Buenos Aires: Cuenco de Plata.
- Foucault, M. (2019). *Historia de la sexualidad 4. Las confesiones de la carne* (1984). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2020). *La sexualidad. Seguido de El discurso de la sexualidad. Cursos en Clermont-Ferrand (1964) y Vincennes (1969)*. Buenos Aires: Siglo XIX.
- Foucault, M. y Chomsky, N. (2006). *La naturaleza humana: Justicia versus Poder*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Fraisse, G. (2012). *Del Consentimiento* (2007). México: Ed. UNAM.
- Fraser, N. (2015). *Fortunas del feminismo. Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal* (1985-2010). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Freud, S. (1992a). Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos (1925). En S. Freud, *Obras Completas. Volumen 19*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992b). El sepultamiento del complejo de Edipo (1924). En S. Freud, *Obras Completas. Volumen 19*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1991). Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis (1932-33). En S. Freud, *Obras Completas. Volumen 22*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992c). Sobre la sexualidad femenina (1931). En S. Freud, *Obras Completas. Volumen 21*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Friedan, B. (1974). *La mística de la feminidad* (1963). Madrid: Ediciones Júcar.

- Galindo, M. (2013). *No se puede Descolonizar sin Despatriarcalizar. Teoría y propuesta de la despatriarcalización*. Bolivia: Mujeres Creando.
- Gerhard, J. (2001). De vuelta al 'Mito del orgasmo vaginal (2000). *Revista Debate Feminista*, 23.
- Gimeno, B. (2012). *La Prostitución. Aportaciones para un debate abierto*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Goldman, E. (1923). *My Disillusionment in Russia* (1923). New York: Doubleday, Page & Co.
- Goldman, E. (1998). The Traffic in Woman (1910). En E. Goldman, *Red Emma Speaks. An Emma Goldman Reader* (A.K. Shulman, Ed.). New York: Humanity Books.
- Goldman, E. (2010). El tráfico de mujeres (1910). En E. Goldman, *La palabra como arma*. Buenos Aires: Libros de Anarres/Terramar.
- Goldman, E. (2016). La anarquía y la cuestión sexual (1896). En La Congregación (Ed.), *Pequeña Antología Anarcofeminista*. Ed. La Congregación.
- Gough, K. (1984). El origen de la familia (1973). En C. Lévi-Strauss, M. Spiro & K. Gough, *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*. Barcelona: Anagrama.
- Guillaumin, C. (2005). Práctica del poder e idea de Naturaleza (1978). En J. Falquet, *El Patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas*. Buenos Aires: Brecha Lésbica.
- Guattari, F. (1976). *Psicoanálisis y transversalidad* (1972). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Guattari, F. (1980). Psicoanálisis y política (1977). En G. Deleuze y F. Guattari, *Política y Psicoanálisis* (1977). México: Ed. Terra Nova.
- Guattari, F. (2000). *Cartografías Esquizoanalíticas* (1989). Buenos Aires: Manantial.
- Guattari, F. (2004). *Plan sobre el planeta. Capitalismo Mundial Integrado y revoluciones moleculares*. Madrid: Traficantes de Sueños.

- Guattari, F. (2013). *Líneas de fuga. Por otro mundo de posibles* (1979). Buenos Aires: Cactus.
- Guattari, F. (2014). Para acabar con la masacre del cuerpo (1973). *Revista Fractal*, 69.
- Guattari, F. (2015). *¿Qué es la Ecosofía?* (1985-92). Buenos Aires: 2015.
- Guattari, F. (2017). *La Revolución Molecular* (1977). Madrid: Errata Naturae.
- Guattari, F. (2019). *Escritos para El Anti-Edipo. Textos agenciados y presentados por Stéphane Nadaud*. Buenos Aires: Cactus.
- Guattari, F. y Rolnik, S. (2013). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Guérin, D. (2011). *La lucha de clases en el apogeo de la Revolución Francesa* (1946/1968). Buenos Aires: Ediciones RyR.
- Guzmán Arroyo, A. (2019). *Descolonizar la memoria. Descolonizar los feminismos* (2014). La Paz: Tarpuna Muya.
- Guzmán Arroyo, A. (2021). *La Descolonización de los Feminismos* (entrevista en [Radio Tramas](#)).
- Harris, O. y Young, K. (1979). *Antropología y Feminismo* (1971-77). Barcelona: Anagrama.
- Hartmann, H. (1980). Capitalismo, Patriarcado y segregación de los empleos por sexos (1976). En Z. Eisenstein (Comp.), *Patriarcado capitalista y feminismo socialista*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Hartmann, H. (1996). Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo (1975). *Fundació Rafael Campalans*, N° 88.
- Hocquenghem, G. (2009). *El deseo homosexual* (1972). Tenerife: Editorial Melusina.
- Hozat, B. (2 de septiembre de 2019). El Estado es la encarnación del poder dominado por los hombres. *Periódico Newaya Jin / Kurdistán América Latina*.

