



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE PSICOLOGÍA

**“ALTERIDAD Y GÉNERO, LOS LÍMITES DE LO NOMBRABLE PARA LA VIDA
COTIDIANA”**

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADA EN PSICOLOGIA
P R E S E N T A :
KARLA FLORES CELIS

DIRECTORA DE TESIS:
MTRA. ANGÉLICA BAUTISTA LÓPEZ
REVISORA DE TESIS:
DRA. OLGA BUSTOS ROMERO



**Facultad
de Psicología**

MÉXICO D.F.

2011



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas

Tesis Digitales

Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©

PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Gratitud

Dice la Real Academia de la Lengua que la gratitud es un *“sentimiento que nos obliga a estimar el beneficio o favor que se nos ha hecho o ha querido hacer, y a corresponder con él de alguna manera”*. Al mismo tiempo dice que el beneficio o favor es un *“bien que se ha hecho o recibido”*. Agrego además que la palabra corresponder significa *“pagar con igualdad relativa o proporcionalmente, afectos, beneficios o agasajos”*.

Los últimos meses y específicamente ésta noche de día festivo le he dado la vuelta a todos los inventarios y antologías que se hallan en mi librero, buscando algunas líneas que permitan expresar mi gratitud a las personas a quien ahora les escribo, no obstante, no he encontrado alguna que sea lo suficientemente general y al mismo tiempo profunda ni alguna que sea lo suficientemente entera o íntima. He de confesar que tras el citado episodio caí en la cuenta de que para éste propósito no puedo poner entre ustedes y yo ni a los Benedettis, ni a los Cortázar ni los Girondos, aunque el corresponder esté tan relacionado con los agasajos. Por otro lado, he tenido noticia, una vez más, de que corresponder es imposible, no solo porque ahora mismo el encuentro entre sus vidas y la mía me parece inefable, sino porque lo que ahí se produce no solo es impagable sino inestimable.

Una vez explicado lo anterior y a manera de confesión ofrezco este trabajo como regalo en señal de gratitud. Dentro de este empastado y la sucesión de formalidades que lo acompañan hay además de hipótesis improbables y comas de sobra; tiempo vital, risas, agobios, insomnios, sueños, lágrimas, dolores de estómago, alegrías, un par de contracturas en la espalda, una dioptría de distancia, euforias, compañías, la barra espaciadora de mi computadora, satisfacciones, intensas discusiones, muchas palabras, soledades, sorpresas, indignación, atardeceres y amaneceres, mucha cafeína, una fortuna en tabacos, miedos, satisfacciones, tristeza, dudas, incertidumbres, certezas, encierros, procrastinación, enojos, prisas, felicidad, muchos cuentos de nunca acabar y lo que ustedes puedan encontrar. Esta escritura está viva y hay en ella un muy largo camino que he recorrido en compañía de ustedes. Así que... pues eso:

¡GRACIAS!

Para Sandra y José Luis, por el amor, la dedicación, el cuidado, la preocupación, los límites, las rutinas, los tropezones, los logros, las posibilidades, los “te lo dije”, los desvelos, las prisas, los aprietos, los esfuerzos, la generosidad, por permitirme inventar mi propia forma de mirar el mundo, por asegurarse de que pudiera soñar, pero sobre todo por su apoyo incondicional a mis locuras, aún a regañadientes o estando en desacuerdo.

Para Sandy, que pese a todo y a todos, siempre me acompaña con complicidad.

Para Luisa por todo el tiempo vivo, las palabras verdaderas, los pactos, la solidaridad, la parejez, el amor, la compañía, los puentes y por la posibilidad siempre abierta -a pesar del miedo y pesimismo compartidos- de porvenires otros con su presencia.

Para Emmanuel, que siempre está, por la fe, las risas, los dolores, los rescates, los abrazos reconfortantes, las tardes de delirio, los 20 cm que ahora lo hacen más alto que yo y por hacerme saber de lo entrañable.

Para Lucía, Claudia, Susana, Lourdes, Gloria y Angélica por su extraordinario valor, dignidad y fortaleza, por su trabajo incansable, por el afecto, por la libertad que me permiten y toda la confianza que han puesto en mí, por los horizontes que han traído con ellas.

Para Berenice, por los empujones y los abrigos hechos de palabras, las verdades llorosas y secas, por la escucha, por la incertidumbre y las dudas, el tiempo, pero sobre todo por la calma.

Para Luna, Mónica, Beto y Cecilia, por los días felices en los que soñábamos tiempos menos amargos, por las cercanías, las ausencias y las nostalgias pero también por las risas, las compañías y las noches en blanco.

Para Joyce, Frine y Cin por mostrarme la diferencia entre el trabajo y el afecto, por el profundo aprecio y toda la amistad.

Índice

A modo de introducción	6
 Capítulo 1. La identidad	
Introducción	25
Antecedentes	27
La identidad en Psicología	32
Identidad Social	42
 Capítulo 2. La identidad de género y el sexo	
Introducción	50
¿Diferencia? Sexual e ¿identidad? de género	51
El estudio sobre ¿el género o el sexo? en la Psicología	57
 Capítulo 3. Los movimientos sociales	
Introducción	64
De minorías y movimientos sociales	69
Historia del Feminismo	75
Historia del movimiento LGBT	88
 Del Rock and Roll de los idiotas	
De lo que hay que decir	110
El silencio como estrategia de resistencia: lo indecible	125
 Referencias	 133

POR SUERTE SOMOS OTROS

POR EL DESFILADERO inclemente y reseco
avanzamos a pobres estallidos
a opacos y alunados madrugones
a otoños inhibidos por un cielo grisáceo
a veces penetramos sin querer en la fiebre
como en una falsa vacación o delirio
pero si intentamos levantar un brazo
las bisagras crujen como antiguos rencores
y sudamos blasfemias y melancolías

somos en realidad otro desconocido
un tipo más que ignora cuándo va a tocar fondo
si en el breve mayo de las hojas secas
o en el laxo febrero de nostalgia soleada
un desconocido un pájaro que emigra
de su propio corazón un signo
que de a poco se va desdibujando
se va olvidando de su propio trazo

un desconocido un pañuelo blanco
que dice adiós a nadie a nadie a nadie
como si nadie hubiera para juntar recuerdos
para llegar a despedir al solo

un desconocido de quien no se sabe
por qué y con quién puede aún asombrarse
un resto de naufragio un capricho
de pedernal miedo que esparce a veces
semillas de coraje silencios alaridos
sólo un desconocido somos eso
algún remoto de nosotros mismos
un morral de prejuicios una bomba de tiempo
que nos explota en medio de la aleluya o del bostezo

quizás ahí está la clave

si nos sabemos magros
y ausentes y un poco traicionados
por cautelas y pautas y grandes plataformas
si adquirimos en cómodas cuotas el desastre
y empuñamos la angustia como un hacha de piedra
y además si en las duras transacciones
de cerebro a conciencia y viceversa
vacilamos y después vacilamos
y cuando el cielo escupe fuego y mierda

nos refugiamos bajo el mosquitero
y además si en el páramo ancho del insomnio
sobrevivimos a nuestro egoísmo
y nos desayunamos a vivir
y no reorganizamos la verdad
como un plan quinquenal o un orgasmo

cómo entonces si estamos tan ajenos
en nuestro traje y en nuestro esqueleto
si lo que pudimos haber sido nos vela
como un guardián de mirada implacable
memorioso guardián faro en lo abstracto
como entonces no cambiarnos en Otros
como no introducir de contrabando en ellos
las tempestades que no desatamos

los datos del amor inaccesible
 los odios nobles y descomunales
 ese acompañamiento del amor
 que no nos atrevimos a sangrar

 libres para ser Otros ni ángel ni desángel
 sólo nuestra verdad imperfecta y radiante
 la verdad aventura que nunca se repite
 y sin embargo puede atravesarnos
 como una flecha o una ideología

 y no es tarea vana
 inventar Otros
 que tienen por supuesto rasgos nuestros
 textura nuestra cicatrices nuestras
 más dos o tres barbaridades llanas
 y más amor que nuestro más amor
 esa caricatura de nuestros imposibles
 a veces nos contagia contamina
 de vida nuestros pasos malmurientes

 nos da confianza júbilo certezas
 sinceridad hasta decirnos basta
 punto final al miedo miedo a punto
 y una noche sin mar ni pesadillas
 los Otros
 esos Otros que inventamos
 los Otros nos inventan nos recrean
 a su imagen y a su semejanza
 nos convencen de que al fin somos Otros
 y somos Otros claro
 por suerte somos Otros.
 Mario Benedetti. 1973

A modo de introducción.

Comenzaré este trabajo describiendo algunos ejemplos¹ de la vida cotidiana que a todas luces pueden parecer ociosos y de muy poco nivel intelectual como para pensar que se puede llegar a una conclusión trascendental sobre ellos; y es que en efecto, puede ser que las conclusiones no lleguen a ser siquiera importantes, pero es sobre todo mi vida cotidiana la que me permite escribir una tesis. Éste es un trabajo profesional de psicología, pero no por eso para psicólogos ni grandes estudiosos del tema. Es éste un trabajo en el que reflexionaré sobre conceptos como la identidad, el género, las relaciones de poder, las instituciones, el cuerpo, los límites y lo que vaya siendo necesario, pero es en definitiva, en el mundo real, de uno a uno, donde estas reflexiones se inscriben y pueden resultar de utilidad, aunque sea para complicarse la vida.

¹ Siguiendo a Emma León (2005) en *Sentido Ajeno*, cito: “Los ejemplos han tenido y tienen la función de presentar la primera impresión de aquellos que por diferentes razones y movidos por distintos intereses se encontraron con realidades ajenas o desconocidas [...] nos aportan indicios para rastrear lecturas blanqueadas, interpretaciones arregladas, omisiones, inflexiones y sobre todo, expresiones muy claras de las dificultades para abrir la cerradura ontológica ante la Otredad” pág. 94

Piense uno que nadie en su sano juicio podría negar que este país es una nación heterogénea. Basta con subirse al metro de la ciudad de México y escuchar la cantidad de géneros musicales distintos que los vendedores de piratería ofrecen ahí, notemos que la oferta corresponde a que existe suficiente demanda tanto para Thalía, Vivaldi o Lupe Esparza. Eso, sin mencionar el trabajo por época, pues entre otras cosas, en diciembre encontramos villancicos y en octubre documentales sobre el movimiento estudiantil. Hablemos de clichés y observemos que aquel que compró a Thalía, mirará de reojo al que decidió escuchar a Lupe Esparza pensando que es un naco, y éste mirará al que compró a Vivaldi creyendo que es un engreído; y probablemente el último de los fulanos mire a los otros dos susurrando que son ignorantes.

En otro lugar y mientras escribo esto², un grupo de activistas de la lucha LGBT³ de la ciudad de México celebran la entrada en vigor de la ley que permite los matrimonios entre personas del mismo sexo. Más allá de eso, mientras corren estas letras, varias parejas suscriben su petición de que les den una cita en el registro civil para ir a cambiar de estado civil oficialmente. Detrás de las actas hay una diversidad impresionante de historias, desde los jóvenes embelesados de sueños rosas hasta las activistas que llevan años en la lucha y que miran el hecho más bien como una manifestación política de transformación, pasando por los que se divorciarán mañana y hasta por los *bugas*⁴ *openminded* que solo van a celebrar con sus amigos. Otros más sólo se pararán por ahí de mirones o a disfrutar del espectáculo cultural que se ofrecerá más tarde. Y el domingo en respuesta a la celebración, si no es que al día siguiente, algún representante de la arquidiócesis de la iglesia Católica saldrá a explicarnos una vez más, que es debido a que nos involucramos en esos festejos paganos que Dios nos castiga con tanto desastre natural que sucede últimamente alrededor del mundo y que trae consigo dolorosas desgracias.⁵

² Febrero del 2010

³ Lésbico, Gay, Bisexual, Trans

⁴ Cuentan las leyendas urbanas, que en la ciudad de México durante la época del porfiriato, existía un lujoso sitio donde sólo se le permitía el acceso a las personas heterosexuales. Este lugar se llamaba “Bugambilia”. Se dice, que de ahí deriva el término *buga*, para denominar a los heterosexuales en el argot popular de la *diversidad sexual*.

⁵ “Los terremotos y desastres naturales que han cobrado la vida de cientos de personas puede ser un signo divino ante la violencia y las leyes que permiten la unión legal entre personas del mismo sexo”, declaró el arzobispo de León, José Guadalupe Martín Rábago según el periódico La Jornada, 28 de febrero del 2010 (<http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2010/02/28/desastres-naturales-producto-de-la-violencia-y-bodas-gays-martin-rabago>).

También este año, en el mes de Junio comenzarán una vez más alrededor del mundo las celebraciones del llamado “orgullo gay”. La marcha del orgullo de la ciudad de México es una de las más grandes y representativas del mundo junto con San Francisco, Vancouver o Madrid. Desde principios de los años setentas en dichas marchas se han proclamado, en distintas formas, los derechos de igualdad y no discriminación de las minorías homosexuales y otros disidentes sexuales. Éste, como cada año en la metrópolis, saldrá a las calles mucha gente envuelta en banderas y símbolos, con vestidos impresionantes o casi desnudos, con pancartas o en afán de ligue, bailando, cantando o simplemente marchando. Por la noche, los antros de Zona Rosa se llenarán a reventar y habrá derrame de dinero, maquillaje, alcohol, drogas, sudor y otros fluidos corporales y se ofrecerá gratis a la sociedad un espectáculo impresionante de resentimientos, tristezas, cosas grotescas, pero también de intimidad, de diversidad, de sexualidad, de sensualidad y folklór, es decir, de otras formas de estar en el mundo.

Por otro lado, imaginemos bajo la lluvia de un medio día gris de febrero una concentración más o menos numerosa de mujeres. Resalta en todas el distintivo morado entre sus prendas, la mayoría son jóvenes, pero las hay de todas las edades. Ninguna luce elegante mientras escurre lluvia ácida por su cara, pero sí se sabe que no son todas del mismo afortunado estrato social. Hay letreros, letreritos y letrerotes con consignas⁶ escritas, y que distinguen a las chilangas de las oaxaqueñas, veracruzanas, yucatecas o poblanas. En el centro de la escena, hay algunas enjauladas a voluntad, en rejas que simulan los barrotes de las celdas en los reclusorios, tratando de evocar a las mujeres que han sido encarceladas acusadas de homicidas de sus indefensos embriones. Llevan ahí por lo menos tres horas gritando a viva voz frases que riman y que reflejan sus peticiones. La cantidad de mujeres ahí aglutinada obstruye la entrada del H. Congreso de la Unión, mientras esperan que un grupo de diputados salga a dialogar con una comisión de ellas, que pueda hacer escuchar las demandas por las que han decidido organizarse. Están ahí para reclamar a los diputados un Estado laico que garantice sus derechos humanos, particularmente uno, el derecho a decidir sobre su propio cuerpo.

⁶ “Por una maternidad libre y voluntaria”; “Estados laicos, ciudadanas libres”; “Nosotras abortamos”; “Saquen sus rosarios de nuestros ovarios”; “No es Yucatán, somos todas”; “porque la maternidad no es una imposición es una decisión, Cuajimalpa te apoya”; “Decidir no es delito”; “Yo decidí”; “No podía darle una vida digna”; etc, etc.

Y en el México de más hasta allá, ese que la mayor parte del tiempo los norteños y chilangos olvidamos que está, en los altos de Chiapas, en el Caracol II, al que en español le suelen llamar “Resistencia y rebeldía por la humanidad”, las mujeres tzotziles se organizan todos los días para formar su colectiva que vende artesanías, gracias a las cuales pueden aportar dinero a la casa. Son mujeres que han rechazado los programas gubernamentales asistencialistas que sólo terminan expropiando la tierra y extinguiendo los usos y costumbres de la localidad. Estas mujeres además se hacen cargo de su pedacito de tierra, de la casa, de los hijos y de todas las necesidades de la familia cuando los maridos tienen que estar fuera un tiempo debido a la militarización y la guerra de baja intensidad a la que resisten estas comunidades. Pero a diferencia de la concepción de la madre soltera victimizada que abunda en la ciudad, estas mujeres y sus compañeros saben que no están solos; que viven en una comunidad en la que se puede hacer algo porque los une un particular lazo social que los colonizadores y occidentales no entendemos bien.. Y como si no fuera poco, participan también en las Juntas del Buen Gobierno, intentan cada día hacer eso de mandar obedeciendo⁷. En el día a día estas mujeres dan voz a sus palabras, algunas logran decir algo, otras no; se ayudan entre ellas para aprender a leer y se organizan, se encuentran, trabajan, luchan.

Uno podría pensar aquí que su posición es difícil, que además de ser indígenas, son mujeres y entonces hablar sobre la doble discriminación, la violencia, el machismo de los varones indígenas, la violencia intrafamiliar y un montón de temas que a veces solo sirven para hacer un tratado sobre cómo victimizar a un ser humano en el título de una investigación. Por eso es que me parece indispensable mencionar que estas

⁷ Sobre el mandar obedeciendo explicó quién posee uno de los grados militares más altos dentro de la estructura del EZLN “Nosotros hicimos los municipios autónomos y después pensamos en una Asociación de Municipios, que es el antecedente de las Juntas de Buen Gobierno. Esta Asociación es una práctica, es un ensayo de cómo tenemos que ir organizándonos. De aquí nace la idea de cómo ir mejorando y así se da la idea de la Junta de Buen Gobierno. Nosotros de por sí tenemos una idea y la llevamos a la práctica. Pensamos que son ideas buenas pero ya en la práctica vemos si tienen problema, o cómo vamos a ir resolviendo los problemas”. “Para todo este trabajo” — explica el integrante del Comité Clandestino Revolucionario Indígena— nosotros no tenemos manual. Es diferente lo que se hace en cada zona, porque en cada lugar se va buscando la forma de cómo crecer. Enfrentamos y decimos que cometemos errores, porque sí cometemos errores construimos, si no cometemos errores quiere decir que no andamos bien, porque nosotros decimos que no hay excelencia pues. En la educación, por ejemplo, no hay número 10, porque el 10 no existe...” La autonomía, añaden: “significa reconocer que siempre fuimos y seguiremos siendo pueblos con nuestra historia, nuestra religión y cultura, educación, lengua, etcétera [...] Es el reconocimiento de lo que de por sí ya existe, lo que de por sí es un hecho, que somos un pueblo y tenemos la capacidad de gobernarnos, controlarnos, mejorarnos y salir adelante”. Es esta práctica, y no una teoría, la que ofrecen al mundo decenas de miles de hombres, mujeres y niños tzotziles, tzeltales, tojolabales, choles, zoques, mames y mestizos, todos zapatistas. Entrevista realizada por Gloria Ramírez y publicada en octubre 2009 para el número 150 del suplemento Ojarasca del periódico La jornada.

mujeres saben que el problema no son sus maridos y que luchan ante todo contra ellas mismas, con sus propios pueblos y no con sus tradiciones. Pelean en la vida cotidiana, en sus casas, en sus trabajos, en las cosechas de cada temporada. Entienden que van de la mano con sus compañeros y con sus ancestros. Estas mujeres, que se saben dignas reclaman voz, no equidad. Reclaman autonomía, no igualdad.

Dados los ejemplos anteriores, no pretendo generalizar, homogeneizar y reducir la problemática de cada caso específico. Al contrario lo que trato de decir es que no se podrá negar que más allá de las características y el folklor particular de lo mexicano, la *diferencia* es una característica primordial de todos los seres humanos. Cada uno encuentra/inventa/construye su manera particular de pensar, de ser, de estar en el mundo y aprehender de él lo necesario para hacer vida. Lo cierto, es que tampoco se puede negar que somos parte de sociedades, colectividades, y que estamos insertos en una cultura y un lenguaje, pero ¿Cómo se articulan? ¿Cómo se puede ser uno cuando se comparten tantas cosas con el otro? ¿Se comparten tantas cosas con el otro? Y sobre todo ¿De qué o de quién hablamos cuando decimos otro?

Cuando hablamos de los nacos, los homosexuales, los curas, las mujeres o los indígenas, pensamos categorías donde uno puede acomodarse en la que más fácilmente entre y aunque no entre, a veces a uno lo acomodan a la fuerza. Todas esas categorías juntas y aglutinadas forman esa enorme cosa que uno llama sociedad⁸. Esas categorías funcionan como etiquetas identitarias, uno las adquiere según se vaya moviendo en el mundo y se esperaría que uno se comportara, pensara, sintiera, existiera, según las características del grupo al que uno pertenece o al que a uno lo hayan adscrito. No obstante, es verdad que no se pertenece a una sola de estas categorías; empero, la serie de características que terminan definiendo a una persona - por abundantes, contradictorias o priorizadas que resulten- casi siempre tienden a cosificarlo y así es como se termina siendo más Psicólogo que Fulanito de Tal. Como si

⁸ En ese sentido, resulta útil pensar la sociedad como lo hace Emma León (2005) en *Sentido Ajeno*: "Podemos ver cómo la economización, la ultra-tecnificación de muchas necesidades y satisfactores sociales, y la masiva transmisión radial de un caudal de información exponencialmente creciente, se sobreponen en los diagnósticos contemporáneos como los únicos marcos de referencia que son necesarios de tomar en cuenta, porque fatídicamente son reales y objetivos y porque, se asume, son los que están demostrando la mayor fuerza para aglutinar la atomizada gama de experiencias que se encuentra diseminada por todos lados.

En términos llanos, ya que todos estamos siendo abarcados por procesos y resultados sociales expansivos, luego entonces, *ipso facto* tendremos que compartir sus reglas (aunque sea para criticarlas o negarlas), circular por sus conductos y ordenar nuestros sistemas de significación con base a sus premisas. De lo contrario, estaremos fuera de eso llamado sociedad, del campo colectivo y, añadido, de su nómina. O sea, estaremos muertos." pág. 17 y 18

no fuera poco, cuando uno escapa al rango de formas de estar en el mundo que pertenecen a las clasificaciones a las que se debería pertenecer, uno adquiere todo tipo de calificativos despectivos que con el tiempo comenzarán también a describirlo⁹.

Ahora bien, conviene aquí mencionar que lo social tiene un orden. Organizado casi siempre jerárquicamente y privilegiando ciertas características, permiten un rango de acción mucho más controlado y efectivo. Digamos entonces que pareciera ser “más conveniente” estar ubicado en un peldaño social más alto; ser más engreído que ignorante o que es mejor ser heterosexual que bisexual; monógamo que poliamoroso; religioso que ateo; mestizo que indígena y hasta lesbiana que transexual. Pensemos ahora ¿Qué pasa con aquellos, que no entraron ni en la categoría de más baja valoración? ¿Qué pasa con aquellos que combinan las categorías? ¿Qué lugar ocupan? ¿Por qué y para qué deberíamos ocupar un lugar?

Citando a Emma León (2005):

Si pudiéramos escoger entre la enorme cantidad de problemas que nos aquejan, la cuestión más vieja registrada sería, sencillamente la de la coexistencia humana en todos sus órdenes; y la cual tiene su núcleo, precisamente, en la diversidad de estructuras sensibles y <<corpóreas>> con las que personas y comunidades realizan sus vidas diariamente, así como en la forma cómo ellas se registran y analizan. Es decir, tales estructuras tienden a ser blanqueadas o negadas bajo la hegemonía de ciertos criterios de verdad que han envenenado los procesos gnoseológicos y las discursividades utilizadas en cada momento.

La autora (León, 2005) define la exclusión como “condición de estar fuera”, pero ¿fuera de qué? Bueno, pues parece ser que de la posibilidad de gozar de algunos beneficios que supone la pertenencia a alguna de las categorías que ya hemos mencionado y en palabras de la autora: *“de los beneficios que supone la pertenencia a determinada dinámica, asumida como verdad para todo el mundo”*; porque créase o no, por despectivo que resulte, parece ser que la certeza de no estar solo en el mundo, incluso si es una ficción, resulta en un mundo más habitable para los seres humanos.

Pero los excluidos también son seres humanos, que piensan, sienten, viven, interactúan con otros y buscan sus sentidos o sinsentidos y siendo así, como buenos

⁹ “Pero no hay que buscar mucho para ratificar que la supuesta circunscripción a un límite de verdades o de hechos no implica, por definición una comunidad de pertenencia y menos de realización directa de sus realidades. No todo mundo esta subsumido en un “Nosotros” monolítico y difuso” (León, 2005)

occidentales que sólo podemos concebir el mundo en dualidades, la exclusión es también pertenecer a un mundo, aun si es *otro mundo*, donde es imposible valorar las mismas cosas, pues es altamente probable que ni siquiera existan.

En ese sentido, Martínez de la Escalera (2008) menciona que es necesario que se cuestionen los mecanismos de dominación que han producido exclusiones en una sociedad; de lo contrario, abogar por un lugar para lo diferente estará únicamente reproduciendo la estructura de poder que lo marca como excluido. Siendo así ¿De verdad se quiere que lo excluido ocupe otro lugar? ¿Cuál? ¿Para qué? ¿Qué no la exclusión es ya de por sí un lugar?

Así pues, a lo largo de este trabajo trataré de mostrar cómo todos podemos ocupar el lugar del excluido, a pesar de que ya de por sí sabemos que somos diferentes. Al tiempo que ocupar o no ese lugar, no tiene que ver únicamente con nosotros y nuestras particularidades, sino con la forma y las posiciones desde las cuales construimos una relación con nosotros mismos, los otros sujetos y la colectividad. Dicha relación puede resultar más importante que la identidad o la diferencia a la hora de moverse en el mundo.

Por otro lado y siguiendo la línea de lo cotidiano, de la identidad y la diferencia ¿Qué hay más cotidiano que nuestros cuerpos? El cuerpo es una de nuestras grandes diferencias con los otros, tiene límites, es irrepetible, nos permite estar ¿Qué más hay que sea tan nosotros, como nuestros cuerpos? ¿Qué otra cosa es más de uno, sino donde uno habita? Así, en el cuerpo suceden muchas cosas, es por medio de él que uno vive el mundo, que sentimos placer, miramos, oímos, tocamos, decimos. El cuerpo entonces, habla de, con y para nosotros de muchas formas.

Baz (1999) menciona que el cuerpo se puede entender como historia, donde se van significando los códigos de la sociedad. En él se inscribe lo más íntimo de uno, pero también lo social, el vínculo con los otros. Vínculo sin el cual el cuerpo no podría existir como historia. De manera que el cuerpo pensado así, abandona las ideas esencialistas y de naturalización y sólo puede devenir cuerpo. Así, es posible que sea también vehículo de procesos identitarios y relacionados con la sexualidad. El cuerpo se construye, se significa, se inscribe en la cultura por lo que resulta atravesado por un montón de discursos, valores y estrategias de control social. Si se piensa en él como límite entonces es necesario observar que está sujeto a los rituales de interacción

humana y ciertas reglas cotidianas, generalmente expresados en gestos y que van de lo singular a lo colectivo y viceversa.

Siendo así, si le echamos otro vistazo a la vida cotidiana, podemos encontrar muy claramente al género como un discurso inserto en los cuerpos, que implica rituales y seguimiento de reglas cotidianas; una construcción casi narrativa del género de cada sujeto; la puesta en acto de determinados valores y sobre todo, es un discurso que va desde lo más singular hasta la expresión colectiva que muchas veces se traduce y atrapa en el concepto de *identidad de género*¹⁰. Así pues, sucede que en el mundo de los seres humanos hay por lo menos dos clases de cuerpos, que se distinguen por el tipo de aparato reproductor que se desarrolló durante la gestación en el vientre materno. Pasa además que puede haber dos categorías identitarias: la de hombre y mujer. Para corresponder a la categoría mujer, parece que uno necesita tener ovarios, matriz y vagina y, para corresponder a la de hombre, próstata, pene y testículos. Si uno cuenta con esos rasgos, ya puede ser hombre o mujer, según sea el caso -o al menos así parece-.

No obstante, tenemos el problema de lo femenino y lo masculino, que son, digamos ciertos atributos que uno puede pensar y construir en sí mismo y expresar a través del cuerpo. Sucede además que normalmente los atributos femeninos se empalman con el cuerpo que tiene ovarios y corresponde a la categoría de mujer y los masculinos con el cuerpo que tiene pene y que corresponde a la categoría de hombre, hasta ahí todo en orden. Pero no es tan sencillo, ¿Cómo es posible, si se habla de categorías y atributos distintos? ¿Pertenece al mismo nivel de categorización? ¿Qué pasa cuando no sucede así? ¿Qué, cuando sí? ¿Qué consecuencias tiene eso? ¿Cómo funciona? ¿Por qué funciona así? ¿Para qué sirve?

Coincidente con lo antes señalado sobre la exclusión, Serret (2002) ha planteado que:

En los órdenes simbólicos tradicionales – por oposición a los modernos- las distintas simbólicas se organizan y dan sentido al mundo mediante oposiciones binarias y jerarquizadas. En esas simbólicas se repiten las asociaciones entre el orden y lo

¹⁰ Serret (2002) en *Identidad Femenina y Proyecto Ético*, menciona: “La identidad se conforma gracias a la conjunción de diversos tipos de imágenes que se refieren a su vez, a diversos niveles de estructuración del orden simbólico. Uno de ellos, que juega el papel de organizador primario de identidades, pero también el de integrador de significados globales sobre el mundo y la existencia, es el de la simbólica del género [...] La delimitación de un grupo (respecto a la identidad de género) que casi siempre se realiza en función de un cierto fenotipo sexual, obedece a la asociación entre los caracteres fundamentales de lo simbólico, con un cuerpo que la favorece” pág. 28 y 30

bueno o superior y el caos y lo malo e inferior, así la delimitación significativa que crea el mundo del orden deja afuera pero no destruye el universo del caos. Éste permanece allí como una amenaza perenne de destrucción. La simbólica del género, entre otras, reproduce las asociaciones binarias que remiten a orden-caos, luz-oscuridad, asociando lo femenino con lo Otro, el afuera, la naturaleza, el caos, la oscuridad.

Resumiendo un poco, tenemos que en medio de la complicada interacción humana tendemos a atribuir características específicas y agrupar en categorías a los otros seres humanos. Uno de los sistemas que utilizamos para dicha clasificación es el del sexo-género y parece que lo ha sido a lo largo de toda la historia de la humanidad en Occidente. En este sistema se asocia lo femenino o lo feminizado con lo Otro y por lo tanto con la exclusión, siendo ésta una posición en la que parecen perderse muchos de los privilegios en nuestra sociedad moderna. Éstos se otorgan y se gozan, siempre y cuando lo diferente de uno se note lo menos posible.

Es verdad que lo descrito anteriormente no es un problema nuevo. Ha corrido tinta tratando de desmenuzarlo, comprenderlo y/o criticarlo. Pero también es verdad que en tanto cotidiano se vuelve necesario actualizar las discusiones acerca de eso, inventar nuevas formas de mirarlo y proponer soluciones a problemas derivados de algo que parece absurdo y estéril. Me parece además que éste es un momento crítico en el contexto social y en la historia al menos nacional en el que se tiene que pensar distinto sobre las categorías y las formas en las que construimos el mundo.

¿A qué me refiero con contexto? Pues resulta que las luchas feministas, LGBT, indígenas, de combate al narcotráfico, la pobreza y la corrupción, no empezaron ayer, ni tampoco las crisis económicas, la discriminación, la violencia, la desigualdad o el problema de los fraudes electorales. Lo que sí es más o menos reciente es el panorama político que sucede ahora mismo en nuestro país. No pretendo aquí hacer un análisis político detallado de la situación, pero intentaré proporcionar una idea general de las condiciones en las que nos encontramos mientras escribo, pues la tesis de este trabajo es en cierta forma un posicionamiento ético y político ante una realidad que cada vez parece más avasallante¹¹.

¹¹ "Muchas de las personas que viven en esta última década del siglo XX están experimentando una sensación de vértigo, posiblemente desconocido en su intensidad por aquellos que las precedieron. La desfiguración de los mapas geopolíticos, la velocidad de la circulación informática, la plasticidad de los modelos de gestión de la vida

Después de la salida del PRI de los Pinos, un par de fraudes electorales de los que ya nadie habla y el pésimo desempeño de los dos presidentes panistas que hemos tenido, en los últimos años la relación ciudadanos-partidos políticos han venido deteriorándose de forma vertiginosa. En los partidos ha habido pugnas internas por pleitos viejos e intereses particulares que los han llevado a desbaratarse. En las propuestas de gobernabilidad no se distinguen aquellos que proponen reformas más progresistas que otros. Las propuestas parecen estar unificadas y las diferencias encontrarse a nivel de presupuestos y el tipo de personal que tendrá en las manos el control económico. Nos encontramos ante un panorama en el que no existe una izquierda definida entre la clase política, sino más bien podríamos colocar todas las posiciones en el centro y avanzando hacia la derecha. La mayor parte de los gobiernos estatales son gobernados por simpatizantes del PAN y del PRI, que ocupan una posición más bien conservadora y en esta última parte del sexenio comienza la lucha encarnizada por encontrar un sucesor al que le puedan tomar una foto en la silla presidencial.

Lo anterior ha generado un abstencionismo impresionante y tensiones sociales importantes que cada vez se vislumbran más insostenibles como lo que sucedió y aún sucede con el Sindicato Mexicano de Electricistas¹² o la guerra contra el narcotráfico emprendida desde que comenzó el sexenio, con el ejército y la Marina en las calles uniformados de policías federales, y que sólo ha desencadenado un impresionante y masivo desfile de cadáveres, descabezados, despedazados o simplemente ejecutados - si tuvieron suerte-, por todo el país y focalizando la atención mediática internacional sobre Ciudad Juárez, clasificada ya como una de las ciudades más violentas del mundo ¡Y eso que las llamadas “muertas de Juárez” ya abandonaron su papel estelar en las

social y la crisis radical en los sistemas de pensamiento son, entre otras cosas, una constante que atraviesan a muchos espacios sociales [...] se trata de mecanismos que funcionan porque estimulan la sensación de vértigo que ellos mismo han engendrado, inoculando en las personas y grupos un sentimiento de lo último, como necesidad angustiosa de actualizada y como sentimiento de rezago y caducidad por no tener acceso a esas realidades siempre escapadas de la experiencia [...] Una ficción trófica que se alimenta de la inseguridad, de la desesperanza, del anhelo por el acceso a bienes inalcanzables, de la frustración.” (León, E. 2005) pág. 17-19

¹² El 10 de octubre del 2009 a través de un decreto presidencial se extinguió a la compañía y se liquidó a todos sus trabajadores. Desde las 11 de la noche la policía federal ocupó las instalaciones de la empresa y al día siguiente comenzó a ser operada por la Comisión Federal de Electricidad. Para más información ver:

Historia de Luz y fuerza del centro: <http://www.eluniversal.com.mx/notas/632514.html>, El Universal 11 de Octubre del 2009. Luz y Fuerza quebrada por altos funcionarios:

<http://www.jornada.unam.mx/2009/10/28/index.php?section=politica&article=003n1pol> La jornada, 28 de Octubre del 2009 y Luz y fuerza del Centro http://es.wikipedia.org/wiki/Luz_y_Fuerza_del_Centro#cite_note-14 Wikipedia.

primeras planas! No obstante toda clase de acontecimientos violentamente bizarros¹³ siguen sucediendo, entre ellos el asesinato de un candidato a gobernador en Tamaulipas a unos cuantos días de suceder las elecciones en la mitad del país.

La visibilidad antes aludida a la violencia contra las mujeres en Juárez, desencadenó de cierta forma la creación de nuevas comisiones en el H. Congreso de la Unión, y el impulso de reformas como la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia¹⁴, la cual está relacionada y es congruente con las firmas de tratados internacionales¹⁵ que el gobierno mexicano ha suscrito hasta ahora y se aprobó, con procesos de homologación para todos los estados de la República. Esta ley pone la legislación mexicana a la vanguardia en materia jurídica internacional sobre el tema y ha ido tratando de perfeccionarse en los últimos dos años. Sin embargo, la norma no tiene reglamentos claros en materia de las sanciones que deben aplicarse a los agresores y a pesar de que reconoce 6 tipos de violencia diferentes, omite la violencia feminicida (Red de Investigadoras por la Vida y la Libertad de las Mujeres, 2009). Además la alerta de violencia de género, que no tiene consecuencias claras, funciona más como un semáforo de entrecalle, de esos que nadie ve porque ya todos olvidamos que está ahí.

Por otro lado, es también la ciudad de México escenario de situaciones particulares. La Asamblea Legislativa del Distrito Federal ha puesto en discusión ya varios temas espinosos y de difícil acuerdo, que han generado debates importantes entre la sociedad civil, reacciones intensas de la opinión pública y hasta acciones

¹³ Cito aquí algunos ejemplos, sin embargo, no alcanzan ni remotamente a ser representativos: "Ejecutan a 9 en Tijuana el fin de semana" El Universal 11 de enero del 2010 <http://www.eluniversal.com.mx/notas/650964.html>; "Violencia imparable en Chihuahua, ejecutan a alcalde" El Economista, 18 de Febrero <http://eleconomista.com.mx/seguridad-publica/2010/02/18/calderon-chihuahua-ejecutan-alcalde>; "Asesinados 4 hombres en Michoacán" El Universal 7 de Febrero, <http://www.eluniversal.com.mx/notas/656931.html>; "Los muertos eran estudiantes del TEC" Milenio, 21 de marzo del 2010 <http://www.milenio.com/node/405933>; "Matan a otros 10 jóvenes en un nuevo ataque en un centro de rehabilitación en Ciudad Juárez" La Jornada, 17 de Septiembre del 2009 <http://www.jornada.unam.mx/2009/09/17/index.php?section=politica&article=020n1pol>; "Ejecutan a 8 en bar de Torreón" Milenio 16 de Mayo del 2010, <http://www.milenio.com/node/444598>; "Asesinan a candidato del PAN en Tamaulipas" Milenio, 14 de Mayo del 2010 <http://www.milenio.com/node/443430>; "Secuestran al Jefe Diego", El Universal 15 de mayo del 2010 <http://www.eluniversal.com.mx/notas/680619.html>.

¹⁴ Diario oficial de la Federación 1 de Febrero del 2007.

¹⁵ La Convención para la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW), adoptada por la Asamblea General de Naciones Unidas el 18 de diciembre de 1979 y suscrita por México el 17 de Julio de 1980. Ratificada el 23 de marzo de 1981 y publicada en el Diario Oficial de la Federación el 12 de Mayo de 1981. Entró en vigor el 3 de septiembre de 1981. También, la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar, y Erradicar la Violencia contra la Mujer (Convención Belém Do Pará), fue aceptada en Brasil, el 9 de junio de 1994, en el vigésimo cuarto periodo ordinario de sesiones de la Asamblea General de la Organización de Estados Americanos (OEA). México firmó el 4 de junio de 1995 y la ratificó el 12 de noviembre de 1998. Entre otros instrumentos internacionales sobre derechos humanos.

legales en y desde las otras entidades federativas. Así pues, en el 2006 se aprobó la ley de Sociedades de Convivencia, en el 2007 se despenalizó el aborto en el D.F. hasta la doceava semana de gestación, en el 2008 se aprobó la Ley de identidad sexo genérica, que permite a las personas de la comunidad trans, cambiar sus documentos oficiales, para que en ellos aparezca el sexo con el que se identifican y no con el que nacieron, y a finales del 2009 se aprobó una modificación al artículo 146 del Código Civil del Distrito Federal que permite que personas del mismo sexo contraigan matrimonio y que éste sea reconocido por el Estado.

Tenemos así, que las leyes y las políticas que rigen la vida en la capital del país parecen ser más bien opuestas a las vigentes en los estados de la República, implicando que los mexicanos tengamos personalidades jurídicas distintas o el reconocimiento de derechos diferentes según la entidad federativa donde nos encontremos. Lo único que parece marcar la diferencia es la división política del territorio. Por absurdo que esto pueda parecer, ha generado un embate impresionante entre los gobernantes locales, federales y otros actores sociales involucrados, como dirigentes de partidos políticos, la iglesia o los activistas, incluso los medios de comunicación. Cada una de las iniciativas ha sido ruidosa para la opinión pública y pareciera que cada vez se va deteriorando más el cuidado con que los actores sociales explican su punto de vista o la prensa los reproduce, eso sin contar que es difícil distinguir entre sus puntos de vista personales, religiosos o institucionales. Probablemente han sido dos los casos más desafortunados, o al menos más escandalosos: la interrupción legal del embarazo y el matrimonio entre personas del mismo sexo.

En el caso de la Interrupción Legal del Embarazo, como fue nombrada la reforma al Código Penal del DF -en la que se despenaliza el aborto hasta la doceava semana de gestación-, lo que se ha suscitado es una oleada de reformas en las constituciones locales¹⁶ de los estados que abogan por la protección de la vida desde el momento de la concepción y hasta el momento de la muerte natural, impidiendo así

¹⁶ Resalta el ejercicio de verticalidad, pues al momento de la aprobación de la reforma sucedió que José Luis Soberanes, el entonces presidente de la Comisión Nacional de Derechos Humanos y Eduardo Medina Mora, quien era Procurador General de la República interpusieron una acción de inconstitucionalidad que finalmente fue resuelta de manera muy complicada en la Suprema Corte de Justicia de la Nación en 2007 y que los ministros resolvieron como constitucional.

que se le dé solución a un problema de salud pública, justicia social y sobre todo, desconociendo el derecho de las mujeres a decidir sobre su cuerpo.

En el caso del matrimonio paritario, a pesar de que ya se aprobó la ley y la SCJN desechó las acciones de inconstitucionalidad¹⁷, la discusión sigue en los medios de comunicación y en las sobremesas y es objeto de un intenso bombardeo de declaraciones entre actores políticos y religiosos e incluso políticos de la ultraderecha. En esta guerra de opiniones, por la cual todavía hay grupos protestando en las calles, se dieron todo tipo de expresiones que entre otras cosas, le ocasionan a uno severas dudas sobre la capacidad política y argumentativa de los actores que participan y de los que no deberían, pero de cualquier forma expresan su opinión autonombrándose voceros del pueblo¹⁸. Cabe señalar que la discusión y escándalo público se dio

¹⁷ También de la PGR, pero esta vez con Arturo Chávez al mando y de algunos gobernadores estatales de corte conservador como Emilio González Márquez de Jalisco

¹⁸ Aquí algunos ejemplos de las declaraciones, que igual que en el caso de la violencia, no son ni remotamente representativos del debate: "Los homosexuales tienen la tendencia a violar a los niños y a no cuidarlos"... Christian Vargas, uno de los ocho diputados del PRI en la Asamblea Legislativa del Distrito Federal (ALDF), agregó que intentará que se anule, la ley sobre matrimonios homosexuales, la posibilidad de que éstos adopten niños. "Se les dijo desde un principio (a los homosexuales) que se podían casar porque tienen el derecho de hacer de su vida un papalote, pero no tienen el derecho a afectar a terceros", consideró al asegurar que sabe de una persona que fue violada por su padrastro homosexual. Agencia de noticias EFE, 19 de marzo del 2010 (<http://www.google.com/hostednews/epa/article/ALeqM5gtsStihMj672x9gmFeJ2QSY5M3cw>)

Convoca el Cardenal Norberto Rivera a todas las familias católicas a cerrar filas contra los matrimonios gay y la adopción de niños por parte de ese sector. Acusa que "se ha olvidado la luz que brota de las familias que conforman un hombre y una mujer, además de los ataques que han recibido el seno familiar, hoy también se le agrade a este núcleo al equiparlo con las uniones homosexuales, hasta el punto de permitir la adopción de niños y niñas.". Norberto Rivera Carrera acusó que con el aborto se ha demostrado la hipocresía de la ciudad de México, al promoverse una ley que faculta a las mujeres a matar. WRadio 27 de Diciembre de 2009 (<http://www.wradio.com.mx/nota.aspx?id=929888>)

Más de 10 mil iglesias evangélicas del país respaldaron al cardenal Norberto Rivera Carrera en la postura de la Iglesia Católica de rechazo a los matrimonios de personas del mismo sexo y a la pretensión de éstas de adoptar menores de edad. Las iglesias evangélicas expusieron que esa postura "se basa en la defensa de los valores y principios cristianos que definen al matrimonio como la unión entre un hombre y una mujer, y la exigencia de incontables familias que demandan la formación de nuestros hijos bajo normas doctrinales cristianas". Recordaron a los legisladores perredistas que más de 95 por ciento de la población mexicana es creyente "cristocéntrica", esto es, entre cristianos católicos y no católicos. Sin embargo, "al formar todos juntos una gran mayoría numérica, exigimos el respeto a nuestra formación religiosa tanto en el interior de los templos como en los exteriores". Por ello se reprueba todo aquello que mancha la vida e imagen sana de la familia mexicana y "lamentamos que algunas agrupaciones políticas en medio de su ignorancia de valores y principios, den rienda suelta a su libertinaje ideológico", agregaron. De igual forma "admitir que les sea permitido adoptar niños arriesga a las próximas generaciones a alejarse más de las normas que hasta hoy han permitido la procreación natural de la humanidad y la formación y permanencia de lo que es la familia", estableció la Comisión Juvenil de Enlace Cristiano. La Crónica 30 de diciembre del 2009. (http://www.cronica.com.mx/nota.php?id_notas=478372).

Norberto: "perversa", ley a favor de gays. El matrimonio entre personas del mismo sexo "agrede" a la familia y "ofusca" valores, aseguró el cardenal Norberto Rivera Carrera durante la homilía dominical, y calificó a la ley aprobada en el Distrito Federal como "injusta, inadmisible y condenable". El prelado exhortó a los fieles laicos a evitar, "por cauces legales, estos atropellos contra la sociedad", y a impedir que la ley capitalina se replique en el

principalmente alrededor del tema de la adopción por parejas homosexuales, no obstante la reforma planteada y aprobada no incluía ninguna modificación ni demanda al respecto de éste tema.