- Janz, C.P. (1985). *Friedrich Nietzsche. Volumen 3. Los diez años del filósofo errante (1879-1888)*. Madrid: Alianza.
- Jeffreys, S. (2011). *La industria de la vagina. La economía política de la comercialización global del sexo* (2009). Buenos Aires: Paidós.
- Kaufman, M. (1997). Las experiencias contradictorias del poder entre los hombres (1994). En T. Valdés y J. Olavarría (1997). *Masculinidades. Poder y crisis*. Santiago de Chile: Isis Internacional.
- Koedt, A. (2001). *El mito del orgasmo vaginal* (1968). *Revista Debate Feminista*, 23.
- Kraus, I. (2016). *La prostitución es incompatible con la igualdad entre hombres y mujeres* (2015). Madrid: Ed. Caum.
- Kropotkin, P. (1976). *La Gran Revolución Francesa* (1909). Buenos Aires: Editorial Proyección.
- Krupskaya, N. (1984). *Lenin. Su vida. Su doctrina* (1933). Buenos Aires: Editorial Rescate.
- Lerner, G. (1990). *La creación del Patriarcado*. Barcelona: Crítica.
- La Colectiva Del Río Combahee (1988). Una declaración feminista negra (1977). En C. Moraga y A. Castillo (Eds.), *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los EE.UU.* San Francisco: Ism Pres.
- Librería De Mujeres De Milán (1991). *No creas tener derechos* (1987). Madrid: Ed. horas y HORAS.
- Linnhoff, U. (1978). *La homosexualidad femenina. ¿Sometimiento a la norma o emancipación?* (1976). Barcelona: Anagrama.
- Lonzi, C. (1975). *Escupamos sobre Hegel y otros escritos de liberación femenina* (1970-1974). Buenos Aires: La Pléyade.
- Mackinnon, C. (1995). *Hacia una teoría feminista del Estado* (1975-1989). Madrid: Cátedra.
- Mackinnon, C. (2014). *Feminismo inmodificado. Discursos sobre la vida y el Derecho* (1987). Buenos Aires: Siglo XXI.

- Marqués, J.-V. (1997). Varón y Patriarcado (1992). En T. Valdés y J. Olavarría (1997). *Masculinidades. Poder y crisis*. Santiago de Chile: Isis Internacional.
- Mathieu, N.-C. (1984). De la conscience dominée des femmes. *Les Cahiers du GRIF*, 29.
- Mathieu, N.-C. (1985). Quand céder n'est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes, et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie. En *L'anatomie politique*. Paris: Ed. Côté-femmes.
- Mcphee, P. (2007). *La Revolución Francesa. 1789-1799. Una nueva historia* (2002). Barcelona: Crítica.
- Melgar, Lucía (2012). Pensar el consentimiento desde la libertad. En G. Fraisse (2012). *Del Consentimiento*. México: Ed. UNAM.
- Mies, M. y Shiva, V. (1998). *La praxis del Eco-feminismo. Biotecnología, consumo, y reproducción* (1993). Barcelona: Icaria.
- Millett, K. (1975). *The Prostitution Papers. A candid dialogue* (1971). Frogmore: Paladin Books.
- Millett, K. (1995). *Política Sexual* (1970). Madrid: Cátedra.
- Min. De Seguridad De La Nación (2020). *Informe Nacional 'Violencias extremas y muertes violentas de mujeres. República Argentina' (2017-2019)*. En Argentina.gob.ar
- Ministerio Público de la Defensa de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (2017). *La Revolución de las Mariposas. A diez años de 'La gesta del nombre propio'*. Buenos Aires: Min. Público de la Defensa de la Cdad. Autónoma de Buenos Aires
- Moi Non Plus (2016). [L'argent n'a pas de Maître](#). *O el proceso de (producción de) intercambio*. Video-arte. Realización & Música por colectiva Moi Non Plus.
- Moreno, A., Maffía, D. y Gómez, P.L. (2019). *Miradas feministas sobre los derechos*. Buenos Aires: Editorial Jusbaire.
- Morgan, R. (1978). On Women as a Colonized people. En *Going Too Far. The*

personal Chronicle of a Feminist (1977). New York: Vintage Books.