De nuevo, sin afán de generalizar, pero sí de anotar semejanzas, todas estas leyes presentadas en la legislación del DF además de tener consecuencias semejantes en el resto del país - no sólo por las acciones legales emprendidas por los gobiernos locales, sino porque se pone en juego la pregunta por la igualdad, la ciudadanía e incluso el concepto de personalidad jurídica - tienen también en común que abordan la problemática del género, de la identidad, la sexualidad, el cuerpo, desde distintas aristas. Y es que finalmente cuando tratamos de ponernos de acuerdo es cuando las diferencias y semejanzas se vuelven visibles. Las discusiones hasta ahora no son únicamente de orden jurídico. Al ponerse en la plenaria estas discusiones y obligar a los actores sociales a pronunciarse en la palestra, de alguna forma se obliga también a la sociedad civil a preguntarse sobre estos temas, se posibilitan discusiones y sobre todo se proponen formas de problematizarlo distinto, de preguntarse otras cosas y de vivirlo distinto, tanto en los espacios públicos como en los privados baste mirar alguna de las publicaciones que se han hecho en torno al aborto¹⁹. Se trata de una discusión sobre “quién se reconoce como qué”, y “qué lugar ocupa con respecto a otros”, es sobre los semejantes, pero por supuesto, también de los diferentes. Aquí es donde uno termina preguntándose, ¿Cómo hacen las minorías de este país –que por cierto

resto del país, para que “no sigan el perverso ejemplo y se haga lo necesario para defender constitucionalmente a la familia”. Milenio, 28 de diciembre del 2009.

El matrimonio de homosexuales atrae condenación eterna: iglesias. Apuntaron que para sus doctrinas la unión entre personas del mismo sexo es pecado y por lo tanto atrae la condenación eterna. “No hay tolerancia espiritual en ese sentido”, precisaron. Durante ese pronunciamiento de las iglesias, el Colegio de Abogados Católicos de México informó que de promulgarse la ley en el Distrito Federal emprenderá un “cerco jurídico” en el país para evitar que prosperen los matrimonios en el resto de las entidades federales, que comprendería –dijo– un proceso semejante al que han establecido 18 congresos locales en contra de la interrupción legal del embarazo. La Jornada 26 de diciembre (<http://www.jornada.unam.mx/2009/12/26/index.php?section=capital&article=023n1cap>)

El diputado panista Sergio Eguren consideró que, de aprobarse la iniciativa de matrimonios entre homosexuales, promovida por diputados de izquierda y más de 70 organizaciones civiles, el DF se convertiría en “la jaula de las locas”. Excelsior, 11 de noviembre del 2009. (http://www.exonline.com.mx/diario/noticia/comunidad/politicacapitalina/el_df_sera_la_jaula_de_las_locas:_pan/775825)

¹⁹ Cevallos y Cueto (coomp.). 2008. La vida ante la Corte. Inconstitucionalidad del aborto. México: ENLACE, Enriquez y De Anda (coord.). 2008. Despenalización del aborto en la ciudad de México. Argumentos para la reflexión. México, PUEG - GIRE – IPAS, Flores Javier (ed.). 2009. Foro sobre la despenalización del aborto. Respuesta social frente a las controversias constitucionales. CEIICH, UNAM: México.

abundan- para vivir todas juntas en el mismo lugar, teniendo tanto terror a lo diferente? Y es que por lo visto, todo aquello que es distinto no tiene cabida en el orden de normas preestablecidas, pues se han establecido ciertos valores de verdad que sirven como lentes, o cajones -esos de los que ya habíamos hablado- que permiten hacer más fácil y definida la línea que hay entre unas categorías y otras, haciendo vivible la vida cotidiana con todas sus creencias y prejuicios y por supuesto, teorizable.

Pero, como ya se vio con las legislaciones, no se piense que lo anterior ha impedido la posibilidad de explorar derroteros alternativos. El problema es que normalmente la rigidez con la que se persigue el sentido y la verdad suele convertir el intento de exploración en un evento estéril que termina convirtiendo toda referencia de realidad o de vida en una ley que solo sirve para anunciar que tenemos Alerta de género en todo el norte del país y ni en el periódico se menciona o bien en un modelo teórico tan pobre que es demasiado duro para servir de algo o tan poderoso que lo explica todo. En ese sentido, León (2005) indica:

Aquellos esfuerzos por denunciar las tendencias de subordinación humana a cierto patrones de lectura, si no desmantelan y relativizan sus alcances, se vuelven a reificar las visiones homogeneizantes y monolíticas, debido en parte a la poca atención que se presta a las prácticas, espacios, fronteras y contradicciones que conforman una voz que es ejercida por la amplia variedad de mundos y personas excluidas de la palabra, el pensamiento y la experiencia hegemónica; una pequeña voz que aunque se quiera blanquear existe más allá de cualquier voluntad particular y de cualquier política de representación... La poca atención en la diversidad de mundos posibles y la tendencia de englobarlos dentro de cualquier narración maestra se debe a una falta de sensibilidad a indiferencia ética con respecto a las experiencias cotidianas de personas y comunidades singulares que realizan su vida al margen, en los intersticios o a contracorriente de los circuitos que pretenden imponerse y que las tratan de representar dentro de explicaciones moldeadas.

Enseguida uno esperaría que si los legisladores no pueden modificar los reglamentos específicos para establecer sanciones, al menos en el Olimpo de la academia -ahí donde habitan los que se dedican a pensar- sí hicieran algo con su problema y eso es que se propusieran límites epistemológicos a dichos modelos. En cambio, lo que

normalmente sucede es que a pesar de llevar a cabo la misma operación de normalización, se piensa que lo que se está haciendo es el descubrimiento de una nueva realidad, que no por ser nueva abandona sus pretensiones de homogeneización ya que, como bien señala León (2005): *“no son más que la actualización de las viejas fatalidades que cualquier proyecto de vida, con pretensiones de universalidad ejerce para depredar, suplantar y pervertir hasta los más altos anhelos y utopías que les dan origen. Para el caso contemporáneo: conciencia, libertad, autonomía, emancipación, potenciación de las capacidades humanas, bienestar, equidad, justicia y democracia”*

¿No son acaso esos ideales de la modernidad que León señala, los estandartes de casi todos los movimientos sociales existentes, en éste nuestro caótico México? ¿No son esas utopías las que están detrás de cada modificación a las leyes y códigos del Distrito Federal y el resto de las constituciones locales? ¿Qué no los integrantes del SME, los maestros, los homosexuales, las feministas, los campesinos marchan en nombre de todos esos ideales?

De manera que no queda aquí otra opción que plantear, de nuevo, el problema de la exclusión, pues todo lo anterior, no lleva sino a pensar que en medio de una realidad en la que todo se vuelve confuso e inestable, lo constante son esas certezas ficticias que nos permiten los sistemas de clasificación. Entre esas certezas, los discursos sobre el género serán planteados en este trabajo como un ejemplo de una forma de ordenar al mundo que ha generado otros discursos y otras exclusiones particulares.

Así, Serret (2004) afirma que uno de los ordenadores más importantes de la identidad, es el género, y consiste en que los rasgos socialmente atribuidos a la diferencia sexual entre hombres y mujeres son más o menos constantes y similares a lo largo de la historia pues las imágenes que distintos colectivos han compartido sobre los significados de ser hombre o mujer, varían muy poco. Dichas imágenes provienen de códigos sociales compartidos que encuentran sus bases en lo simbólico²⁰ y al respecto afirma:

La organización del sentido social que tiene lugar en el orden simbólico opera siempre de modo binario. Las parejas simbólicas están construidas de tal manera que, cada uno de

²⁰ “Nivel de organización de la cultura que construye los referentes a los que habrán de remitirse todas las imágenes que las colectividades humanas sancionan como parte e su propia realidad.” (Serret, 2004)

los miembros juega una función, no opuesta, sino radicalmente diferente a la del otro. Ciertamente los miembros de una pareja simbólica, cada uno de ellos, son condición de posibilidad de la existencia del otro, pero esta relación se manifiesta de un modo sumamente especial en ambos extremos de la pareja. Uno de estos miembros, (a), tiene la función de encarnar aquello que podemos significar, imaginar, constatar, ver, nombrar. En el otro, recae entonces la función de dar cuerpo a esta significación, con el costo de constituirse a sí mismo en lo opuesto de esa corporeidad, lo contrario de ser, del nombre, de lo visible. Pero el miembro b de la pareja no solo se opone, es, a la vez, la negación y el límite del miembro al que da vida. Quiere decir la alteridad radical, aquello que significa el no ser y aquello que establece el trazo fundamental que perfila los contornos del ser

En ese mismo sentido Conway (1987) plantea que los sistemas de género no representan la asignación funcional de papeles sociales biológicamente prescritos sino un medio de conceptualización cultural y de organización social. La producción de formas culturalmente apropiadas respecto al comportamiento de los hombres y las mujeres es una función central de autoridad social y está mediada por la compleja interacción de un amplio espectro de instituciones económicas, sociales, políticas y religiosas. Pero esas instituciones no siempre logran inculcar conductas culturalmente aceptables, de forma que las ideas que los individuos tienen acerca de temas dominantes se manifiestan en sus negativas, reinterpretaciones o aceptaciones de dichos temas. Las fronteras del género se trazan para servir a una gran variedad de funciones políticas, económicas y sociales. Estas fronteras son a menudo negociables. No obstante las normas del género no son explícitas, se transmiten implícitamente por el lenguaje y otros símbolos.

Siendo así, parece necesario considerar tanto a los sujetos individuales como a las organizaciones sociales para comprender cómo tiene lugar el cambio con respecto a las concepciones y representaciones del género. El sujeto construye en medio de un entramado de relaciones en una sociedad con límites y con lenguaje que establece fronteras y contiene la posibilidad de negación, resistencia y reinterpretación.

En una entrevista que Erika Sandoval (2005)²¹ del CIESAS²² hace a Carlos, que antes era Fernanda, él le cuenta cuando conoció a una de sus parejas antes de asumirse como transexual:

Cuando la conocí, yo llegué diciéndole “soy una mujer lesbiana”, ahora hay muchas etiquetas, en la comunidad de la diversidad ¿no?, que eres mujer lesbiana femenina o mujer lesbiana masculina, hay otros términos así como, anglicismos, butch, fem, o no sé qué, o si eres activa o pasiva ¿no?, por ejemplo entonces yo ya tenía así como mi nombre y todos mis apellidos: mujer lesbiana transgénero masculina, no sé qué tantas cosas más y después decía “uta, que desmadre poner tantas cosas para explicar quién soy”. En esa época fue cuando decidí ya no usar mi nombre y acortarlo a Fer, a mi me parecía suficientemente ambiguo como para no meterme en problemas”.

¿Qué hubiera pasado si sólo decía que era Fer? ¿Por qué no podía sólo decir eso? ¿De verdad tenía que hacer valer todas esas categorías a las que se inscribía para explicar quién era? ¿Para la chica de la que estaba enamorada, era más importante saber si Fer era activa o pasiva que si la quería o le gustaba? ¿La identidad de género que se había construido Fer le permitía relacionarse más fácilmente?

La rigidez que plantea el que nos encontremos en un sistema de pensamiento binario, que además está atravesado por los discursos sobre el sexo y el género y que divide a pesar de todo y de todos, el mundo en femenino y masculino, no puede sino resultar en un modo de exclusión que deja fuera a alguien. Y ese alguien ha tenido que sostener su existencia, aun sin pertenecer a la gran historia que cuentan esos discursos. Si lo miramos de esa forma, parece entonces que lo que nos enseñan los movimientos sociales como el feminista y el LGBT de las últimas tres o cuatro décadas es que en la construcción o reconstrucción de identidades - de género para esta situación particular- es donde se encuentra ese sostén. Por lo tanto, se puede pensar la identidad de género como forma de resistencia²³ de los excluidos frente a los discursos hegemónicos sobre las concepciones culturales del género en el momento específico en el que surgen dichos movimientos sociales – concepciones culturales,

²¹ El material es parte de los resultados obtenidos en la tesis de maestría en antropología social: “En diálogo con el propio cuerpo: la experiencia de la transexualidad en sujetos que habitan en la ciudad de México”.

²² Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropológica Social.

²³ “La resistencia es un acto de oposición de una fuerza respecto a otra que tiende a moverla, a moldearla, a manipularla, a controlarla, a deformarla. Implica no ceder ante la voluntad de otro”. Pérez Enríquez (2007) pág. 32

que se han mantenido más o menos constantes a lo largo de la historia -. Estas formas son la resistencia de lo diferente solo para seguir siéndolo.

No obstante es necesario pensar distinto el planteamiento que estas identidades han tenido tanto al interior de los movimientos en los que se originan, como en los cambios que ha producido su permeabilidad en la vida cotidiana, pues puede pensarse que las identidades han resultado en una paradoja: por un lado parecen sostener la exclusión de la que proviene, al mismo tiempo que enuncia un constante reclamo de inclusión. Así, la identidad de género utilizada desde la resistencia, se convierte igualmente en totalizadora, al considerar todas las opciones para la construcción de una identidad de género dentro de pequeñas casillas que estigmatizan una vez más a las personas que están ya de por sí excluidas, y fragmentadora en tanto esas pequeñas categorías se plantean como mutuamente excluyentes y con características casi fijas. Además, planteada así la identidad de género reproduce el sistema de dominación del que ha sido resultado.

Como León (2005) indica:

No se debe dar por sentado que la mera adscripción a un marco cualesquiera (occidentalidad, modernidad-posmodernidad, globalización o cualquier otro recorte) implica- en todo lo que significa esa palabra- la absoluta identificación y comunalidad con sus lógicas de sentido, la pertenencia a un <nosotros>, a una realidad propia sin fisuras. Las historias del planeta están plagadas del esfuerzo constante por ratificar esa premisa de singularidad única de cualquier realidad que tantos quebraderos de cabeza le han dado a las ciencias humanas

De manera que la propuesta de este ensayo es argumentar que, sin dejar de lado las políticas, las construcciones y las transformaciones sobre identidad de género que se viven hoy en la vida cotidiana, si se logra sostener un modo de relación que privilegie el tipo de vínculos y la forma de las relaciones que se establecen en el entramado del tejido social -en lugar de aglutinarnos en categorías- se posibilita la construcción de una subjetividad más ética, responsable de sí y del espacio público en el que se desarrolla. Lo cual por supuesto no es la solución al problema de la coexistencia humana, ni una apuesta por hacerla menos contradictoria o paradójica, sino que es simplemente un modo distinto de comprometerse.

Capítulo 1. La identidad

Introducción.

*“...a tí te estoy hablando a tí
que nunca sigues mis consejos
a tí te estoy gritando a tí
que estás metido en mi pellejo
a tí que estas llorando ahí
al otro lado del espejo
a tí que no te debo
más que el empujón que anoche
me llevó a escribir esta canción...”*

Corre dijo la tortuga, Joaquín Sabina.

Las preguntas por el *quién soy* y *quién es el otro* han perseguido al ser humano desde tiempos inmemoriales o más bien, el ser humano las ha perseguido a ellas y la cantidad de respuestas que se han dado a través de la ciencia, las tradiciones, las religiones y otros mitos son variadas e incontables, incluso a veces incomprensibles. Pero sobre todo y afortunadamente, insuficientes para resolver el misterio y acallar la cuestión y todas las que se derivan de ella. Definirse o pensarse como parte de algo parece estar inscrito en el andar humano, concebirse como parte de algo más grande que lo Uno, que permita un desliz a lo racional sobre la certeza de estar acompañado.

¿Qué somos y cómo realizaremos eso que somos? Comienza preguntándose Octavio Paz en el *Laberinto de la Soledad*, para luego dar cuenta de que eso de la identidad nacional tiene que ver con periodos reflexivos y una memoria colectiva, olvidada por la minoría y desconocida por la mayoría, un memorial construido en la cotidianidad de procesos ancestrales implícitos y no tanto que forjan al mexicano y sus peculiaridades a base de pura repetición y tiempo, a puro sincretismo²⁴.

Pero si no pensamos en la identidad nacional, sino en la personal, a todos nos pasa más o menos igual que enuncia Paz. En la vida cotidiana sabemos muy bien que hay alguien que es uno, distinto de todos los otros. Sabemos también que somos lo que queremos, nuestros recuerdos, lo que esperamos y todas esas cosas que decidimos o que alguien más decidió por nosotros que nos iban a pasar y que de hecho, nos pasaron o no: la ciudad en la que vivimos, la escuela a la que fuimos, los

²⁴Real Academia de la Lengua Española. (s.f.). *Sincretismo*. **1. m.** Sistema filosófico que trata de conciliar doctrinas diferentes.**2. m. Ling.** Expresión en una sola forma de dos o más elementos lingüísticos diferentes. Recuperado el 28 de Diciembre de 2010, de http://buscon.rae.es/draef/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=identidad

amigos que tenemos, nuestras parejas, nuestros padres, la carrera que estudiamos, los trabajos que tenemos, si tenemos el cabello largo o chino, nuestra estatura, lo que nos gusta, lo que comemos y bebemos y hasta la manera y el tono de voz que tenemos. Reconocemos todas esas cosas dentro de nosotros mismos y las llamamos “yo”; después de todo, es eso lo que nos hace singulares pues es imposible que otro pueda vivir la vida de la manera en la que lo hace uno.

No hace falta ser muy docto en lingüística para saber por puro sentido común que, entre otras cosas, gracias a los artilugios del lenguaje, podemos autoreferenciarnos: hablar en primera persona y sabemos que ese *uno* al que nos referimos es *yo*; de hecho aprendemos a hacerlo desde que somos muy pequeños de manera bastante natural e imprescindible, es casi absurdo preguntarse por quién habla cuando nos referimos a un alguien que parece ser uno desde que se tiene conciencia de estar en el mundo. Sabemos también que *yo*, es y será *yo*, independientemente de los cambios que sufra la manera en la que ese *yo* piense, hable, actúe, se vea o sea reconocido por los otros. Surgen entonces un montón de preguntas ¿cómo sabemos que *yo* es *yo*? ¿De qué depende que uno sepa que es *uno*? ¿Hay algo que se mantiene constante en eso de saber que uno es *uno*? ¿De verdad siempre se es *yo* y no otro? ¿Qué tiene que ver el *yo* con los demás?

A eso de saber que “yo soy *yo* y tú eres *tú*” y que tú sepas que “yo no soy tú y tú no eres yo”, en la ciencia psicológica se llama identidad. De acuerdo con la Real Academia de la Lengua, la Identidad es el conjunto de rasgos que caracterizan a un individuo o a una sociedad frente a los demás²⁵, o la conciencia que una persona tiene de ser ella misma. No obstante las definiciones que desde la ciencia y específicamente desde la psicología se han construido alrededor de la idea de saber que *uno* es *uno* son un poquitito más complejas.

²⁵ Real Academia de la Lengua Española. (s.f.). *Identidad*. Recuperado el 28 de Diciembre de 2010, de http://buscon.rae.es/draelt/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=identidad

Antecedentes

En su definición más básica, la identidad es la relación que cada cosa guarda precisamente consigo misma, $a = b$, donde a y b comparten todas sus propiedades o son nombres del mismo objeto (Audi, 2004). Para pensar la identidad existen dos principales puntos de vista: el ontológico, que implica que toda cosa es igual a ella misma, y el lógico en el que se piensa que si a y b comparten sus propiedades pueden ser sustituidos uno por el otro sin perder su valor de verdad, por lo tanto, son el mismo objeto. Así que se puede pensar idénticos a los objetos cuando son ejemplares de una misma categoría, pues son equivalentes por sus propiedades comunes (Bloch, *et al.*, 1992). Pensado así, Ferrater Mora (1979) afirma que la identidad psicológica, implica la imposibilidad de pensar la no identidad de un ente consigo mismo. Si eso es verdad, entonces la idea de identidad implica la posibilidad de pensar que una persona existente en un tiempo y otra persona existente en otro tiempo sean una y la misma, o sea que yo soy yo ahorita y lo seré también mañana, así como lo fui ayer.

La posibilidad de que exista una cierta persistencia en lo idéntico, tiene que ver con la memoria, que es un acceso a la historia pasada, cuando uno recuerda algo no necesita preguntarse si quien experimentó alguna sensación en el pasado era uno. Además solo puede atribuírsele responsabilidad a alguien por algo que hizo en el pasado si se puede pensar que ese alguien sigue siendo el mismo o si se piensa en la expectativa de la supervivencia, como la posibilidad de que haya alguien idéntico a uno en el futuro (Audi, 2004).

Es necesario recordar que la psicología deriva de largas tradiciones de pensamiento científico y filosófico, de manera que los conceptos que utilizamos actualmente pueden de alguna manera rastrearse en el tiempo y dar pistas de la construcción que ha desembocado en su estado actual. Si uno se remonta a Grecia, como antecedente del pensamiento occidental “moderno” ya Parménides daba respuesta a los embates de la identidad, definiendo al ser como una unidad eterna e inmóvil identificada con el pensamiento, de manera que para ese momento de la filosofía, el ser y la mente eran lo mismo (Alonso, 1995). Después, para Sócrates, el saber fundamental es el saber acerca del hombre, el mundo interior es accesible a la conciencia.

Para Platón el hombre tiene el alma dividida en tres partes: razón, voluntad y apetito. Él afirma que sólo algunas personas logran la ascensión cognoscitiva de lo sensible a lo intelectual y hasta entonces se consigue el auténtico ser. En cambio, para Aristóteles, los individuos son lo único real y las ideas no existen separadas de ellos. No obstante, para ese ser, hay que distinguir la actualidad de lo que tiende a ser y por lo tanto, el hombre debe esforzarse para realizar su potencia. El fin último de la vida humana para Aristóteles es la felicidad, entendida como contemplación y guiada por lo más propio y elevado: la razón. En esa misma línea de pensamiento, pero unos siglos más tarde, San Agustín planteará la experiencia personal de la interioridad, la voluntad y el amor como la verdad del hombre, haciendo énfasis en la vida subjetiva y el autoconocimiento. Él entiende el ser como ilimitado y residente en Dios y para manifestarse en un ente se necesitan dos elementos: 1) la esencia que limita al ser y 2) la existencia que sería la actualización de dicha esencia o ser limitado. De manera que todos los seres tienen en común que participan de Dios, sin embargo cada uno es diferente y único respecto a su esencia y existencia (Alonso, 1995).

Más tarde, por ahí del siglo XVII, siguiendo a San Agustín y a Platón, Descartes romperá con Aristóteles y su duda sobre la fiabilidad de las percepciones abstractas del intelecto, perfilará claramente la tendencia a sentar la filosofía en el hombre, pasando primero por el problema de la conciencia que comienza a esgrimirse como un yo abstracto y pensante, separado del cuerpo. Descartes propone que el mundo material es una serie indefinida de variaciones en forma, tamaño y movimiento de la materia que es simple y homogénea, a eso, le llama *res extensa* e incluye todos los fenómenos físicos y biológicos. No obstante hay una serie de fenómenos correspondientes a la experiencia consciente que no pueden ser entendidos en la categoría anterior, pues dicha experiencia no tiene un lugar, es indivisible e inextensa y lo llama *res cogitans*. Así postulará una teoría dualista en la que cada sujeto consciente es una única sustancia pensante, distinta de su cuerpo. No obstante al final de su obra hablará de la unión alma-cuerpo, pues aunque existan propiedades pertenecientes únicamente al alma, dará explicación a las sensaciones y a los fenómenos psicofísicos y comenzará a hablar de la *consciencia encarnada* y de la *glándula pineal* como el lugar donde se reciben los datos de los sentidos y se “interpretan” los estímulos (Audi, 2004). Las explicaciones de Descartes romperán con todo el pensamiento filosófico-

científico instalado como paradigma durante toda la Edad Media y hasta ese momento e inaugurará una nueva forma de pensamiento que se extenderá por todo el mundo occidental hasta nuestros días (Escobar, 1999).

Contrastante con las ideas medievales sobre el Destino Divino y el problema de los universales, -de si las cosas eran reales o estaban en el mundo de las ideas- la duda metódica en Descartes origina un nuevo sujeto, un sujeto que se encuentra en el interior. Un sujeto que es capaz de ordenar todas las cosas del mundo exterior. Aparecerán así un par de mundos paralelos, un afuera y un adentro: el mundo de lo empírico y el mundo de lo ideal. Se separan los pensamientos y las sensaciones de las cosas del mundo. Derivarán de ahí ideas como la voluntad, la conciencia o el yo. Se comenzará a pensar una ciencia interesada por los fenómenos de la mente: las sensaciones, la percepción, las emociones, el origen claramente de las psicologías fisiológicas que perduran todavía (Escobar, 1999).

Otra visión que se debe considerar para pensar en la identidad es la de Locke, quién postula que la identidad de una persona no es ni en la identidad a una substancia inmaterial, ni material, sino en la misma conciencia. Es decir la posibilidad de persistencia de una persona consiste en que determinados pensamientos, acciones, experiencias, etc., que ocurrieron en momentos distintos estén unidos de algún modo en la memoria. Muchas de las teorías psicológicas modernas afirman que existen estados personales, momentáneos en la historia de la gente y se pueden entender como pertenecientes a la misma persona si se considera que son parte de una serie única o psicológicamente continua (Audi, 2004).

En el siglo XVIII aparecerá Hume entre los más destacados empiristas, para quienes lo válido es lo real que se experimenta en forma de sensaciones, así que se rechaza toda idea de sustancia y del yo. Desde su punto de vista, la identidad personal es una creencia ficcional, pues tenemos impresiones que asociamos de forma natural aunque errónea a objetos externos existentes, esas impresiones son transitorias y dependientes del observador y ninguna muestra evidencia de un origen externo. Al centrarnos en nuestras propias mentes experimentamos una serie de impresiones e ideas, pero nunca encontramos la mente o el yo en el que esas percepciones habitan. *“Aparecemos ante nosotros mismos como un simple manojo o colección de distintas percepciones que suceden unas a otras con concebible rapidez y que se encuentran en*

un flujo y movimiento permanentes” (Audi, 2004). Así que la razón y los sentidos son incapaces de darnos una demostración convincente de la existencia de objetos externos persistentes o de la identidad personal, de manera que nuestra creencia en los objetos externos o en los individuos está dada por la imaginación.

Respondiendo a Hume, desde el racionalismo Kant formulará una de las más grandes obras en la historia de la filosofía, proponiendo hitos que abrirán paso para la transformación de la razón moderna. En su *Crítica a la Razón Pura*, el alemán afirmará que lo que el sujeto conoce del mundo es producto de su conciencia, pues logra demostrar que la espacialidad y la temporalidad son elementos a priori de la sensibilidad, anteriores en sentido lógico a cualquier experiencia y las establece como leyes universales y necesarias de la conciencia. La manera en la que observamos los objetos es producto de la percepción de los conocimientos que tenemos y a los que atribuimos ciertas características, que no tienen en sí mismos, si no que se los atribuimos e implantamos categorías. Por lo tanto, el hombre no puede conocer la cosa en sí, si no que conoce el objeto dentro de sí mismo, pues a lo que llamamos realidad es una proyección de categorías de manera caótica y sin unidad. Para este momento el sujeto de la filosofía es activo y creador, ordenador del mundo (Alonso, M. 1995). Aparecerán aquí las nuevas preguntas sobre subjetividad y el clímax del Hombre en el centro de las preguntas de la ciencia y la filosofía. Es aquí donde surgirá la posibilidad de pensar en individualidad, en diferencias individuales en hombres concretos de la modernidad, seres de carne y hueso. Esto abrirá paso a nuevas formas empíricas que ya no pregunten solo por lo que tenemos en común, sino por aquello que nos hace distintos, lo que hace la individualidad y nos permite pensarnos como seres particulares, dadas las condiciones de percibir el mundo como diferente.

Una vez abiertas las preguntas por los individuos y la posibilidad de distinguirse uno de otro, el discurso de la diferencia será de los hombres concretos en la modernidad. Sin embargo, estará opuesto al empirismo que da origen a las preguntas sobre las sensaciones y el mundo exterior, centrándose en el mundo de la interioridad planteado en el pensamiento cartesiano. Es solo a partir de este momento que pueden pensarse las preguntas del ser humano como un ser social que se relaciona con los otros y en la humanidad como un género o una clase de pertenencia.

Para Hegel, la formación de lo que puede parecerle a un individuo concreto su propia voluntad, no es más que resultado de una compleja herencia social que se puede mirar como una evolución progresiva dotada de lógica propia. Así Hegel afirma una profunda dependencia de los individuos unos respecto de los otros, pero no es el único ejemplo que encuentra, sino que también se refiere a otras oposiciones y paradojas como mente/cuerpo, universal/particular. A partir de esas ideas, postulará una dialéctica en la que propone una especie de compatibilidad entre esas oposiciones argumentando que eran compatibles cuando se pensaban conjuntamente dentro de algún concepto de orden superior que resolviera la oposición, además de la necesidad de que uno de los términos implicara al contrario (Audi, 2004).

Así pues, igual que todo el pensamiento científico-racional actual la ciencia psicológica está gravemente influida por las concepciones de la dualidad cartesiana, del sujeto trascendental kantiano y de la unidad dialéctica hegeliana –entre muchas otras tradiciones de pensamiento-. Arrastrando una especie de condensación heredada, -invisible por implícita y la mayor parte de las veces desconocida por no decir ignorada. Las psicologías contemporáneas parecen estudiar muy “claramente” a un hombre de carne y hueso que *“es dueño de una razón, de una voluntad y de una conciencia”* (Escobar, 1999). Tras una herencia de siglos de pensamiento, en el que se sostienen y cimientan los discursos psicológicos, el Hombre puede vislumbrarse para nosotros los occidentales modernos como sujeto con *“una identidad/individualidad definida como una conciencia de sí, capaz de definir una voluntad que aparece determinada a través de la propia conciencia y que tiene fundamento en una racionalidad que media como ordenadora del mundo en relación con el propio hombre”* (Escobar, 1999).

Lo anterior sucede no sin su historial de consecuencias, pues, entre otras razones, esta concepción de sujeto es la que ha influenciado el desarrollo de la mayoría de las teorías, modelos y explicaciones en nuestra disciplina. Aparecen así constructos como la *identidad*, la *personalidad* o el *yo*, como parte de las grandes aportaciones que esta ciencia postula y valida todos los días en su ejercicio discursivo traducido cotidianamente en cosas como los macro-proyectos de investigación financiados por CONACYT –entiéndase nuestros impuestos- en los laboratorios de la

facultad o aquellos misterios ocurridos en el consultorio particular del loquero de su preferencia.

La identidad en Psicología

Resulta que los cambios en la noción de sujeto no han sido el único gran problema con el que la psicología ha tenido que lidiar en medio del montón de sesudas transformaciones, ni el único que ha influido sobre la construcción de las hipótesis que los psicólogos inventan para mirar el mundo. De manera muy escueta e incompleta, el cuento va más o menos así:

Por ahí de principios del siglo XX en aras de adquirir el status científico, la psicología se centró en el paradigma de las ciencias naturales, que comenzaba a perfilarse desde aquel dato curioso – y muy local de los psicólogos- de la fundación del primer laboratorio experimental en 1879, donde Wundt trataba de analizar la conciencia en sus sensaciones elementales. A principios del siglo pasado el positivismo lógico era el paradigma dominante en la filosofía de la ciencia, postulado por el Círculo de Viena normaba de manera hegemónica la forma en la que se concebía las valoraciones sobre la verdad de las observaciones científicas. Había surgido con los problemas inherentes a la ciencia y al avance tecnológico de la época (De Vega, 1986). Las nociones propuestas por Einstein para la física –paradigma de las ciencias naturales- cuestionaban la forma en la que la realidad se podía observar y teorizar, así que se tuvo que dar toda una voltereta en el pensamiento para dar aproximaciones a las nuevas preguntas. Se llegaba entonces a la conclusión de que era necesario que todo discurso cognitivamente significativo debería ser empíricamente verificable, se idearon así lenguajes fisicalistas para las teorías que hacían posible la axiomatización y operacionalización de ideas (Suppe, 1979).

Comenzaba una transición del mentalismo al conductismo, tomando como base la metodología empirista, pues ahora el objetivo era dar cuenta de nuevas descripciones y explicaciones del conocimiento individual. Fue entonces que durante la primera mitad del siglo XX hubo en el seno de la psicología un desarrollo de lo diferencial y una hegemonía del paradigma conductista que en aquel intento de demostración empírica, caerá en crisis y dará a paso a respuestas desde la llamada psicología cognitiva –una vez surgida la cibernética y teorías psicolingüísticas, dicho

sea de paso- que entenderá al ser humano como una serie de computaciones de las representaciones simbólicas. No obstante estas concepciones fueron operaciones llevadas también al extremo, reduciendo al ser humano a una bola de operaciones parecidas a las de un ordenador, lo cual también tendrá detractores y respuestas. Luego de muchas discusiones, grandes aportaciones y cambios radicales en el pensamiento, estos rompimientos teóricos derivarán – y no solo para la psicología- en el reconocimiento del ser humano en el lenguaje, llevándolo hasta las abstractas y complicadas discusiones actuales sobre la pragmática y la performatividad.

Por otro lado, con los avances tecnológicos que han impactado sobre las técnicas de observación la neurociencia ha tenido un auge importante durante el último siglo. Parece existir una fascinación en observar lo que le pasa al cerebro mientras funciona, incluso mientras lleva a cabo funciones cotidianas. El cúmulo de artículos científicos que se han venido publicando a lo largo del siglo es impresionante, las explicaciones que se han dado se transformaron de manera inimaginable, pasamos de medir el diámetro de la cabeza y los tiempos de reacción a poder observar las zonas que se activan mientras se habla. Ese desarrollo ha dado lugar a numerosas explicaciones, tratamientos y alternativas a la vez que ha contribuido a desarrollar soluciones eficaces en muchos tratamientos. No obstante la adopción de estos modelos para las disciplinas que se encuentran en la difusa línea que divide a las ciencias naturales de las ciencias sociales, ha tenido costos importantes.

Lo anterior viene al caso porque permite visualizar que cuando se habla de algún constructo en la psicología, es indispensable entender que las diversas tradiciones tienen una fundamentación filosófica importante y como tal, una visión particular del hombre, de la sociedad e incluso, del mundo. El objeto de la psicología como tal no existe y solo es posible en tanto se considere la historia de una tradición en particular y lo que ésta ha designado como su objeto. Por lo tanto, si se pretende evitar la relativización de las definiciones y del objeto en sí, es preciso hacer una revisión histórica de la génesis y el desarrollo de los constructos psicológicos.

Una vez hecho el recuento de los daños, volvamos a la identidad que es el constructo que aquí nos atañe. Probablemente el primer intento por describir rasgos de personalidad y sentimientos en la psicología moderna haya sucedido con Joseph Gall y la frenología, que planteaba la relación entre las características individuales y la

morfología del cerebro. Es a partir de este momento que en la psicología particularmente se genera una especie de necesidad de conocer al individuo. La posibilidad de pensarse distinto de todos los demás abre la posibilidad de pensar que en la mente habita la personalidad. *“Es en la mente que habita una identidad que prevalece y sostiene al sujeto en cuanto elemento concreto y en la psicología moderna, los conceptos de mente, pensamiento y conciencia, serán prácticamente elementos sustituibles”* (Escobar, 1999).

Así tenemos que entrados en la modernidad, como consecuencia de los antecedentes filosóficos y de la herencia positivista – que aunque con mayor apertura, perdura hasta nuestros días- , la psicología –casi independientemente de la tradición a la que uno se adscriba- entiende al individuo como dueño de una conciencia que preexiste y estructura el mundo de los objetos y que por si fuera poco es el fundamento de aquello de la singularidad²⁶ –entendida desde sentido común- que hace individuo al Hombre, es decir lo vuelve un Yo.

Dicho lo anterior, la realidad aparece como exterior y prescribe los contenidos de la conciencia, sin embargo solo es posible en la relación del hombre individualizado con el mundo exterior. De acuerdo con Escobar (1999) esta forma de pensamiento produce una *“la existencia de una continuidad que va de lo normal a lo patológico, de lo bueno a lo malo, de lo justo a lo injusto, de lo sano a lo loco y que se erige como la distancia que separa al hombre de su verdad”*.

Lo anterior tendrá consecuencias en todas las psicologías, desde la clínica hasta la social, pues es a partir de la premisa anterior que entonces existirían identidades sanas o patológicas, descritas, medidas y juzgadas por medio de pruebas psicológicas, proponiendo un modelo de normalidad estadístico donde lo ideal se colocará en medio de una curva de Gauss. El continuum de la normalidad, producirá un montón de prácticas y técnicas que permitan una normalización que solo significa la evitación de la diferencia, previniendo, curando o excluyendo al imponer formas de subjetivación y modos de ser. Este modelo impondrá su orden sobre las sexualidades, las relaciones personales y hasta con la relación que el individuo tiene consigo mismo (Escobar,

²⁶ Singularidad. 2. f. Distinción o separación de lo común. RAE Consultado el 22 de octubre de 2011

1999). Además esta idea de normalidad es también adaptativa y normativa, pues parte de la adecuación de las normas y valores individuales a los de la sociedad. De acuerdo con la definición estadística de normalidad, Guinsberg (1990) menciona que una persona normal *“sería aquella que responda a las características que reúna la mayoría de las personas de su sociedad”*.

Al validarse la psicología como ciencia natural se comenzó a pensar en la identidad como un conjunto de características que alguien posee y que lo definen como único. Se comenzarán a crear categorías medibles –pues es necesario checar el mundo de las ideas con el de las cosas- y habrá una aglutinación de los sujetos según sus características, pero como ya hemos dicho, lo que se entiende por identidad variará de acuerdo a la perspectiva en la que uno se sostenga al interior de la ciencia psicológica.

Según Martínez (y Campos, 2000) *“[...] la orientación hipotético deductiva del conocimiento se articuló a través de las explicaciones conductistas del aprendizaje humano proceso con fuerte sesgo determinista medio–ambientalista que pretende proporcionar explicaciones objetivas de la conducta humana y explicar su carácter abarcando a todos los sujetos, de todas las culturas y a través de la historia y se construyó una amplia matriz de conocimientos relativa a las diferencias individuales y grupales en todo un conjunto de variables psicológicas”*.

De ahí las ideas sobre la personalidad, la amplia gama de teorías y de tests que le permiten saber si uno tiene personalidad tipo A o B o si será más propenso a actuar de una o de otra manera. La psicología diferencial se ocupa de constatar cómo se individualizan y varían grupalmente los procesos mentales, enfatiza la naturaleza y mecanismos en ellos que se asientan la diversidad, la individualidad, las semejanzas o diferencias entre los grupos, intentando concretar el modo de funcionamiento de esas pautas diferenciales en sujetos particulares o en grupos, y pretendiendo detectar las regularidades de esas diferencias. Para su estudio se tomará en consideración las variables pertenecientes al sujeto, a la situación y a la interacción resultante.

Por ejemplo, para Allport (1974), cada experiencia origina una modificación en el cerebro, por lo que es imposible que se vuelva a producir una experiencia idéntica. Todo pensamiento y todo acto cambia con el tiempo, pero *“la identidad del sí mismo continua pues es el núcleo de nuestro ser, es tanto conocimiento como sentimiento. De*

este modo, el sentido de sí mismo se va desarrollando gradualmente desde la concepción biológica hasta la persona madura que desea convertirse en algo por sí misma. La identidad es además una acrecentada confianza de la capacidad de mantener la unidad y la continuidad interiores, que corresponde a la unidad y continuidad de la significación del sí mismo para los demás”

Reaccionando a lo anterior, desde las tesis cognitivas se hizo énfasis en la necesidad de tomar en consideración los procesos de pensamiento, las consecuencias y la intencionalidad. Así que las temáticas predominantes fueron el análisis de los esquemas cognitivos y el procesamiento de la información. Las discusiones sobre el sujeto psicológico y los choques por la garantía de verdad que ofrecía el método tuvieron sus consecuencias produciendo así un cognitivismo menos radical y no hubo un cuestionamiento mayor del sistema positivista. Así que se postuló que el *self* está estructurado como un prototipo de rasgos centrales y periféricos, ordenados de manera jerárquica que definen al sujeto. Dicho sujeto utiliza los rasgos para organizar y evaluar información sobresaliente. Los prototipos se caracterizan por ser auto descriptivos y por ordenarse de mayor a menor. De manera que para los psicólogos de la cognición, los esquemas representan el conocimiento diferenciado que cada sujeto posee en cualquier dominio, la génesis de dichos esquemas no es exclusivamente individual, sino que tiene una dimensión sociocultural, lo que además reconocerá al ser humano como un ser social y dará paso también a la teorización sobre las identidades grupales. No obstante, se seguía pensando en relaciones mecanicistas influyentes sobre la concepción del ser humano. Estas tesis abandonaron completamente el modelo animal sustituyendo a los roedores por los ordenadores.

Por otro lado, para finales de los setenta todavía como respuesta a la crisis del positivismo y a la insuficiente crítica de los modelos computacionales, surgen los modelos construccionistas que se sustentan en la crítica social, la significación del lenguaje en las relaciones humanas, las especificidades culturales, así como la percepción de pluralidad, diversidad y fragmentación de los sujetos a estudiar. Reconocen la intersubjetividad y los *yo relacionales*, pues en la construcción de la individualidad, además de intervenir factores relativos a las variables de la persona y la situación, inciden otros que establecen categorías que influyen en las percepciones y atribuciones realizadas tanto respecto de uno mismo como de los otros. Por lo que los

construccionistas recurren a las metáforas, a las narraciones y a otros dispositivos teóricos, para analizar una realidad de cualidad relacional y por otro adentrarnos en los análisis de los yo relacionales (Martínez, I., Campos, A., 2000).

Así, a lo largo de la historia y a través de distintos paradigmas al interior de la psicología se han producido tensiones conceptuales que han sido históricamente abordadas de manera dual – recordemos aquí aquello de la dialéctica-: unidad vs pluralidad, rasgo vs estado, enfoques nomotético vs ideográfico, estabilidad vs consistencia, genética vs cultura, individuo vs medio social. Con el paso del tiempo y después de idas y vueltas a lo radical, los enfoques modernos que se han proclamado integradores sostienen una posición mucho más conciliadora en la que reconocen ambas influencias como no determinantes en todos esos debates.

Y bueno, el cuento es largo pero si uno quisiera jugar al ratón de biblioteca un rato, con sus debidas especificidades e implicaciones, después de tanto echar a volar la imaginación, parece que los psicólogos ya están más o menos de acuerdo en qué es la identidad²⁷. Hagamos el recuento entonces:

De acuerdo con el diccionario de términos psicológicos, la identidad es la continuidad de algo que esta deslindado en el espacio y en el tiempo, es además asociado a la palabra persona del latín *personare*, del que también descende la palabra personalidad. Modernamente se asocia no solamente al ser humano, sino también al individuo en su modo de ser específico, el ser que tiene un yo consciente, unitario (Dorsch, 1976).

El significado actual del término está influenciado por el idealismo alemán y el pensamiento clásico (Kant y Goethe) en cuanto a la valoración del aspecto único e irreplicable en el individuo. Además, la identidad personal es entendida como el sentido del propio ser continuo a lo largo del tiempo y diferente, como entidad, de todos los demás como entidad. Siguiendo la herencia de Locke y de Hume la identidad es una construcción de la memoria (Galimberti, 2002). También se entiende como lo relativo a un objeto único que conserva durante toda su vida su identidad, a pesar de las modificaciones estables, pasajeras o superficiales (Bloch, 1992).

²⁷ No pretendo aquí reducir todo el trabajo existente sobre el constructo, pero quisiera pensar que se puede decir que después de todos los debates y las transformaciones que se han suscitado sobre la pregunta del ¿Quién soy yo? Ha habido una especie de condensación y los grandes hitos se han ido incorporando en una definición más general que varía muy poco de perspectiva en perspectiva.

Según Martínez (y Campos, A., 2000) en la actualidad pensar en una psicología diferencial implica una actitud de investigación fundamentalmente preocupada por la sistematización de las posibles diferencias, analizando transituacionalmente los patrones regulares de comportamiento con la finalidad de establecer patrones de cambio y de establecer diferencias consistentes entre los individuos, así como definir regularidades, comportamientos mentales de los diferentes grupos constatando semejanzas y diferencias, para poder llegar a establecer principios generales.

Para ellas:

La noción de identidad en psicología tiene que ver con la síntesis de un proceso por el que las criaturas establecen diferencias entre el yo y la alteridad o los otros individuales. Para eso se elaboran procesos de categorización que se insertan en los intercambios que los sujetos tienen con los otros, tanto dentro como fuera de los grupos sociales a los que pertenecen. De manera que la idea de identidad permite tomar conciencia del sí mismo, del lugar en el mundo en relación con los demás” (Martínez, I., Campos, A., 2000).

Por su parte Alonso (1995) señala que:

Toda persona nace con una identidad propia desde el momento en el que el óvulo es fecundado, esto hace que el equipo biológico con el que cuenta el nuevo ser y por ende su estructura corpórea y psíquica sea única e irrepetible. Es una unidad compuesta por diferentes características como su corporeidad, sus actos y sus procesos internos (valores, metas, sentimientos, pensamientos, deseos y respuestas). Dichas características acompañan al ser humano y son resultado de ser un sí mismo en todo lugar y todo momento. La identidad permite al ser humano vivirse como único e irrepetible a través del tiempo y del espacio, en un devenir que es ontológico y a la vez social

Además Olivos (2007) afirma que:

La identidad es un proceso que se construye a lo largo de la vida, es un fluido complejo y contradictorio carente de enclaves fijos y esencias determinantes. Sin embargo, en tanto conjunto de significados sobre sí mismo articulados en este encuentro entre la autodesignación y la designación externa, el proceso identitario define a un sujeto con propiedades únicas que lo hacen específico y sobre todo distinguible de los demás. La identidad como proceso y como propuesta analítica

presenta entonces una contradicción, al parecer insalvable, entre la indeterminación y la necesidad de precisar unidades. En ese sentido, toda actividad reflexiva sobre uno mismo abona las tendencias al congelamiento y a la representación finita y coherente de la identidad.

Siguiendo lo anterior y de acuerdo con Iñiguez (2001), en general en psicología se pueden distinguir cuatro grandes orientaciones. La primera tiene que ver con las visiones biologicistas. Esta orientación resalta la importancia de los genes, las neuronas y la bioquímica corporal que se enmarcan en una idea causal del carácter, de la personalidad y una modulación de la experiencia a través del aprendizaje de la experiencia individual. Teóricos como Eysenk y Wilson admiten la determinación de la selección natural en la supervivencia exitosa, incluso para los comportamientos como el altruismo. Sin embargo, ninguna de estas posturas toma en cuenta la capacidad simbólica del lenguaje, que organiza, entre otras cosas, la construcción de las subjetividades y de las identidades colectivas. Además esta perspectiva, implica unas nociones de identidad que implican que nosotros somos nuestros cuerpos en tanto se pueda entender una relación de los estímulos físicos brutos y la interpretación que nuestro cerebro hace sobre ellos en el tiempo (Iñiguez, 2001).