- Morgan, R. (1985). *Anatomía de la Libertad* (1982). Buenos Aires: Ed. Tres Tiempos.
- Mozère, L. (2004). Foucault et le CERFI: instantané et actualité. *Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines*, 13-14.
- Niedzwiecki, P. y Bessièrre, Y. (1991). Las mujeres en la Revolución Francesa. *Cuadernos de Mujeres de Europa*, 33.
- Oakley, A. (1977). *La Mujer Discriminada. Biología y Sociedad* (1972). Madrid: Tribuna Feminista.
- Ongaro Basaglia, F. (1987). *Mujer, locura y sociedad* (1983). México: Univ. Autónoma de Puebla.
- Pateman, C. (1988). The Patriarchal Welfare State. En GUTMANN, Amy (Ed.), *Democracy and the Welfare State*. New Jersey: Princeton University Press.
- Pateman, C. (1995). *El contrato sexual* (1988). México/Barcelona: Ed. Anthropos.
- Pérez Hernández, Y. (2016). Consentimiento sexual: un análisis con perspectiva de género. *Revista Mexicana de Sociología*, 78(4).
- Perrot, M. (2008). *Mi Historia de las Mujeres* (2006). Buenos Aires: F.C.E.
- Perrot, M. & Duby, G. (Dir.) (1993). *Historia de las Mujeres. Tomo 3. Del Renacimiento a la Edad Moderna* (1990). Barcelona: Taurus.
- Picard, R. (1947). *El Romanticismo Social* (1944). México: F.C.E.
- Pollán, A. y Coronado Sopena, N. (10 de agosto 2020). Da igual que el putero sea un hombre con discapacidad o sin ella, ambos son déspotas. [Público](#).
- Puleo, A. (1995). Patriarcado. En C. Amorós (Dir.), *10 palabras clave de 'Mujer'*. Pamplona: Ed. Verbo Divino.
- Reich, W. (1932). *Der sexuelle Kampf der Jugend* (1932). Wien: Verlag für Sexualpolitik.

- Reich, W. (1972). *La lucha sexual de los jóvenes* (1932). Buenos Aires: Granica Editor.
- Rich, A. (2001). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana (1978-80). En A. Rich, *Sangre, Pan y Poesía. Prosa escogida (1979-85)*. Barcelona: Icaria.
- Ricci, S. (2017). «Céder n'est pas consentir»: apports de Nicole-Claude Mathieu à une pensée critique du consentement des femmes à l'oppression. En D. Bourque y J. Coulombe (Dir.), *Nicole-Claude Mathieu (1937-2014). Penser «l'arraisonnement des femmes» vivre en résistance*. Montréal: Les Éditions sans fin.
- Rich, A. (1983). *Sobre mentiras, secretos y silencios* (1979). Barcelona: Icaria.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010a). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón/Retazos.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010b). *Oprimidos pero no vencidos* (1984). La Paz: Ed. Piedra Rota
- Rivera Cusicanqui, S. (2010c). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: Ed. Piedra Rota.
- Rowbotham, S. (1980). *La mujer ignorada por la historia. 300 años de lucha y opresión contra las mujeres* (1973). Bogotá: Editorial Pluma/Debate.
- Rubin, Gayle (1986). El tráfico de mujeres. Notas sobre la economía política del sexo (1975). *Revista Nueva Antropología*, VIII(30).
- Rubin, G. (1989). Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad (1984). En C. Vance, *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Madrid: Ed. Revolución.
- Sacayán, D.A. y Robles, V.H. (19 de diciembre de 2016). Entrevista inédita a Diana Sacayán: 'Hablo desde el núcleo travesti politizado' . [Agencia Presentes](#).
- Sánchez, S. (20 de agosto de 2020). No soy frígida, ellos no saben coger. [Revista Politique](#).

- Sánchez, S. y Galindo, M. (2007). *Ninguna mujer nace para puta*. Buenos Aires: Ed. La Vaca.
- Sartre, J.P. (1970). La puta respetuosa (1946). En J.P. Sartre, *Obras Completas. Tomo I: Teatro*. Madrid: Aguilar.
- Scholz, R. (2019). *El patriarcado productor de mercancías y otros textos*. Chile: Quimera Ediciones y Editorial Pensamiento & Batalla.
- Schwarzer, A. (1980). La función de la sexualidad en el sometimiento de las mujeres. En *La 'pequeña diferencia' y sus grandes consecuencias* (1975). Bogotá: La Sal/Pluma.
- Segura, N. (1995). Prostitución, Género y Violencia. En L.G. Arango, M. León y M. Viveros (Comps.), *Género e Identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino* (1995). Santafé de Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Solanas, V. (2012). *S.C.U.M. Manifiesto* (1967). Ojo de Bruja Ediciones Feministas y Lésbicas Independientes.
- Un appel de 343 femmes. (5 de abril de 1971). *Nouvel Observateur*.
- U.P.A.D.D. (29 de febrero de 2020). Manifiesto de Personas con discapacidad contra la asistencia sexual. [Tribuna Feminista](#).
- Valdés, T. y Olavarría, J. (1997). *Masculinidades. Poder y crisis*. Santiago de Chile: Isis Internacional.
- Vance, C. (1985). *Pleasure and Danger: exploring female sexuality* (1984). Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Vance, C. (1989). Placer y Peligro: hacia una política de la sexualidad (1982). En C. Vance (Ed.), *Placer y Peligro. Explorando la sexualidad femenina (selección de textos)* (1984). Madrid: Editorial Revolución.
- Volin (1977). *La revolución desconocida. Documentación inédita sobre la Revolución Rusa (1917-1921)* (1939-40). Buenos Aires: Proyección.
- Weinbaum, B. (1984). *El curioso noviazgo entre feminismo y socialismo* (1978). Madrid: Siglo XXI.

Wittig, M. (2006). A propósito del contrato social (1989). En M. Wittig, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona: Ed. Egales.

Zetkin, C. (1975). *Recuerdos sobre Lenin* (1925). México: Grijalbo.