El otro grupo de orientaciones, son las internalistas; éstas sitúan las causas del comportamiento y de la experiencia subjetiva al interior de los sujetos, por ejemplo el psicoanálisis. La identidad se ve como el resultado de un conflicto de elementos dentro de una estructura interior y sus estrategias de defensa. Sin embargo, a pesar de que éstas si reconocen las capacidades simbólicas del lenguaje, mantienen de cierta forma una visión determinista del sujeto (Iñiguez, 2001).

El tercero son las versiones fenomenológicas, parece aquí darse la simbiosis con la conciencia, la descripción de lo que nos pasa y de la experiencia personal; es la subjetividad como esencia de la identidad y la experiencia y la posibilidad de comunicarla depende del lenguaje. Entonces el concepto de agentividad se vuelve constitutivo de esta visión coincidente con la concepción de persona autónoma construida desde la cultura, así como el planteamiento de una ética, es aquí donde puede concebirse una “psicología de la acción”. De forma que la identidad desde esta postura estaría planteando la identidad como la conciencia de uno mismo, la agencia y el afrontamiento de las limitaciones dadas por el contexto social (Iñiguez, 2001).

La última de las orientaciones que plantea Iñiguez (2001) es la narrativa, ésta contempla al lenguaje como un medio para interpretar la identidad, generar una autoimagen y la capacidad de comunicarla. Es por medio de la naturaleza simbólica del lenguaje que la identidad se vuelve representable para el sujeto, como la constitución de la identidad se da por medio de las operaciones del lenguaje, se implican valoraciones sociales. La identidad se va conformando entonces con los valores y creencias que vamos incorporando.

Ricoeur (1992) –aunque lo hace más bien desde la filosofía- propone que la identidad personal sería entonces una identidad dinámica, producto de una operación narrativa que sintetiza estabilidad con alteración. No constituye un objeto sino un proceso de autoconocimiento que consiste, justamente, en una reflexión continua entre experimentar-observar y explicar la propia experiencia subjetiva. Un proceso auto-organizado en continuo desarrollo a lo largo de toda la vida, que adquiere en la dialéctica de ese desarrollo su sentido unitario y su propia coherencia sistémica. La experiencia se ordena a partir de la función narrativa del pensamiento, por medio de una función temática del lenguaje que favorece que los hechos puedan ser estructurados como una historia y comunicados mas allá de la inmediatez, ligando vivencias ya ocurridas en argumentos narrativos. Esto hace que la persona desarrolle una autoconciencia a través de evocar elementos de la experiencia inmediata (sin necesitar que la situación productora esté presente), conectarlos y desarrollar puntos de vista sobre el sujeto protagonista de esa historia, es decir, él mismo.

Bruner (1991) toma en cuenta la propuesta de Ricoeur y menciona que la cultura moldea la vida y la mente humanas y confiere significado a la acción situando sus estados intencionales subyacentes en un sistema interpretativo, esto lo consigue imponiendo patrones inherentes a los sistemas simbólicos de la cultura: sus modalidades de lenguaje y discurso, las formas de explicación lógica y narrativa y los patrones de vida comunitaria mutuamente interdependientes. Es por eso que propone que el Yo parece localizarse en una situación histórico-cultural y debe considerarse como una construcción que, por así decir, procede del exterior al interior, tanto como del interior al exterior; de la cultura a la mente tanto como de la mente a la cultura.

Logramos nuestra identidad personal y el concepto de nosotros mismos mediante el uso de la configuración narrativa y damos unidad a nuestra existencia

entendiéndola como la expresión de una historia personal que se despliega y desarrolla. Estamos en medio de nuestras historias y no podemos estar seguros de cómo van a terminar; tenemos que revisar constantemente el argumento a medida que se añaden nuevos acontecimientos a nuestras vidas. El Yo, por consiguiente, no es una cosa estática o una sustancia, sino una configuración de acontecimientos personales en una unidad histórica, que incluye no solo lo que uno ha sido, si no también, previsiones de lo que uno va a ser (Bruner, 1991).

Por su parte, White (2003; en Elías 2005) ha identificado una jerarquía de estados intencionales que se incluyen en el Panorama de la Identidad narrativa:

- a) Los propósitos que delinean una acción particular.
- b) Los valores y creencias que sustentan estos deseos.
- c) Las esperanzas y sueños asociados a dichos valores.
- d) Los principios de vida representados por estas esperanzas y sueños.
- e) Y finalmente los compromisos de vida que sostienen al individuo.

Según él cada nivel abarca al nivel precedente y se extiende sobre él de alguna manera. Este espectro va desde una intención que involucra una acción en una ocasión particular hasta la articulación de una manera de ser en la vida, asumiendo una posición en ella. Mientras más lejos se llega en la jerarquía más densa se vuelve la narrativa. Si alguien puede articular con claridad sus principios para vivir y su postura en la vida es más probable que se comporte de manera congruente con estos compromisos

La identidad es así, la síntesis particular de prescripciones sociales, discursos y representaciones sobre el sujeto, producidas y puestas en acción en cada contexto particular y no una realidad trascendente de estatus natural. Las identidades individuales y colectivas son complejas y están en proceso y se construyen con múltiples influencias. Además debe plantearse la paradoja de que el yo en cuanto persona es igual a todas las otras personas, pero en tanto individuo es esencialmente diferente al resto de ellos. La identidad se forja en el proceso de socialización, permitiendo a la persona integrarse en un sistema social determinado para apropiarse de generalidades simbólicas y luego, mediante un proceso de individuación, establecer independencia respecto a los sistemas sociales desde los cuales legitima sus actos.

Identidad Social.

Como ya podemos ir anotando, en general las concepciones sobre identidad personal incluyen la noción del ser humano como un ser social, es decir no podría integrarse la identidad individual sin la posibilidad, desde que nacemos, de pertenecer a grupos que van desde la familia hasta la alineación política, pues de cierta forma hay una suerte de identificación con el otro. Con todo y lo insoportable que pudiera parecernos estar con los que nos rodean, dependemos de ellos de muchas maneras y ejercemos contacto de formas que ni siquiera alcanzamos a nombrar. Tan preocupados estamos sobre eso de la compañía que hasta uno que otro Jaime Mausán encuentra trabajo averiguando la posibilidad de que no estemos solos en el universo.

Fromm (1947) dice que en la sociedad occidental contemporánea, la unión con el grupo es la forma predominante de superar el estado de separación. *“Se trata de una unión en donde el ser individual desaparece en gran medida y cuya finalidad es la pertenencia al rebaño. Si soy como todos los demás, si me adapto a las costumbres, las ropas, las ideas, al patrón del grupo, estoy salvado, salvado de la temible experiencia de la soledad”*.

Pensemos entonces que eso de la identidad que veníamos diciendo en el apartado anterior, es necesario llevarlo a lo social, pues no estamos solos. En el mundo no solo sabemos cuando tú eres tú y yo soy yo, si no también sabemos que yo soy una mujer, que estudié psicología – o eso intento demostrar-, que soy chilanga y por lo tanto mexicana y que tú que ahora lees... eres lo que quiera que sea que eres. Sin embargo, todo lo anterior no hubiera podido enunciarlo si no hubiera otras mujeres, otros psicólogos, chilangos o mexicanos. Se necesita pues una referencia en el mundo de allá afuera para decir que uno es uno y qué es ese uno.

Por eso, dicen los que dicen que saben²⁸ que el termino identidad se refiere a la sensación individual de reconocimiento e interdependencia del grupo. Coincidente con eso Serret (2004) escribe que la construcción social sobre lo que significa ser *a* o *b* impacta sobre la construcción de las identidades. Los sujetos reelaboran las miradas externas y pueden hablar de sí como hablan de los que están a su alrededor, la manifestaciones de eso que se dice, son un conjunto de etiquetas y cada una implica alguno de los pliegues que dan cuerpo a la identidad.

²⁸ Soddy (1961) Mental Health and value systems. Federación Mundial para la Salud Mental.

Para Mead (1972), la distinción entre el comportamiento del individuo biológico y la del individuo social, implica un ajuste del individuo a su medio, por lo que cosas como el hambre quedarán a merced de las construcciones socio-culturales específicas del grupo al que pertenezca: no es lo mismo que a uno se le antojen unos tacos que un par de tarántulas asadas. Pero además este señor afirma que la persona no se confunde con su organismo pero guarda indisociables vínculos con él; que percibe de forma selectiva o parcial y es así que el sustrato biológico es necesario para dar pie a las formas sociales. Es decir, que tal vez el genio maligno con el que alucinaba Descartes no nos engaña tanto, pues necesitamos un cuerpo para poder establecer relaciones con los otros y además este cuerpo forma parte también de la definición de la identidad.

Coincidente con lo anterior, González (1997) menciona que todas las interacciones e interrelaciones sociales de las que participan los seres humanos, tienen un fundamento físico, pues éstos poseen un organismo, no obstante, deben llevarse a cabo en el mundo de lo social, pues es necesario que las situaciones sociales posean expresión y significación. Lo que quiere decir entonces, es que además de lo biológico necesitamos códigos comunes para poder entendernos y que la lengua se refiera a cosas más o menos parecidas en mundo real para poder compartir con el otro: saber que una silla es una silla y no un perro o viceversa. Por lo que continúa enunciando que toda comunidad o grupo social tiene una serie de normas, códigos, mitos, costumbres que forman parte de su cultura específica y que consecuentemente la conducta está dirigida sobre la base de actitudes del grupo social al que se pertenezca.

De forma tal que cuando uno se convierte en parte de un grupo se aprenden funciones sociales desde la más “simple” como comenzar a hablar hasta las más complejas lecciones morales, que implican una relación del individuo consigo mismo en la que se define también su relación con respecto al precepto moral que está en juego. Los seres humanos buscan *“conocerse, controlarse, probarse, perfeccionarse, transformarse, pero siempre a partir de las nuevas respuestas de las demás personas que le rodean y de lo permitido y sancionado dentro de su contexto social”* (González, 1997).

Dice quien escribe el Yo Saturado (Gergen, 1991) que la identidad no existe independientemente de la sociedad o la historia desde la que se construye. La cosa aquí es que para que haya historia, sociedad o siquiera contacto social debe haber lenguaje. Es por medio del lenguaje que es posible el entendimiento, la coordinación de las acciones, la socialización y la existencia de los individuos. Este lenguaje del que hablamos es un repertorio de símbolos significantes que contiene significados consensuados, creados y recreados en el curso de las interacciones que sirven para relacionarse con los demás e incluso con uno mismo –por aquello de la auto referencia- y que son el fundamento de la vida cotidiana y base del orden social. Aun cuando el objeto, la persona o el suceso no estén presentes o ya hayan ocurrido, por medio del lenguaje pueden traspasar el tiempo, el espacio, el lugar y llevarse a otro momento específico.

Lo anterior solo es posible porque el lenguaje en el juego de significaciones da paso a la dimensión simbólica. Para Serret (2004), lo simbólico es *“un nivel de organización de la cultura que construye referentes a los que se habrán de remitir todas las imágenes que las colectividades humanas sancionan como parte de su propia realidad”* y la organización de eso que llamamos *lo social* ocurre en el orden simbólico, el cual opera siempre de modo binario. Las parejas simbólicas se construyen de tal manera que cada uno de los miembros juega una función radicalmente diferente al otro. Uno de los miembros tiene la función de encarnar aquello que podemos significar, imaginar, constatar, ver, nombrar y en el otro darle cuerpo a esta significación, con el costo de constituirse a sí mismo en lo opuesto de esa corporeidad.

De ahí que Bautista (1985) diga que *“el lenguaje es la vía por la cual el ser humano se vincula de manera estrecha y definitiva al resto de sus congéneres, permitiéndole así vivir su identidad social”*. Por eso es que la función del lenguaje en los grupos es la defensa de sus valores, creencias y de todas esas inversiones que se llevan a cabo en la vida cotidiana, de manera que hay un lenguaje público que se vuelve privado, particular y propio que será recreado por el grupo y volverá a ser público.

Por lo que la entrada a la sociedad es posible solo mediante la entrada al lenguaje y esta última sucede únicamente por medio de la socialización, del estar con los otros. Ya Mead (1972) señalaba que la base para que se dé algún tipo de actividad

es la conversación de los gestos pues los niños aprenden del intercambio con la madre las primeras formas de interacción, se moldea de forma rudimentaria lo que es permitido y lo que no –lo moral, como ya se había dicho antes-; pero además el perfeccionamiento de este aprendizaje le otorgará a ese individuo un rol o un papel que ocupe dentro del tejido social en el que se encuentra.

Los roles sociales son un conjunto de prescripciones que definen lo que debe ser la conducta del miembro de alguna posición social (González, 1997). Según Newcomb (en González, 1997) son formas mediante las cuales se desempeñan conductas de las que existe consenso en el grupo de ser reconocidas como particulares a ciertas situaciones. Por su parte, Merton citado en González (1997) dice que estos papeles *“aseguran anticipadamente la conducta que se espera de cada individuo ante determinada situación y una cierta constancia en la conducta que se da a su vez por medio de las expectativas, de los valores y con ellos el poder”*.

Un poco lo mismo dice Mead (1972) al plantear que son procesos por los que se construyen imaginativamente las actitudes del otro y se anticipa la conducta. Para que eso sea posible los individuos deben tomarse en cuenta unos a otros. Estos papeles provienen del grupo social organizado –por medio de las personas y las instituciones- y se van ensayando mediante el juego y crean progresivamente abstracciones que se organizan al interior de los niños.

Es a partir de los procesos sociales que se pueden generar identidades – en una relación de cierta forma dialéctica-. Cada uno reproduce un aspecto en la estructura organizada de las relaciones, pues cada uno se relaciona diferente con dichos procesos y ocupa su propio espacio. Cada quien percibe y aprehende un fragmento de todo el conjunto de relaciones en el que está inmerso, no solo se adoptan las actitudes de otro, sino de varios otros. A medida que esto sucede, el individuo puede apropiarse de ese mundo social, de sus normas, roles, expectativas y desarrolla su propio sistema de controles internos que le ayudarán a orientarse en el contexto normativo en el que se encuentra (Mead, 1972). A partir de ahora el individuo *“podrá poseer una estructura base de su personalidad y es en este momento cuando se alcanza un panorama sintético del funcionamiento cultural de su comunidad. Éste es también el momento base esencial para el pleno desarrollo de la persona, para lo cual resulta indispensable*

la autoconciencia, pues el resultado que uno tiene de la experiencia consigo mismo sucede por medio del lenguaje”(Mead, 1972).

El proceso de socialización entonces representa la formación de la identidad a través de la comunicación lingüística. Como resultado de la interacción las personas pueden estar en continua relación con el medio e ir construyendo constantemente su identidad debido a que en cada nueva interacción está en juego una permanente producción de significaciones que cambian y que por consiguiente modifican su posición, forma de pensar y actuar en variadas situaciones.

De forma que podemos hablar de que la identidad es en gran medida una reflexión interpretativa sobre los significados derivados socialmente. De acuerdo con Elías (2005) la experiencia, entendida como interacción con el medio social atraviesa varias ópticas que la moldean arbitrariamente: Una corresponde al polo social de la interacción e incluye las interpretaciones de la realidad que son propias de los grupos de pertenencia del sujeto. Son ideologías inscritas en una dimensión evolutiva que introduce también ideologías de edad, impregnadas de muy diferentes visiones del mundo. Otra arraigada en el propio sujeto, que incorpora al subjetivismo a través de la fantasía.

Para Laing (González, 1997) la identidad aparece luego de que se aprueban o desechan las maneras en que los otros nos definen a cada uno.

Resulta pues difícil no aceptar sus historias. Podemos tratar de ser lo que sabemos que somos en lo más recóndito de nuestro corazón. Podemos tratar de arrancarnos esa identidad “ajena” con la que hemos sido dotados o condenados y crear por medio de nuestras acciones una identidad para nosotros, identidad que tratamos de forzar a que los demás nos confirmen, sin embargo nuestra primera identidad social nos es dada: aprendemos a ser quien se nos dice que somos (González, 1997).

Además, Tajfel (1984) afirma que la identidad social es aquella parte del auto concepto de un individuo que deriva del conocimiento de su pertenencia a un grupo o grupos y que tiene que ver con el significado valorativo de la pertenencia, pues algunas de estas adscripciones resultan más relevantes que otras y esa relevancia podría variar con el tiempo y en función de las situaciones sociales. O sea que esos grupos están categorizados. *“La categorización social es un proceso de unificación de objetos y acontecimientos sociales en grupos que resultan equivalentes con respecto a las*

acciones, intenciones y sistema de creencias de un individuo” (Tajfel, 1984). Esto sirve para ordenar y sistematizar el ambiente social, es un sistema de orientación –esa de la que ya hablábamos antes- para que el individuo pueda desenvolverse en el medio social. Así, el individuo puede definirse en función de su pertenencia a grupos sociales.

Entonces una vez que se ha estructurado el sí mismo por medio de la internalización de las actitudes correspondientes al rol de cada quien – y que han sido tomadas de aquellas personas relacionadas con la socialización-, ese sí mismo comenzará ubicándose su categoría o grupo étnico/político/religioso/social –y una larga lista de etcéteras- para desde ahí seguir relacionándose. Según él (Tajfel, 1984) *“la interacción entre diferencias de valor de origen social por un lado y la mecánica cognitiva de la categorización por otro es particularmente importante en todas las divisiones sociales entre nosotros y ellos”* pues se hacen distinciones entre el propio grupo y los demás grupos con los que se compara o contrasta.

Tajfel (1984) también dice que los individuos tienden a permanecer como miembros de un grupo y buscar pertenencia a otros si eso tiene algún valor respecto de su identidad social. Si la valoración del grupo no satisface los requisitos del individuo, éste tenderá a abandonarlo, a menos que le resulte imposible por razones objetivas o porque el abandono entra en conflicto con valores que por sí mismos son importantes para lograr una autoimagen aceptable. En ese caso tendrá que reinterpretar los atributos del grupo de manera que las características desagradables se justifiquen o se comprometerá en una acción social que cambiaría la situación en el sentido deseado. Pero además agrega que todos los grupos viven en medio de otros grupos y por lo tanto los aspectos positivos de la identidad social, así como su reinterpretación o el compromiso de la acción social, solo pueden adquirir resultados con respecto a otros grupos pues su significación tiene que ver con las diferencias percibidas y la connotación de valor de éstas.

Dicho lo anterior es preciso anotar que el autor señala además el hecho de que los grupos solo pueden existir si hay otros grupos alrededor, pues éste adquiere sentido si se perciben sus características comunes debido a que hay otros grupos con otras características. Por lo tanto la pertenencia a un grupo y sus consecuencias psicológicas solo tienen sentido a condición de estar insertos en una estructura multigrupal (Tajfel, 1984).

El grupo debe entonces proteger la identidad social de los miembros, lo cual se consigue si se puede mantener una diferenciación positivamente valorada, lo cual solo pasa en algunas ocasiones, en otras, es necesario crearla, adquirirla o luchar por ella a través de formas de acción social relevante. De manera que la mayor parte de individuos pertenecientes a un grupo subprivilegiado se mostrarán a favor de procesos de cambio social objetivo, del cual esperarán una estructura de movilidad social que podría implicar como meta la disolución del grupo que únicamente se define por sus atributos negativos comparado con otros (Tajfel, 1984). Así que la identidad social es una dimensión de la identidad del sujeto relativa a su posición en la estructura social y su pertenencia a una de las categorías biopsicológicas, grupos, roles sociales o afiliaciones ideológicas.

Para Tap citado en Bloch (*et al*, 1992) existe efectivamente una relación dialéctica entre el individuo y el medio social. Así pues la identidad es mucho más que la suma de coincidencias de individuos y roles, sino que más bien es una totalidad dinámica y jerárquica en la que sus elementos interactúan complementándose o conflictuándose. Esta identidad esta siempre inscrita en un juego de interacciones con el prójimo y con otros grupos sociales, mediante los cuales el sujeto defiende su existencia, visibilidad social e integración para buscar una valorización de sí mismo y una coherencia interna dentro de sus diferentes identidades circunstanciales.

La necesidad de pertenencia es fundamental para el sostenimiento de muchas emociones, acciones y decisiones que se toman a lo largo de la vida. Los humanos son animales sociales que miran las relaciones sociales como fundamentales y por esa razón la exclusión social produce experiencias emocionales negativas como ansiedad, depresión y sentimientos de soledad (Baumister, Twenge, 2003).

Volviendo al principio y para concluir aquello de saber quiénes somos. Pensarnos chilangos, hombres, mujeres, jóvenes o psicólogos o lo que sea que somos, es posible a través de las relaciones que tenemos con los demás, mismas que sólo podemos entablar por medio del lenguaje -al cual es inherente lo simbólico- y que da paso a la posibilidad de establecer roles y jerarquías tanto dentro como entre los demás grupos sociales; en función de los cuales definimos quiénes somos dentro de categorías y roles que nos ayudarán a saber cómo vamos a actuar nosotros, pero también los otros.. Surgen acá más preguntas ¿Cuáles son esas categorías? ¿Qué

implica que el sistema social esté jerarquizado? ¿O sea que no todos somos iguales y hay unos seres humanos mejores que otros? ¿Qué hace que uno sea mejor que otro? ¿De dónde salió esa idea de que todos somos iguales? ¿Cómo podemos ser iguales pero diferentes? ¿Cuáles son esas diferencias?

De éstas y otras preguntas hablaremos a continuación...

Capítulo 2. La identidad de género y el sexo.

Introducción.

Un letrero frente a mí en el café donde ahora escribo por razones casi accidentales. *Un momento para tu sentir. Un lugar para ser*, dice a continuación del nombre del lugar; leo y en mi cabeza, rondan solo unas imágenes: Un andén lleno de gente. Luces casi taciturnas a pesar del día soleado que hace afuera. La temperatura que no respeta el invierno y obliga a uno a quitarse lo quitable. La limusina naranja pasa rápidamente una y otra vez. El vagón se vacía y se llena en intervalos de tiempo que apenas alcanzan para preguntarse de dónde sale tanta gente.

Más allá de la mitad del andén dos barreras naranjas unidas por un pedazo de sogas que dividen el espacio y marcan en él una frontera que se lleva en el cuerpo. La gente se acumula desde el fondo, de izquierda a derecha y a lo largo de una línea amarilla marcada en el piso. A esta altura: (la de alguien sentado en las losetas amarillentas), solo se ven piernas; de un lado cubiertas por pantalones y tobillos descansados en zapatos de piso, los estilos, colores y calidades son variables. Después de la barrera una que otra pierna descubierta, medias, mallas y pantalones también - la mayor parte de las veces pegados a la piel - tacones de varios tamaños, zapatos con adornos y tenis de colores.

Todos los que serán pasajeros miran hacia el túnel oscuro donde el pequeño semáforo otorga y detiene el paso de aquel gusanote que abordarán. “¡Sólo mujeres!” grita el policía parado junto a la barrera y al lado suyo, la figura de una persona. Calza zapatillas, unas en las que muchas que se encuentran de aquel lado de la barrera no podrían sostenerse, medias negras recubren sus muy bien delineadas pantorrillas. Viste una falda azul y por encima de la cintura un suéter entallado que permite notar lo ancho de su espalda; juguetea con las puntas de su melena teñida mientras hace pose de inconformidad. El policía se coloca en el único espacio vacío que permite transitar libremente de un lado al otro por el andén y le impide el paso haciendo uso también de su cuerpo. Un cuerpo adornado de azul oscuro, con su sombrero y como si no fuera suficiente con una macana que le cuelga de la cintura. Es claramente un cuerpo hecho para estar de su lado de la barrera, pero también un cuerpo que muestra tanta claridad que puede darse el lujo de decidir quien pasará y quién no.

Las miradas alrededor de la figura se vuelcan con el grito del policía sobre la escena, algunas más indiscretas que otras, algunas más compasivas, burlonas o asustadas que otras. El policía ha visto el rostro de aquél y le ha bastado una mirada, para saber que el apenas perceptible vello facial escondido debajo del maquillaje, lo cuadrado de la quijada, la anchura de la espalda o la ausencia de formas redondeadas y recovecos en su pecho le hacen imposible el paso a esa figura hacia el otro lado de aquella clara y marcada división.

El metro llega, la -¿o el?- joven aborda trabajosamente el vagón sin cruzar la división. El espacio se inunda de gente y su ambigüedad se rodea rápidamente de otros cuerpos claros y definidos. Las miradas – en el mejor de los casos solo las miradas – se prolongarán todo el camino. *Un momento para tu sentir, un lugar para ser*, leo mientras permanezco incómoda ante la interrogación ¿había un vagón correcto para esa persona?

¿Diferencia? sexual e ¿identidad? de género.

El sentido común indicaría que para la mayor parte de las personas, además de lo fácil y casi incuestionable que es saber que uno es uno, otra cosa muy fácil es saber si uno es hombre o es mujer. Es algo que hemos sabido desde siempre y con lo que vivimos todos los días. En la televisión hay una increíble oferta de productos de todo tipo, desde téis hasta condones con publicidad diseñada y dirigida especialmente a hombres o mujeres. Hay programas exitosos especialmente dedicados a la llamada “guerra de los sexos”. Las tiendas departamentales tienen secciones separadas para hombres y para mujeres desde la ropa interior hasta el calzado. Hay camiones de transporte público exclusivos para que viajen las mujeres, así como vagones en el metro y el metrobús de esta ciudad. Existen actividades remuneradas como la albañilería o plomería en las que difícilmente encontraremos a mujeres llevando a cabo labores propias del oficio. Los gimnasios están especializados, las estéticas, la moda. En general el mundo parece estar muy claramente definido y conducirnos a pensar en lo abisalmente distintos que somos hombres y mujeres- Pero ¿de verdad somos tan diferentes? ¿Cómo lo sabemos? ¿En qué radican nuestras diferencias? ¿De verdad es tan fácil saber si uno va de un lado o de otro de la barrera?

Pensemos entonces que es necesario pensar en un cuerpo. Una vez expuesto en el capítulo anterior aquello de que yo soy yo y que derivado del ya discutido aporte cartesiano por no decir aristotélico, pero sobre todo de la experiencia diaria. Pues además de ser todo lo que a uno se le ocurre, también uno es su cuerpo. En ese cuerpo hay características particulares: somos altos, bajitos, gordos, flacos, velludos, morenos, panzones y lo que pueda agregarse. No obstante, existen características diferenciadas principalmente en dos tipos de cuerpos²⁹: los hombres y las mujeres que nos distinguimos con base en el cuerpo que tengamos, especialmente los genitales y las expresiones de desarrollo que suceden durante la adolescencia. Así que de hecho hay una diferencia anatómica, pues nuestros cuerpos son diferentes. Ya Marta Lamas (2001) apuntaba en su clásico libro sobre la diferencia sexual que *“existe una diferencia corporal entre hombres y mujeres, específicamente en los genitales”* ¿De dónde sale esta diferencia y cómo se determina?

Resulta que si uno se remite a aquellas historias de abejitas polinizando flores, cigüeñas provenientes de París o espíritus santos, cuando nuestros papis combinaron su material genético por medio de un óvulo X con 23 cromosomas y un espermatozoide X o Y con otros 23 cromosomas, se dio lugar a un embrión humano con 46 cromosomas XY o 46 XX, dependiendo de cuál fue el cromosoma que aportó el espermatozoide. Lo anterior será importante para lo que nos interesa ahora hasta la tercera semana de desarrollo del embrión, cuando en una estructura llamada saco vitelino aparecen unas células a las que los biólogos le pusieron células germinativas primordiales, las cuales se comportan como una especie de amiba y se mudan a vivir sobre unos pliegues que crecen por un lado del intestino, llamados crestas gonadales y a esas células que se juntaron les dicen gónadas indiferenciadas, pues hasta este momento el embrión no tiene todavía un sexo identificable por ningún método morfológico.

Durante el resto del desarrollo embrionario la gónada indiferenciada se convertirá en testículo si el espermatozoide llevaba consigo un cromosoma Y, o en un ovario en ausencia de éste. Una vez formado el testículo se inducen cambios en los conductos de Wolff, de los cuales se origina el resto de los órganos sexuales

²⁹ Aún en lo que muchos consideran la última referencia que es la biológica, con el desarrollo de las tecnologías, se han podido llevar a cabo estudios que hablan hasta de 7 diferentes tipos de expresiones fenotípicas del sexo. De manera que hablar incluso desde la biología únicamente de dos sexos parece reducido para algunos.

masculinos: pene, escroto y la fusión labio escrotal. Si lo que se formó fue un ovario entonces por medio de los conductos de Müller se dará lugar al útero, trompas de Falopio y vagina. Así que cuando uno nace el médico-partero tendrá solo dos opciones para anunciar al resto de la tribu. Uno nace con pene o con vulva, con cuerpo de hombre o cuerpo de mujer.

No obstante esa asignación de cuerpos no es tan sencilla, más allá de si el cromosoma era y o x, debemos recordar que los seres humanos somos seres hablantes, insertos en el lenguaje y que eso nos abre las puertas hacia un mundo simbólico, un mundo de significación de lo que llamamos realidad. Según Lamas (2001) las primeras lenguas existieron bajo un principio de economía, en el que se debía tener el máximo rendimiento con el mínimo esfuerzo, por lo que se originó un lenguaje binario en el que se produce información a partir de la negación de elementos mínimos o contraposiciones, por ejemplo: noche/día, frío/caliente, pero también hombre/mujer (Lamas, 2001). De manera que así se estructura el pensamiento y se elaboran las representaciones.

El lenguaje posee una estructura que está afuera del control y de la conciencia del hablante individual, quien, sin embargo, hace uso de esta estructura presente en su mente: unas unidades de sentido, los signos, dividen y clasifican el mundo, y lo vuelven inteligible para quienes comparten el mismo código. No hay una relación natural entre los signos y el mundo, cada lengua articula y organiza el mundo de diferentes maneras a partir de las relaciones específicas entre los significados y significantes de sus signos. Así como cada lengua nombra, cada cultura realiza su propia simbolización de la diferencia entre los sexos y engendra múltiples versiones de una misma oposición: hombre/mujer, masculino/ femenino (Lamas, 2001).

Así que la diferencia por supuesto no se queda ahí, ser mujer u hombre, se lo debemos al lenguaje y a la cultura más que a nuestras anatomías. El cuerpo es una referencia necesaria, más no suficiente para pensar esta diferencia.

Así lo explica García Souza (1999):

En todas las sociedades el cuerpo adquiere una función ordenadora, clasificatoria en la medida en que su naturaleza, es decir, la forma en la que es concebido, corresponde a la estructura de las categorías culturales que regulan a la sociedad. Por lo tanto hablar del cuerpo, de sus funciones y de la forma en la que el individuo se relaciona con él, es también hablar de la sociedad que lo construye. El cuerpo adquiere

sentido en la medida en la que es simbolizado, desplazándolo del ámbito natural al orden psicosocial, pues es el proceso de simbolización el que permite ordenar, clasificar, convertir en un texto inteligible aquello que se presenta como un espacio confuso, es decir, simbolizar es delimitar un universo de significación.

De manera que Lamas (2001) también afirma que el resultado que obtenemos de interpretar esas diferencias mediante el lenguaje y la forma en la que elaboramos la angustia que dicha diferencia nos genera, es la cultura que funciona como una especie de filtro para percibir la realidad de cierta forma. Para Levi-Strauss (citado en Lamas, 2001) las culturas son sistemas de clasificación con códigos de intercambio, por medio de los cuales puede ser entendida la variedad de fenómenos culturales existentes. Esos códigos de intercambio son representaciones que generan redes de imágenes que construyen la forma en la que captamos y entendemos el mundo. Existen tres fuentes principales sobre las que se crean las representaciones: los preconceptos culturales, las ideologías y la experiencia personal. A partir de ellas vamos construyendo desde la infancia, mediante el lenguaje y la materialidad de la cultura, las múltiples representaciones culturales de la diferencia sexual. Esos significados atribuidos a la diferencia sexual en la simbolización, darán lugar al género:

El género es el conjunto de ideas sobre la diferencia sexual que atribuye características femeninas y masculinas a cada sexo, a sus actividades y conductas y a las esferas de la vida. Esta simbolización cultural de la diferencia anatómica toma forma en un conjunto de prácticas, ideas, discursos y representaciones sociales que dan atribuciones a la conducta objetiva y subjetiva de las personas en función de su sexo. Así mediante el proceso de construcción del género, la sociedad fabrica las ideas de lo que deben ser los hombres y las mujeres, de lo que es <<propio>> de cada sexo (Lamas, 2001).

De acuerdo con la autora, la simbolización de la diferencia sexual y la oposición binaria entre hombre/mujer es clave para los procesos de significación. Recreada en un orden representacional, contribuye a la especialización de la feminidad y la masculinidad, produciendo al mismo tiempo efectos sobre los imaginarios sociales. Es por esa razón que la diferencia sexual estructura psíquicamente y el género, entendido como la simbolización cultural de esa diferencia, influye sobre la percepción de lo social, lo político, lo religioso y lo cotidiano.

Consistente con lo anterior, Lagarde (1993) propone que desde una perspectiva antropológica, la asignación que se hace basada en la diferencia sexual es una constante en las sociedades y es a partir de esa tipificación que se coloca a las personas en la dicotomía masculino/femenino, sobre la cual se construirá su identidad. Por esa razón es que podemos hablar de identidades de género. Pues es a partir de la percepción del cuerpo, de su realidad sexual, que a las personas se les inserta en un universo simbólico, el cual, a pesar de la reelaboración interna, repercute sobre lo subjetivo basado en un sistema de creencias y estereotipos que sirven para reproducir valores de instituciones sociales específicas de cada cultura y momento histórico. Lo anterior, dirá Martínez (y Campos, 2000) *“repercute prácticamente en todos los órdenes de la vida del sujeto y a lo largo de su ciclo vital”*

Así, el cuerpo entendido como la contraparte biológica es la condición previa para que exista una identidad de género. Pues es la anatomía la que permite una asignación sexual, el reconocimiento de los otros y la construcción de una imagen del propio cuerpo. La cultura influirá sobre esa construcción por medio de elaboraciones ideológicas que se traducirán en un amplio repertorio de conductas y formas de pensar. Esta diferencia sexual es la base para las relaciones de género que se articularán en todo un sistema de creencias y atribuciones normativas, ordenando el mundo a partir de estereotipos o formas ideales de estar (Martínez, I., Campos, A., 2000).

La constitución social es diferente para hombres y mujeres, hay un desarrollo diferente para cada uno, eso se refleja en las relaciones sociales, pues es a partir de ellas que se construye o bien se prepara a cada quien en los roles correspondientes, es decir, hay un entrenamiento social normativo y distinto para cada uno. Las consecuencias son actitudes y deseos expresados en formas diferenciales que tienen una íntima relación con el papel que se desempeña en el entramado social (González, R., 1997). En ese mismo sentido, Flores (1992) afirma que los órganos sexuales externos se convierten en condicionantes sociales para justificar el rol que se espera de un hombre o una mujer. Así, *“las identidades de género se asignan a, y se actúan, por quienes son señalados como hombres o mujeres”* (Martínez, I., Campos, A., 2000).

Para Martínez (y Campos, 2000) la identidad de género es resultado de *“un proceso evolutivo por el que se interiorizan las expectativas y normas sociales relativas*

al dimorfismo sexual y hace referencia al sentido psicológico del individuo de ser varón o mujer con los comportamientos sociales y psicológicos que la sociedad designa como masculinos o femeninos". Para ellas, este proceso tiene un valor de adaptación social, pues el aprendizaje de roles de género sucede a través de la observación y socialización de los comportamientos de los adultos más próximos entiéndase los padres. Es decir que la familia transmitirá estos comportamientos y con el tiempo se perfeccionarán en la escuela. Cabe aclarar que dichos roles son un repertorio de comportamientos y valores moldeados desde la deseabilidad social en cada época y cultura; éstos delimitan el contenido de lo masculino y lo femenino. Dice Bleichmar (1982) que *"el género es tanto un rol como una identidad, la feminidad/masculinidad son principios organizadores de la subjetividad"*.

Por lo tanto, las concepciones sobre el género serán diferentes pues somos todos personas distintas unas de las otras, pero serán parecidas entre mayor semejanza haya en nuestros contextos. Sin embargo, el género no solamente incide de manera diferencial sobre el comportamiento entre los individuos, sino que para la misma persona habrá una variabilidad, influenciada por factores externos e internos. La flexibilidad o rigidez con que se transmitan estas categorizaciones estará relacionada con la dicotomía que se experimenta en las relaciones sociales y de eso dependerá la elaboración de esquemas que potencien la simplificación de la realidad, pues la identidad de género de un sujeto no tiene que ver únicamente con los comportamientos y acciones, sino que influye también sobre procesos psicológicos nucleares como el autoconcepto (Martínez, I., Campos, A., 2000).

"La identidad de género es al mismo tiempo una identidad social y una identidad personal" dice Martínez (y Campos, 2000). Si se piensa la identidad de género a partir de un dimorfismo cultural que permea en las experiencias de hombres y mujeres en la que se puede encontrar un modelo, un grupo de referencia, valores y comportamientos a realizar y además de una exclusividad de pertenencia, se puede pensar en la identidad de género como una identidad social³⁰.

Así, sobre aquella diferencia anatómica se producen explicaciones psíquicas y culturales, el cuerpo se simboliza y la masculinidad y la feminidad se vuelven al mismo tiempo expresiones culturales y psíquicas. No obstante, habrá que distinguir por un

³⁰ Ver Identidad Social, pág. 40 capítulo 1 de este trabajo.

lado la identidad sexual estructurada en lo subjetivo -que se refiere a la elaboración cognitiva que ambos sexos realizan partiendo de una imagen corporal y el reconocimiento de su sexo morfológico-, lo cual implica la autopercepción y convicción de pertenencia a un sexo determinado y la comprensión de lo que ello supone y por otro la identidad de género como una identidad social; pues la manera en la que se asume la diferencia anatómica es especialmente relevante respecto a la estructuración psíquica del deseo erótico.

De modo tal que a pesar de las diferencias y de los cambios generacionales, se continúan usando los mismos o parecidos modelos generizados, dando lugar a un género que es simultáneamente proceso y producto de su representación social, pues éste tiene incidencia sobre la construcción de lo subjetivo y lo subjetivo tiene incidencia sobre la construcción social. Sin embargo, al mismo tiempo, resultado de los modelos estereotipados, resultarán modelos de comportamiento mutuamente excluyentes que llevarán a los individuos a desarrollar actitudes y habilidades consideradas propias y exclusivas de su sexo y su género – que por supuesto- deben corresponder (Martínez, I., Campos, A., 2000).

Así que ahí tenemos que la identidad de género no es otra cosa que una identidad social, de esas de las que forman parte de la identidad personal y le dicen a uno cómo, cuándo y dónde tiene que comportarse. Formas que se supone deberían hacerle a uno la vida más fácil pero ¿Y si no? ¿Existen entonces dos grandes identidades sociales, la de hombres y mujeres? ¿Qué pasa cuando la identidad sexual no corresponde con la identidad de género? ¿Y cuando no corresponde con la asignación sexual? ¿Cómo sabemos todo lo dicho sobre la identidad de género? Si es verdad que es una identidad, ¿Es cierto aquello de que todas son iguales y todos los hombres también? Una vez más: ¿qué vagón del metro le correspondía abordar a aquella persona?

El estudio sobre ¿el género o el sexo? en la psicología

A pesar de un estado de cosas que pareciera inamovible por milenios, obvio para la vida cotidiana y el sentido común, e incluso de la categoría de designo y realidad divina incuestionable para las religiones, la pregunta por la diferencia sexual y sus consecuencias no es nueva ni para las ciencias. No obstante no haré aquí un recuento

“histórico” ni mucho menos cronológico, ya Duby³¹ nos hizo el favor con sus enormes 5 tomos de mostrarnos lo que pasa cuando uno se pone ambicioso.

Mas bien y siguiendo a Martínez (y Campos, 2000) se propone aquí agrupar por semejanzas la manera en la que desde la psicología se ha intentado responder/preguntar/complicar/teorizar/divagar/imponer o simplemente escribir sobre esta pregunta. Se pueden ubicar más o menos 5 categorías distintas: 1) diferencial, 2) del desarrollo, 3) enfoque cognitivo, 4) evolucionistas o de la génesis y 5) socioculturales.

1. Psicología diferencial. Resulta que desde principios del siglo pasado – en el auge del positivismo que dio origen a la psicología diferencial- se comenzaron a desarrollar trabajos con una lógica binaria, con una perspectiva de investigación correlacional y una clara orientación naturalista-empirista que permitió construir al sexo como una diferencia, pues los estudios realizados desde esta perspectiva – sobre aptitudes mentales, rasgos de personalidad, características motivacionales, intereses vocacionales, estilos cognitivos, etc.- anotaban un repertorio de características diferenciales para hombres y mujeres, atribuyéndoles a cada uno distintos rasgos de personalidad, actitudes, intereses, valores, comportamientos y capacidades, dando origen además a escalas de todo tipo incluso a aquellas que pretendían hacer mediciones sobre masculinidad y feminidad.

Los datos que se obtuvieron de estas investigaciones en la primera mitad del siglo sugerían que las diferencias más importantes tienen relación en que las variables de las personas se organizan y se relacionan entre sí, lo que desembocó en patrones diferenciales de aptitudes y de personalidad. No obstante investigaciones más actuales, derivadas de revisiones meta-analíticas muestran variabilidad intrasexual. Incluso algunos investigadores (Hedges, Feingold, Delgado y Prieto en Martínez, I., Campos, A., 2000) señalan que además de tomarse en cuenta el tamaño del efecto de la distribución medial (como medida de diferencia), debe tomarse en cuenta también la homogeneidad de las distribuciones y la simetría de las colas, pues es ahí

³¹ Duby y Perrot (2000) *Historia de las mujeres en Occidente*. Madrid: Santillana. 5 vols., Taurus Minor.

donde se puede observar la variabilidad intragrupal, lo cual ayudaría a ordenar los resultados en este campo de investigación.

Estos estudios están centrados en los efectos que el sistema de creencias produce en el sujeto, pues los estereotipos y roles de género se encuentran naturalizando las diferencias, no solo comportamentales sino en intereses y rasgos de personalidad. Durante la década de los setenta el interés estuvo centrado en la correlación de rasgos y factores externos entre uno y otro sexo. Fue también por esta época que la discusión conceptual entre sexo y género permitió constatar el peso de los factores psicosociales sobre los biológicos, lo cual favoreció las preguntas sobre la correspondencia entre las dos categorías y facilitó la emergencia del modelo de evaluación sobre la androginia.

2. Del desarrollo. Estas teorías están relacionadas con el aprendizaje social, es decir, postulan que las mayor parte de las formas de comportarse se aprenden observando y se van moldeando a lo largo de la vida, para lo cual es indispensable la representación simbólica de las consecuencias en el futuro. Así que para Bandura y Mischel (en Martínez, I., Campos, A., 2000) la tipificación sexual es un proceso relacionado con el medio social, pues las formas de pensar, sentir, actuar son culturalmente definidas, diferenciadas en razón del sexo y reforzadas para favorecer la apropiación de las definiciones sociales sexuales que se aprecian como válidas en cada grupo cultural.

Para que lo anterior suceda, es necesario que los niños y las niñas adquieran su identidad sexual primero, pues mediante el reconocimiento que podrán discriminar las conductas sexuales adecuadas, generalizarlas en las situaciones nuevas y actuarlas, previendo sus consecuencias. La observación sucede en contextos reales y simbólicos aprendiendo de quienes tienen estrecha relación afectiva. La socialización del género es un continuo desarrollado a lo largo del ciclo vital en la que las experiencias personales y las del interior del grupos serán muy relevantes.

De acuerdo con Kolberg (Martínez y Campos, 2000) existe una estrecha relación entre el desarrollo cognitivo, la evolución de la moral y la adquisición de la identidad de género, pues la elaboración cognitiva que ordena la

percepción de la realidad es fundamental para establecer categorizaciones que no son ni instintos biológicos ni normas sociales, sino resultado de una organización cognitiva que sucede a cada momento, siguiendo pautas de rol de género. Según el autor, la identidad de género es la identidad social más estable de todas. De forma que los mecanismos por los cuales el desarrollo de los conceptos relativos al papel sexual conduce directamente al de los valores masculino-femeninos, pues se tenderá a crear esquemas de inclinaciones, juicios de valor consecuentes con la imagen propia y la tendencia a la conformidad con un orden sociomoral, así como a la imitación de personas que se valoran por su prestigio y aptitudes.

De tal suerte que la identidad de género no alude solamente a la imitación o identificación de modelos, sino que también está relacionada con la necesidad de preservar una imagen estable y positiva favoreciendo una alta tipificación sexual.

3. Enfoque cognitivo. Desde las teorías del procesamiento de la información, el género es un esquema cognitivo integrado en el auto concepto que influye en el algoritmo de procesamiento de la información relacionada con las categorías masculino y femenino. Desde este punto de vista, una vez adquirida la identidad de género el sujeto ha asentado las bases necesarias para la estructuración del conocimiento en esquemas de género. Se reconocerá como de uno u otro sexo y adquirirá comportamientos que irá replicando y generalizando en el mundo, además de partir del supuesto de que así deben ser todos los hombres o todas las mujeres.
4. Teorías evolutivas o de la génesis. Influidas por las tesis darwinistas y defienden la causalidad biológica de la diferencia, además de insertarse en explicaciones sociales, de forma que conceptos como la socio-evolución del comportamiento son posibles, de manera que una de las explicaciones tiene relación con la incidencia de los efectos causados por las diferencias físicas y los roles en las estrategias que machos y hembras desempeñan en el proceso reproductivo. Además de considerar que las aptitudes prevalecientes son las que tienden a

garantizar la selección natural, de forma que los genes que incrementan la probabilidad de adaptación son los más frecuentes. Así es explicada por ejemplo la función del orgasmo femenino en la estabilidad de la pareja o el hecho de que las mujeres realicen una mayor inversión en la reproducción y la crianza. Lo anterior, no sin reconocer que todas las formas de cognición se sustentan en registros neurológicos que han ido evolucionando para cumplir con funciones reproductivas o de mantenimiento de la especie. Así explican que las habilidades individuales y de grupo encuentren su base en sistemas neurocognitivos susceptibles de diferentes desarrollos en función de las pautas en las que se asienten los modelos de género en cada cultura.

De estas visiones se deriva el modelo de diferenciación sexual imperante en el siglo XX, que ha guiado el desarrollo de la investigación científica y que aporta imágenes sobre los orígenes del sexo en los humanos. De acuerdo con estas investigaciones la formación de un conjunto específico de órganos definirán la identidad sexual del embrión, no obstante otras investigaciones del mismo enfoque niegan encontrar una relación entre la identidad sexual de los humanos y los criterios morfológicos. A pesar de eso, la creencia antigua sigue uno de los grandes mitos sobre los que se construye el modelo.

No obstante podemos anotar que esta visión supone una identidad entre sexo y reproducción, pues al definir la identidad sexual del embrión a partir del desarrollo específico de sus órganos sexuales primarios, solamente se está tomando en cuenta el papel explícito que estas estructuras desempeñarán en la procreación, dejando de lado el efecto simbólico del que se habló anteriormente.

5. Perspectivas socioculturales.

Aquí la unidad simbólica de la persona que es generada y mantenida por la auto-identificación se basa en la pertenencia a la realidad simbólica de un grupo y con ello en la posibilidad de auto designarse miembro de ese grupo. De manera que la entrada al mundo simbólico se da por medio de la socialización en la familia y la escuela. En esta perspectiva podemos agrupar a las teorías del

construccionismo social, la del rol social y la situacional pues enfatizan el origen sociocultural de las diferencias.

Las investigaciones que parten de este enfoque analizan los efectos principales y de interacción de los procesos psicológicos y las influencias contextuales que intervienen en la construcción y representación de la identidad de género, teniendo en cuenta el grupo de pertenencia de los sujetos.

En psicología, el construccionismo social, analiza las diferencias entre los sexos partiendo de la contextualización de las relaciones de género dentro de un marco de las relaciones sociales, es decir, para los psicólogos adherentes a esta forma de hacer psicología, es necesario considerar la dimensión histórica y cultural de cada sujeto, además de reconocer el papel activo de las personas guiadas por su cultura, para estructurar una realidad que afecta sus valores y comportamientos.

Tenemos así que las opciones de conceptualización del género en psicología son variadas, unas más de acuerdo a la moda que otras y por supuesto que se han modificado acorde con los cambios de paradigmas en las ciencias. Lo que podemos hacer notar por ahora es que en general se propone una concepción diferencial de los sexos ¿o del género? que entiende que los rasgos para cada uno de los sexos están dispuestos de maneras diferentes, pues no podrían ser iguales, si los hombres y las mujeres se comportan tan distinto. Algunas les buscan la explicación y mencionan que es porque aprendemos del orden que está dado cuando nacemos; a otros les gusta medir cosas que entienden por rasgos o pequeñas partes que integran un ser humano, a otros les convence más pensar que los bebés aprenden de los adultos, otros que somos como computadoras pensando en sistemas binarios y que solo encontramos dicotomías cuando andamos por el mundo y otros creen más bien que son nuestros hipotálamos los que mandan; unos más, -los más (pos) modernos, pacifistas y holistas- dicen que todas juntas al mismo tiempo, pues de todas formas es una construcción de factores múltiples e incontrolables pero significables.

No obstante, independientemente de la explicación que le den a la diferencia comportamental y/o corporal y la salida que le den, todos proponen sistemas de comportamiento basados en la diferencia anatómica y sugieren – por no decir

imponen- una especie de legalidad general que todos deberíamos seguir para construir no solamente el género, sino también el sexo, en caso de que estos modelos distingan alguna diferencia, proponiendo así formas de normalidad/anormalidad, unificando y reduciendo las opciones que uno tiene para inventarse una identidad de género.

¿Será que estos modelos puedan decirnos que tan hombres o que tan mujeres somos?

Capítulo 3. Los movimientos sociales

Introducción

La contradicción y las paradojas pueden ser enunciadas como uno de esos elementos indispensables de la vida de los seres humanos. Somos capaces de sentir amor y odio por el mismo objeto, el tiempo es un invento nuestro y nos peleamos incansablemente con él, nos adaptamos tan rápido al planeta que ahora parece que el planeta es el que se tiene adaptar a nosotros. El ser humano es complicado y por lo tanto la trama de relaciones que establece con el medio en el que se desarrolla, incluyendo por supuesto a otros seres humanos, es un lío.

Si hay un momento para observar estas contradicciones, ese es la vida cotidiana. La vida cotidiana lo es todo y no es nada. Es lo que hacemos todo el tiempo, pero también lo que no hacemos. Es un ritmo, pero no emite sonido alguno; a excepción del claxon del coche cuando ya se nos hizo tarde por la mañana de cada lunes de nuestras vidas. Es un enorme flujo de información corriendo por el internet y los periódicos pero, también es lo que produce y le da sentido a ese enorme flujo de información; es la rutina es lo de siempre; es hacer una y otra vez las mismas cosas. Las cosas esas aburridas que ya ni notamos, pero que nos hacen ser quiénes somos y, de paso, ser parte de un enorme ente al que llamamos sociedad y que los sociólogos, los artistas, los historiadores, los antropólogos, uno que otro científico y hasta los psicólogos dicen que estudian.

Como esa vida cotidiana se compone de cosas que se repiten y que exigen continuidad para darle carácter de cotidiana, pues evidentemente es necesario que esos sucesos ocurran casi cada uno de los días. Cotidiano es escuchar que alguien hace alusión a que la señora del auto blanco que tiene detenido el trafico se estacionó en doble fila a bajar a los niños, y que su falta de sentido común, no se debe a que hay autos estacionados donde no deben o que la entrada de la escuela está sobre la calle más angosta de la manzana, sino que es inherente a su condición de mujer, pues “generalmente” a las mujeres les cuesta trabajo manejar. Cotidiano es que se escuchen, entre muchos otros, gritos como “indio” o “naco” en forma peyorativa si alguien decidió a última hora que debía dar la vuelta y atravesó Av. Cuauhtémoc de un extremo a otro, con todo y que el gritón, además de que se detuvo sobre las rayas

peatonales el semáforo anterior, también es morenito y no excede el 1.60 de estatura, su segundo nombre es Cuauhtémoc pero el primero es Carlos y la verdad prefiere que le llamen Charly.

Cotidiano es que la gente piense que el conductor del microbús es un tipo analfabeta, agresivo y más cercano a la categoría de la fauna salvaje que otros seres humanos, así que mejor ni se mete con él, no sea que se vaya a poner rudo y le aviente la lámina al auto que con todo el sudor de su frente ha conseguido, incluso si el conductor está preocupado por la música que vienen escuchando sus pasajeros o le ha hecho lugar junto a la palanca para que la señora que se veía muy cansada y no alcanzó lugar, pusiera su bolsa. Cotidiano es que haya autos estacionados en el lugar para discapacitados afuera del súper o que estén tan reservados que la llave del candado que anuda la cadena al poste brille por su ausencia y el gerente ni sepa que también se inventariaba. Cotidiano es que los compañeros de trabajo le apoden “marisco” al cajero nuevo que tiene la voz medio aguda, es flaquito y medio femenino. Eso sí, lo hacen en secreto, o sea a latigazo de susurro, que hasta la clientela escucha cada vez que pasa por enfrente. Cotidiano es escuchar que en Gaza se murieron ayer 10 niños más, total que eran musulmanes y seguramente terroristas y si no, lo serían en unos años. Ya ni de sorprender es que al memorable y lleno de honor ex presidente Fox se le haya ocurrido decir que “los inmigrantes mexicanos hacen el trabajo que ni los negros quieren hacer”, solo por mencionar algunos ejemplos.

Lo que quiero decir es que la discriminación es una práctica cotidiana. Discriminar, significa, de acuerdo con la Real Academia de la Lengua “seleccionar excluyendo”. Empero, el problema con discriminar es la otra acepción, la que implica considerar inferior a alguien o algunos por su raza, sexo, oficio, color de piel, religión, orientación sexual, etnia, lugar de origen, formas de vestir, edad, clase social y una larga lista de etcéteras que parece interminable y justificable casi por cualquier razón inverosímil, pero eso sí, llena de verdad. Es como si casi cualquier diferencia con el otro fuera motivo justificable de discriminación. Lo anterior es más o menos grave si consideramos que somos particulares y que como tales somos únicos e irrepetibles y que difícilmente encontraremos a alguien que coincida totalmente con nuestras maneras de pensar y estar en el mundo.

Con el tiempo y la instalación del discurso occidental de los Derechos Humanos y las perspectivas de género, se ha vuelto políticamente correcto hablar de discriminación y no ejercerla, acusar de homofóbico a todo aquel que haga un comentario ofensivo hacia los *jotos* o las *lenchas* y se han reivindicado estas palabras como formas de categorización para señalar a grupos de hombres y mujeres que se autodefinen o no como homosexuales.

Si uno quisiera verlo en números en México el tema de la discriminación entendido como tal y oficializado es más o menos nuevo: en el 2000 se modificó el art. 1 de la Constitución, en 2003 se aprobó en el Congreso la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación y en 2004 se crea el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación –CONAPRED-, en 2005 se llevó a cabo la primera Encuesta Nacional sobre Discriminación en México que pretendía hacer un diagnóstico sobre qué tanto y por qué razones nos discriminamos los mexicanos. Además México ha suscrito y ratificado cantidad impresionante de acuerdos internacionales sobre no discriminación y derechos humanos y sobre aquello de aterrizar los reglamentos estatales, 12 estados tienen una clausula que prohíbe la discriminación en la constitución, 17 tienen leyes de prevención, 7 tienen sus consejos contra la discriminación y en 13 está tipificado como delito (CONAPRED, 2010).

En 2010 se realizó la segunda Encuesta Nacional sobre Discriminación en México, y fue dada a conocer por el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación el 18 de Mayo del 2011, día internacional contra la homofobia. Se distribuyó un cuadernillo que dice que en la mesa directiva estaba encabezada por el Secretario de Gobernación e invitados a la junta de gobierno había una serie de académicos, periodistas y gente que hace investigación en ciencias sociales, -de esos que ya se comportan como celebridades-.

La presentación del documento dice lo siguiente:

La discriminación niega el ejercicio igualitario de libertades, derechos y oportunidades a cualquier persona; la excluye y la pone en desventaja para desarrollar de forma plena su vida; la coloca, además, en una situación de alta vulnerabilidad. Esa desventaja sistemática, injusta e inmerecida, provoca que quienes la padecen sean cada vez más susceptibles a ver violados sus derechos en el futuro.

Hacer visible una realidad en sus distintas dimensiones, exponer sin matices sus rostros, tal como son y como se perciben, es un mecanismo imprescindible para comprenderla y modificarla. La primera Encuesta Nacional sobre Discriminación en México 2005 (ENADIS), llevada a cabo por la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL) y el consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED), mostró que somos “una sociedad con intensas prácticas de exclusión, desprecio y discriminación hacia ciertos grupos” y “que la discriminación está fuertemente enraizada y asumida en la cultura social, y que se reproduce por medio de valores culturales (CONAPRED, 2010).

La encuesta hace una clasificación por grupo vulnerable en la que a éstos se les evalúa además las condiciones socioeconómicas y educación, entendida como escolaridad. La primera parte es sobre percepción y actitudes de la discriminación y la segunda es para preguntarle a los grupos vulnerables las razones por las que creen que han sido discriminados. Para los fines que ya antes he planteado, retomaré aquí solo cifras de dos grupos, el de las mujeres y orientación sexual distinta a la heterosexual³², veamos entonces a manera de ejemplo:

De acuerdo con la ENADIS 2010, una de cada dos personas lesbianas, homosexuales o bisexuales considera que el principal problema que enfrenta es *la discriminación*, seguida de la *falta de aceptación y las críticas y burlas*. Este grupo piensa que su principal problema es su orientación sexual sin importar el nivel socioeconómico en el que se puedan clasificar. Sin embargo, perciben más intolerancia de la policía y la gente de su iglesia que en sus familias o grupo de amigos y las mujeres lesbianas afirman percibir mayor intolerancia en los servicios de salud que los hombres homosexuales (CONAPRED, 2010).

Con respecto a la discriminación contra las mujeres es preciso señalar a qué nos referimos, pues como ya hemos mencionado existe todo un marco jurídico y prolífica investigación alrededor del tema, que pensado así es lo que permite medir y proponer algunos indicadores de discriminación hacia las mujeres. De acuerdo con la encuesta:

³² En la encuesta, solamente se pregunta por las personas homosexuales, bisexuales y lesbianas, todas las demás opciones quedan excluidas, habrá que preguntarse por qué, aunque la justificación que se utiliza en casi todos los estudios tiene que ver con la dificultad de operacionalizar a los demás y por lo tanto de medirlo.

Se entiende por discriminación contra las mujeres toda distinción, exclusión o restricción por el hecho de ser mujer, que tenga por objeto o resultado menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio de los derechos humanos y las libertades fundamentales en las esferas, social, cultural y civil o en cualquier otra esfera. El derecho de las mujeres a una vida libre de violencia incluye el derecho a ser libre de toda forma de discriminación. No se considera discriminación la aplicación de medidas especiales de carácter temporal que busquen combatir las desigualdades existentes entre hombres y mujeres (CONAPRED, 2010).

Así, dos de cada diez personas consideran que el principal problema de las mujeres es la *falta de empleo*, seguido por los problemas relacionados con la *inseguridad, abuso, acoso, maltrato y violencia*, y la *discriminación*, con porcentajes muy bajos aparecen los *problemas relacionados con la salud*³³. Específicamente en ciudades como Querétaro, México y Toluca, los problemas relacionados con el empleo son los que en mayor medida perciben las mujeres. En ciudades como Monterrey, ciudad Juárez y Tijuana, los problemas más graves se relacionan con la delincuencia e inseguridad (CONAPRED, 2010).

Luego, tres de cada diez mujeres *pide permiso* o *avisa* para decidir por quién votar, en cambio cuatro de cada diez pide permiso o avisa para utilizar anticonceptivos, lo cual disminuye conforme aumenta el ingreso de las mujeres, pero no desaparece. Esto a pesar de que los problemas de salud tuvieron una percepción baja de discriminación (CONAPRED, 2010).

Pues eso señores y señoras, que somos una sociedad con altos índices de discriminación según el gobierno federal, ejercida para todo aquel que por causa, accidente, destino o convicción sea distinto. Si seguimos la lógica que han establecido todas esas reformas legislativas y las instituciones gubernamentales y académicas bastaría con encarcelar y/o educar a todo aquel que discrimine y todos viviremos felices para siempre. El problema es que si uno le rasca un poquito y en lugar de las encuestas cerradas escucha las entrevistas de preguntas abiertas o se va a dar un taller a los nuevos centros de la diversidad sexual que instaló el gobierno del DF o platica con la tía golpeada que todos tenemos bastarán dos dedos de frente para intuir que el

³³ Habrá que preguntarse qué se entiende por problemas de salud, en un país donde la argumentación de salud pública para despenalizar el aborto no es suficiente para que se aprueben leyes a favor de las mujeres y cómo se explican estos resultados en una encuesta hecha por el gobierno.

problema es mucho más complejo que discriminar o no; que ser violentado o no; que ser violento o no. Se trata más profundamente del problema de ser distinto en un mundo en el que todos pretenden parecerse entre sí, a fuerza de telenovelas de la virgen de Guadalupe y anuncios de Palacio de Hierro.

El miedo a la diferencia es algo que nos confronta y nos divide, pero también algo que nos junta y nos permite sentirnos seguros con los otros, -y hasta quererlos y sentir que nos entienden-, y que nos deja formar pequeños grupos así como *grandes verdades*. Eso es lo que permite que a los deportistas se les ponga la piel de gallina cuando tocan su himno nacional en las competencias de otro país, lo que dicen las letras de los poetas exiliados o eso que se siente en las tripas en las comidas familiares, se trata de com/partir/nos, pero no con todos.

De minorías y movimientos sociales.

Desde los años setenta está de moda hablar de minorías en el mundo, como si aquello que se venía gestando en la década anterior: la revolución sexual, la píldora anticonceptiva, el voto de las mujeres, París o México del 68, la revolución cubana y subsecuentes, el hombre en la Luna y el final de la guerra fría y todo aquello que parecía convulsionar a Occidente completo, hubiera visibilizado pequeñas agrupaciones de gente con ideas y necesidades más o menos comunes que demandaban cosas parecidas en un mundo que creyó estarse democratizando y capitalizando.

En este país también pasó que el auge de la explotación petrolera hizo que nos sintiéramos de primer mundo por un instante, pero al mismo tiempo los estudiantes se organizaron, se demandó el derecho al voto de las mujeres que empezaban a usar minifaldas y a buscar píldoras a escondidas. Los homosexuales se atrevieron por primera vez a salir a la calle como si no le debieran nada a nadie y marchar con el resto de la gente indignada por el 2 de octubre. México convulsionaba también y sin afanes de documental de Enrique Krauze, surgirá entonces la pregunta lógica ¿Es posible hablar de un México? o ¿deberíamos hablar de muchos Méxicos? Piense usted que no es coincidencia que se diga que el DF es una isla o que este es un país multicultural ni la bola de faramallas que se tienen que andar inventando para conservar las lenguas de origen de los grupos indígenas, aunque lo único más falso que los comerciales de

televisa sobre los usos y costumbres de las etnias en el interior de la República, sean los de la marina.

Tajfel (1984) afirma que:

“Después de todo, todas las sociedades complejas no constan en cierto modo de otra cosa que de minorías: grupos profesionales, regionales, de diferentes edades, afiliaciones políticas o muchísimas otras. Solo cuando el ser asignado y/o asignarse uno mismo a una entidad social particular trae consigo ciertas consecuencias sociales perceptibles, entre los que se incluyen el trato discriminatorio por parte de otros y sus actitudes negativas basadas en algunos criterios “comunes” de pertenencia, se puede desarrollar la conciencia de que se forma parte de una minoría”

Pero el mismo autor dice también que aquello de minoría no depende del número de personas que integren el grupo, sino de la posición social en la que se encuentren y que es ese *saberse diferentes*, pero sobre todo en desventaja lo que dará origen a un sentimiento de pertenencia que según cómo se asuma, determinará el tipo de acción social que realizarán para tratar de equilibrar la balanza de los privilegios sociales además, sistemas de actitudes y creencias, estrategias individuales o colectivas (Tajfel, 1984).

Según él, sentirse o no parte de una minoría, tiene que ver con la identificación con ella, lo cual es resultante de la claridad con la que se perciban los límites que separan a ese grupo de los demás. Esos límites tienen que ver principalmente con tres cosas: 1) que los criterios para entenderlo separado sean de tal naturaleza que sea imposible que el miembro abandone individualmente el grupo y se convierta en parte de la “mayoría”, es decir que no se distinga de los demás, o sea que los factores de movilidad social no afecten la identificación del individuo como miembro de la minoría por parte de otros. 2) Que la asignación por parte de otros al grupo minoritario comparta un criterio definidor y tenga ciertas consecuencias sociales que son comunes para la mayoría de los miembros del grupo y 3) Los propios puntos de vista de los miembros de la minoría acerca de sus diferencias en común con respecto de los otros (Tajfel, 1984).

Lo que opina Heller (1988) al respecto es que los seres humanos nacemos con características particulares pues tenemos una historia de vida y condiciones únicas, no

obstante, no existe ninguna prioridad ontológico-antropológica de los afectos particulares. Es decir, que no es sino hasta que el hombre se integra al mundo de lo social que hay una identificación con los objetivos y afectos colectivos del grupo al que pertenece. Es por medio de esa identificación que el particular hará inversiones para lograr lo que se valora en el grupo y estas motivaciones se entrelazarán hasta ser imposibles de distinguir entre particulares o colectivas. De forma tal que el egoísmo es racionalizado a nivel ideológico, pues se convierte en sinónimo del bien común, lo cual irá al mismo tiempo articulando una moralidad, en la que por supuesto se defienden esos afectos y objetivos que se han introyectado. La conciencia y la moral están basadas en esta conciencia del *nosotros* que trasciende los intereses. Es por eso que el particular se aferra a la identificación con su integración, resistiendo todas las tentaciones a desligarse de ella, aun a costa de destruir al tentador.

Por su parte, Bautista (2006) afirma que:

En las sociedades coexisten formas de pensar sobre las cosas. Además, coexisten formas de actuar con relación a las cosas. En ese sentido, somos la concreción y la objetivación de las formas de pensar y de actuar con relación a las cosas. De hecho, estas formas de pensar y de actuar son, en realidad, lógicas de acción y de interpretación que se plasman en los seres sociales. Las sociedades, vistas psicosocialmente, surgen y se manifiestan a partir de las lógicas de interpretación y de acción que dan sentido a las prácticas culturales y su concreción cotidiana. El instante completo no es la práctica cultural en sí, sino la lógica que subyace al colectivo, lógica que da sentido a su surgimiento y que da cuerpo al mundo simbólico que lo conforma en la vida cotidiana.

Si todo eso es verdad entonces debe haber lógicas, opiniones y valores cotidianos enseñados, adoptados y compartidos que permiten que los individuos se agrupen y organicen para sostener, enunciar, denunciar o elaborar aquello en lo que han decidido creer y que algunas veces trae consigo desventajas sociales. Es decir, que los grupos se juntan para compartir dichas lógicas y negociar, algunas veces más violentamente que otras, con los que piensan y viven diferente esas lógicas. Pero la negociación no es sino la parte complicada, pues significa enfrentar esas lógicas, cuestionarlas, destruirlas o adoptarlas. El espacio en el que tiene lugar la negociación es el conflicto social.

Para Lorenzo (2001) un conflicto social es, en última instancia, *“una lucha de tipo político en la que, bajo distintas formulaciones, se desencadena una disputa en torno a quien tiene la autoridad y quién en consecuencia, puede tomar decisiones”*. No obstante el conflicto social puede no provocar acciones colectivas y en cualquier caso la forma de estas tiene que ver con factores más amplios que el conflicto en sí. Las acciones colectivas pueden surgir sin que exista movilización, es decir, grupos organizados que promuevan y ejecuten las acciones colectivas. Los conflictos son procesos en los que las revueltas y otros actos públicos de protesta son sólo episodios dentro de estrategias y movilizaciones que se desarrollan a más largo plazo (Lorenzo, 2001).

Así, encuentra lo que él llama el paradigma académico que dicho de manera muy simple, implica la existencia de tensiones o problemas estructurales que se denominan causas estructurales, además hay procesos coyunturales que los agravan y un detonante que provoca un acontecimiento político específico, tipo revuelta. En este paradigma se puede hablar de dos modelos: el de Smelser (Lorenzo, 2001) que plantea además de la irracionalidad de las masas 6 factores para explicar el surgimiento del movimiento social a saber, 1) conductividad estructural o marco general de sistema social, 2) tensiones estructurales, 3) creencias generalizadas, 4) factores precipitantes, 5) grupos coordinados, 6) control social. El segundo modelo es el de la teoría de la privación relativa, que dice que la protesta no es resultado automático de la privación (entendida como injusticia o miseria) sino que se produce por un distanciamiento intolerable entre las expectativas de un grupo social y la realidad.

De manera tal que a pesar de que la movilización sea solo una pequeña parte en el proceso del conflicto social, los movimientos sociales surgen necesariamente durante los conflictos. De acuerdo con Tajfel (1984) estos movimientos son un esfuerzo de personas pertenecientes a grandes grupos que buscan resolver colectivamente un problema que sienten como común y que se percibe surge a partir de las relaciones con otros grupos. Por lo tanto, a lo que aspiran estos grupos es a un cambio social, es decir un cambio en la naturaleza de las relaciones entre grupos sociales de gran tamaño, tales como categorías nacionales, socioeconómicas, religiosas, raciales o étnicas y yo agregaría sexuales o genéricas.

Para Bautista (2006):

Un conflicto social supone la disputa entre dos posiciones. Generalmente estas posiciones están encarnadas en ciertos actores sociales. La sociedad es el objetivo de la disputa. Se trata de ganar adeptos. Ambas posiciones en disputa cuestionan, desde el fondo, algún valor social. Si esto sucede, la comunicación social será la vía por medio de la cual la influencia hará su labor. El resultado, colectivos que surgen, a favor de una de las opciones en conflicto. No se trata de seguidores, sino de seres sociales que comparten una cosmovisión en la que el valor en disputa es fundamental

Dirá la autora que es gracias a esa disputa que se exacerban las divergencias dentro de una sociedad y solo así se reconocen diferencias que de otra forma no son necesariamente evidentes. Además coincide con Heller(1988) cuando dice que en realidad solo somos una objetivación de las construcciones del colectivo, pues lo que es pensable y lo que sentimos, no sucede sino desde aquello que se ha construido en el colectivo al que pertenecemos y que de hecho, son estas formas de pensar y de sentir, de valorar el mundo, lo que se encuentra en la base de los movimientos sociales. Estos valores delimitan la identidad y sirven para dar empuje a la dinámica social.

Siguiendo a Tardé, Bautista (2006) menciona que, además del conflicto social, otra condición de posibilidad para los movimientos sociales es una visión del pasado compartida, donde la memoria colectiva es fundamental para la transformación social y que esto es visible en la *“construcción de marcos interpretativos para la acción colectiva en la que los colectivos recuperan su pasado y se proyectan al futuro”*.

Si la memoria colectiva y el pasado compartido permiten dar cuenta de la forma en la que los colectivos proponen sus acciones, entonces se puede entender lo que Dubar (2010) afirma. Haciendo un inventario de las transformaciones en las sociedades occidentales desde la época de los setenta, este autor menciona que una de las grandes transformaciones en materia simbólica es el declive espectacular de las prácticas de las organizaciones militantes “revolucionarias”, lo cual no significa que las practicas militantes de compromiso hayan desaparecido, sino que han tomado otras formas más asociativas. Por ejemplo, las de organizaciones no gubernamentales y de ayuda mutua, de solidaridad, caritativas, etc. Éstas han ocupado el lugar que dejaron las organizaciones de las generaciones precedentes de la práctica militante, política,

revolucionaria (Dubar, 2010) y tienen que ver con las nuevas formas de concepción sobre las democracias neoliberales y la participación ciudadana, pues debían transformarse también las formas de acción de los colectivos y la formación de categorías identitarias. Además Tarrow (1997) afirma que la acción colectiva prolifera cuando la gente adquiere acceso a los recursos necesarios para dejar la pasividad habitual y encuentra la oportunidad de usarlos. Los movimientos crean oportunidades para sí mismos y para otros. Lo hacen difundiendo la acción colectiva a través de redes sociales, creando espacio político para movimientos emparentados y contra movimientos e incentivos para que respondan las elites.

¿Qué pasa en las democracias cuando la mayoría son las minorías? ¿Por qué en sociedades donde se valora tanto la libertad, alguien tendría que imponer formas sobre los demás? Al final parece que lo que está en juego son las formas y el desarrollo de la vida cotidiana de aquellos que están implicados en alguna categoría (es decir, todos) el cómo vivir la vida, con quién estar y qué hacer para vivirla, cuándo, dónde y por qué. En ese sentido, Martínez (y Campos, 2000) señala:

A pesar de que el reconocimiento de la unicidad y humanidad de cada persona constituye el núcleo de la democracia liberal entendida como un modo de vida política y personal, en nuestra cultura la pertenencia a un grupo se elabora en relación asimétrica que une el grupo a otros grupos, constituyendo los fundamentos de la identificación colectiva de los individuos.

Parecen cuestiones muy abstractas pero en realidad no es nada que no hagamos en el vaivén de aquel ritmo casi imperceptible de la invisible y ordinaria cotidianidad. Y para muestra, nos sobran consignas, es por eso que hablaré aquí de dos movimientos sociales que son ejemplos claros de las explicaciones que los grandes teóricos de las masas han dado y que además parecen compartir valoraciones y lógicas fundamentales sobre el género, la identidad, la sexualidad y la igualdad; ambos gestados en contextos parecidos y con demandas que a simple vista podrían saberse hermanadas.

Historia del Feminismo.

Las demandas feministas son antiguas y se vuelven visibles por primera vez junto con el pensamiento liberal de la revolución francesa. Las mujeres de clase media y de la alta burguesía reclamaban a los revolucionarios coherencia política, amparadas en las proclamas ilustradas de igualdad y libertad para todos los seres racionales. Fue así que se abrieron clubes y salones, se publicaron gacetas, revistas, panfletos y se organizaron pequeños mítines. No obstante sus reclamos fueron mal recibidos y ridiculizados y todas las publicaciones fueron destruidas, los clubes cerrados y algunas líderes encarceladas o guillotinas (Serret, 2000).

Después, a mediados del siglo XIX en Estados Unidos y Europa las mujeres comenzaron a demandar igualdad, derechos civiles, jurídicos y políticos; la más visible reivindicación giró en torno al voto, que daría su nombre al movimiento como sufragismo, no obstante fue descalificado una vez más como burgués y simplista, pues el derecho al voto no garantizaba una transformación de fondo a la opresión y sí respondía al ideario capitalista. A pesar de eso, se logró colocar en la palestra el cuestionamiento sobre la dominación y hubo discusiones en parlamentos, fábricas, así como producción literaria. Además, en la clase media había una abierta confrontación entre las mujeres sufragistas y las conservadoras, empero las mujeres de los sectores populares se mostraron casi siempre contra los postulados feministas. El voto no se logró sino hasta después de la segunda guerra mundial, pero cuestiones como la consecución de derecho sobre los hijos, la posibilidad de heredar y administrar los propios bienes, el derecho a la educación universitaria, el divorcio, el derecho a elegir el sitio de residencia sin necesidad de la autorización de un pariente varón habían sido ya vertidas en el espacio público (Serret, 2000).

Al mismo tiempo una vertiente diferente del feminismo se vinculaba con el socialismo utópico que vinculaba por primera vez la emancipación de la mujer con el reclamo de su libertad sexual, se trataba de revelar una esencia oprimida por los artificios de la sociedad y el autoconocimiento se proponía como método de lucha política; no obstante, con el desarrollo de los enfoques marxistas, los reclamos de las mujeres perdieron terreno, pues bajo esta visión la revolución socialista traería la liberación de todos los oprimidos, incluyendo a las mujeres. Así el tema de la liberación sexual sí se fue asociando poco a poco con corrientes nihilistas de la

burguesía ilustrada, pues tenía que ver con la reivindicación del placer, el cuestionamiento de la sexualidad tradicional y la asociación del autoconocimiento con la capacidad de goce, que eran etiquetas del movimiento intelectual de la primera posguerra (Serret, 2000).

Así los movimientos sociales de los setenta aparecerán como las expresiones más depuradas de las transformaciones que sufrieron las sociedades occidentales al concluir la Segunda Guerra Mundial; las demandas surgirán en varios países después de las luchas por los derechos civiles de los negros y contra la guerra de Vietnam, el mayo de 68 y el resto de los movimientos estudiantiles que a pesar de que la presencia numérica de mujeres fue importante, el trato hacia ellas fue el tradicional. Así surgiría a principios de los setentas la vertiente más destacada del feminismo y cobrará forma lo que se conoce como Movimiento de Liberación de la Mujer vinculado ideológicamente con la nueva izquierda (De Barbieri, 1986).

De Barbieri (1986) expresa que el movimiento feminista, más allá de las diferentes orientaciones que adoptó con el tiempo, puede pensarse a partir de tres corrientes de pensamiento en Occidente:

- 1) El pensamiento liberal que alimentó las revoluciones burguesas de los siglos XVIII y XIX, en cuyo centro está la preocupación por los derechos del hombre y los de la ciudadanía frente al poder despótico de las monarquías, es decir el pensamiento que pugnaba por la igualdad ante la ley en la esfera pública.
- 2) El pensamiento socialista tanto utópico como marxista, para el cual la igualdad pasa necesariamente por las condiciones materiales, el trabajo y la distribución de los bienes de la sociedad. Así que para crear una sociedad de iguales desde el punto de vista político, es indispensable crear una sociedad de iguales desde el punto de vista económico.
- 3) La liberación sexual y la influencia del psicoanálisis, pues el aporte de ambas es poner de manifiesto la búsqueda del placer e inducir cambios en la consideración del cuerpo humano, la educación de los niños y los jóvenes así como en las relaciones entre varones y mujeres.

No obstante ser heredero de las viejas expresiones, este movimiento no recuperó conscientemente su historia y las mujeres que lo encabezaron se percibieron como pioneras de un discurso emancipatorio y contestatario (Serret, 2000). El movimiento de esta época pretendía incidir sobre patrones valorativos que producen la condición subordinada de las mujeres, respecto a formas del discurso social como el sexismo, la imagen de las mujeres en los medios de comunicación y el juego de dominación implicado en las concepciones sociales de lo que implica ser hombre o mujer. Las primeras en organizarse fueron mujeres de sectores medios y alta escolaridad y que no obstante no estaban apartadas de las formas de discriminación, pero también, con el tiempo se difundió y las mujeres de muy distintos orígenes sociales se identificaron, era un movimiento interclases, puesto que los problemas eran comunes para todos los sectores. Las feministas de los setentas querían poner en práctica una igualdad de base (De Barbieri, 1987).

Es durante los setenta que bajo la influencia del movimiento estadounidense, se forman pequeños grupos también en México con el objetivo de difundir la conciencia de las experiencias de subordinación que encuentran su causalidad última en las redes de poder. En esos grupos se compartían experiencias cotidianas de marginalidad y opresión. Es en esta época cuando se acuña aquello de “lo personal es político”. Estos pequeños grupos darían forma al nuevo movimiento feminista resultado también de un proceso de construcción de conciencia ciudadana, consecuencia de las demandas planteadas por el movimiento estudiantil del 68 y con lo que se inauguraría un nuevo modo casi improvisado de hacer política en México (Serret, 2000).

Al principio eran las mujeres universitarias y de clase media las que buscaban crear conciencia entre ellas mismas, estas mujeres no se reconocen herederas de la tradición sufragista y la mayor parte no tenía idea de cómo enfrentar las particularidades de una sociedad machista y con estructuras institucionales totalmente rígidas, en las que no había espacio para la participación ciudadana y a los que no se podían enfrentar con los mismos medios que lo habían hecho en otras latitudes, como la discusión pública, la literatura o la presencia en los medios de comunicación, así que tuvo que optarse por canales bien definidos como la academia o el arte para comenzar a incidir (Serret, 2000). La propia Marta Lamas dice que la gran mayoría entendía el

feminismo más como un instrumento de búsqueda personal que como necesidad organizativa para enfrentarse a una problemática (Lamas, 2006).

Se reivindicaba un ser y un hacer específico para las mujeres en el que se *“combatía abiertamente cualquier pretensión de parecerse a los hombres, particularmente en la construcción de sus organizaciones, el modo masculino de ejercer el poder estaba claramente proscrito del movimiento. Esto significaba enfrentar las formulas verticales de regir cualquier organización y propugnar por la horizontalidad y el asambleísmo”* (Serret, 2000). Lo cual también tuvo sus repercusiones, pues frecuentemente esto produjo una especie de inmovilidad debido a las discusiones eternas y desgastantes en las que se enfrascaban y que con el tiempo ocasionarían la fragmentación de los grupos.

En 1975 el gobierno nombró el Año Internacional de las Mujeres y se organizó una Conferencia Internacional de la ONU en México, pero muchas de las mujeres que participaban en el movimiento lo entendieron como una cooptación y decidieron no asistir a la Conferencia, organizando un encuentro alternativo, lo que pasaría a continuación es que a las extranjeras que habían asistido al Encuentro se les dijo que no había quórum, por lo que no hubo diálogo internacional. Las feministas mexicanas se encerraron de alguna forma en una utopía revolucionada que quedó teñida por el todo o nada (Lamas, 2006), radicalizando el movimiento, lo cual complicaba no solo la manifestación y la expresión de las demandas, sino el propio contenido. Pero en 1976 se lograron crear la Coalición de Mujeres Feministas, la cual reivindicaba principalmente 3 demandas: 1) maternidad voluntaria (derecho a la educación sexual, uso de anticonceptivos y despenalización del aborto), 2) alto a la violencia sexual contra las mujeres 3) derecho a la libre opción sexual. Serán estas proclamas las que se conviertan en ejes vertebrales del activismo en el movimiento y bajo las cuales se organizaron dos encuentros feministas en esta década.

Al mismo tiempo empezaron algunos pleitos internos, pues la idea de que no debía haber líderes, sino juntas a manera de asambleas “generó malestar cuando algunas comenzaron a adquirir visibilidad debido a la lógica comunicativa de las masas como representación. Las irritadas no comprendieron el beneficio de contar con ciertas figuras públicas que encarnen las demandas. Sin canales formales de comunicación se ignoran las posturas del movimiento o son manipuladas por los

medios de comunicación. Sin líderes visibles, se invisibiliza la actividad feminista en el ámbito nacional” (Lamas, 2006).

Los grupos identitarios cobraron fuerza y con ellos las emociones personales, así que para este momento el movimiento debió lidiar no solo con la inmadurez política propia sino con los conflictos afectivos al interior. *“A los grupos feministas los afecta el cruce subterráneo de vinculaciones o agravios íntimos que, en la marginalidad política intensifican reacciones aparentemente irracionales. Su capacidad de respuesta ante situaciones de coyuntura es deficiente y solo en contadas ocasiones logran presencia política en el espacio público”* (Lamas, 2006). Y como si fuera poco, las mismas demandas comienzan a complicar las cosas, pues cuestiones como el aborto y la lucha por los derechos de las mujeres lesbianas eran completamente ajenos al modelo de normalidad que vivía la sociedad pero también iban contra las ideas arraigadas en el catolicismo, lo cual dificultaba seriamente la aceptación del movimiento en la opinión pública y lo que pasó fue que *“comenzaron a etiquetar a las feministas como abortistas o lesbianas, lo cual no trae oleadas de seguidores”* (Lamas, 2006).

Esta década está marcada porque las feministas comienzan a incursionar en medios como Radio UNAM, se publicaron revistas como Fem, Cihuatl y La Revuelta; se creó el Centro de Apoyo a Mujeres Violadas y el Colectivo de Acción Solidaria con Empleadas Domésticas (Lamas, 2006), sin embargo por estos años, en México el debate teórico todavía era escaso, la producción académica tenía más un carácter de difusión que el de una reflexión sistemática y había pocos puntos de acuerdo sobre las demandas (Serret, 2000).

En 1979 se crea el Frente Nacional por la Liberación de los Derechos de las Mujeres, que sería la primera instancia unitaria de grupos feministas, sindicatos, grupos gays y partidos de izquierda, además se realizan foros, manifestaciones, concursos y denuncias públicas, es finalmente esta intensa actividad “cultural” con todo y sus contratiempos, la que logra instalar una denuncia del sexismo en el México de los setenta (Lamas, 2006). Así a finales de esa década se propuso una modificación para despenalizar el aborto en casos específicos, hubo una discusión parlamentaria que finalmente sería desechada, pues para entonces las lógicas organizativas del feminismo no lograban aun traducir propuestas al lenguaje de las transacciones

políticas (Lamas, 2006). No obstante, se inauguraba una forma de relación con los partidos políticos que más adelante se convertiría en una de las líneas de acción más eficaces en las filas feministas, pues serían los partidos políticos los que se tornarían en canales de comunicación de las demandas (Serret, 2000).

Luego, para principios de los ochenta, los pequeños grupos fueron cambiando a modelos nuevos de militancia comprometida y las mujeres comenzaron a participar asalariadamente en grupos con personalidad jurídica, las ONG o asociaciones civiles. Se transformó el modelo de activismo pues la fragmentación interna y la reticencia para colaborar con quienes tenían puntos de vista diferentes hicieron que se acercaran a distintos grupos de interés, que tenían en común el acento en la igualdad de derechos en la esfera jurídica y que trabajan políticamente como grupos de presión.

Por eso es que se establece una relación estrecha con el movimiento urbano popular³⁴, pues había en éste una participación masiva de mujeres, donde el feminismo comenzó a realizar trabajo con las que habitaban colonias populares y dejaron de incidir sobre la opinión pública solamente para hacer trabajo de apoyo y capacitación entre mujeres de sectores marginados (Serret, 2000). Pero fue por esas razones también que las organizaciones civiles comenzaron a recibir financiamientos internacionales de organismos preocupados por fomentar el desarrollo en los países de tercer mundo, fondos que aunque eran para combatir la pobreza, se hicieron fluir no solo para trabajo de orientación y capacitación, sino también para crear centros que daban atención a mujeres víctimas de violencia sexual (Serret, 2000), eso configuró una forma de trabajo llamado feminismo popular, impulsado principalmente por feministas socialistas, mujeres cristianas y exmilitantes de partidos de izquierda (Lamas, 2006). Para 1982 se dio un intento de alianza entre grupos de la Red Nacional de Mujeres que tenía como objetivo participar de manera conjunta en los principales temas políticos y económicos del país.

Fue así como los encuentros fueron volviéndose importantes para la articulación de todas las feministas latinoamericanas, incluso se realizan todavía y suceden cada dos o tres años desde 1981. El primero fue en Colombia y ha ocurrido en países como Brasil, Perú, Argentina, Chile o Costa Rica. En México fue en 1987 y en

³⁴ Moctezuma (1984) El movimiento urbano popular mexicano. Nueva Antropología, Vol. VI No. 24, pág. 66 - 88

2009. Por medio de estos encuentros se integraron redes de actuación colectiva, se definieron fechas de luchas comunes y se firmaron lazos políticos de identidad y solidaridad regional convirtiéndose en un lugar privilegiado de diálogo, debate, conflictos, controversias y formación de coaliciones entre las distintas corrientes de pensamiento feminista de la región (Nota'n Queer, 2009).

Por toda la república y a pesar de las orientaciones políticas distintas se consolidaron redes de apoyo que se agrupaban por temas (por ejemplo salud o violencia) y comenzaron a crear conciencia sobre la necesidad de la vinculación nacional, buscaron organizar encuentros, establecieron diálogos y enlaces con interlocutores externos, el feminismo popular logró reivindicar las demandas de los setentas con los problemas específicos de las mujeres del movimiento urbano popular (Lamas, 2006). Para 1984 se pudo instalar el Colectivo Lucha contra la Violencia hacia las mujeres y en 1989 se creó una Red contra la violencia hacia las mujeres, todas con el objetivo de apoyar legal y psicológicamente a mujeres maltratadas o violadas (Bartra, 2002).

Después del temblor de 1985 en México el movimiento urbano popular se fortaleció y las feministas tuvieron la oportunidad de acompañar a las mujeres que participaban en él, así que las organizaciones populares se convirtieron en una alternativa de participación. Empero, no lograron recuperar las tres demandas básicas que se habían planteado al inicio del movimiento feminista, a pesar de que pertenecían a uno de los sectores más golpeados por la penalización del aborto, la falta de educación sexual y de los abusos en materia de violencia sexista *“así que la incapacidad para conciliar la diversidad de posturas feministas provoca una crisis y los conflictos de democracia interna, liderazgo y pluralismo pesan decisivamente sobre las dificultades para consolidar un trabajo a largo plazo en estas instancias populares”* (Lamas, 2006).

Lo anterior se vuelve evidente en el IV Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe que se realizó en Taxco en 1987, donde se confrontaron diferentes paradigmas políticos y la confrontación llega al extremo de preguntarse si al encuentro pueden asistir todas las mujeres o es obligatorio que sean feministas. Las populares defendieron obviamente la participación de todas las mujeres, no obstante las que pertenecían a otras tendencias planteaban la necesidad de un espacio propio para

debatir sobre el quehacer político. Finalmente se acordó respetar la pluralidad y se aceptó la participación de todas las que quisieran asistir. Al Encuentro llegaron mujeres de las ONG, militantes de movimientos populares, madres de desaparecidos, cuadros de organizaciones campesinas y sindicales, cristianas de la teología de la liberación, exiliadas, artistas visuales, centroamericanas involucradas en la guerra y en la política de sus países y hasta esotéricas. La afluencia de mujeres tan distintas hizo evidente la fortaleza del feminismo popular y evidenció la poca participación que entonces había de las mujeres de clase media, que no obstante, eran las líderes visibles (Lamas, 2006).

Es justo durante este encuentro que se cuestionó la política identitaria que no permite un quehacer político eficaz. Lamas (2006) cuenta que:

Se denuncia un pensamiento mujerista, por el cual, en infinidad de ocasiones los pequeños grupos feministas acaban volviéndose guetos asfixiantes, donde la autocomplacencia frena la crítica y el desarrollo y donde es imposible reconocer diferencias para fijar una representación. Carecer de una concepción política más afinada impide desarrollar formas organizativas más eficaces. Mujeres que sacralizan su propia identidad que se sienten víctimas totales o que se creen en lo fundamental más buenas, sensibles y honestas que los hombres, víctimas y heroínas no consiguen establecer relaciones políticas entre sí y con otras personas. Este señalamiento se vive como amenaza entre varias compañeras para quienes el feminismo es un sitio de pertenencia identitaria muy arraigada. Estas compañeras viven la crítica como ataque personal y como una especie de traición o desviación de la supuesta esencia feminista. Así en este encuentro, cuando se empieza a percibir a las otras como aquellas que niegan la identidad feminista que se considera la única auténtica, la relación entre nosotras y ellas se transforma en un antagonismo que persiste hasta la fecha. A partir de allí, en el campo de las identificaciones colectivas se ahondan las diferencias de las dos grandes tendencias (radicales y populares) y se configura la contraposición entre las llamadas feministas de la utopía y a las feministas de lo posible, que deriva en la actual de autónomas e institucionalizadas.

Así que la crisis al interior del movimiento y la propia transformación de la vida política del país ocasiona que se comience a concebir como redituable políticamente impulsar las demandas en los proyectos de gobierno en los terrenos de salud y desarrollo por ejemplo. A ese impulso y establecimiento de redes se le nombró Movimiento Amplio

de Mujeres, pues era un feminismo menos visible como tal pero con más capacidad de incidir sobre los espacios relevantes legal y políticamente hablando, separado ya del feminismo radical que se había quedado pensando en aquello del todo o nada. Esta influencia derivó en la apertura de espacios para la agenda de las feministas en los partidos políticos, así como en programas y políticas que lentamente pudieron incorporar la petición de cuotas en las dirigencias y las candidaturas de puestos de elección popular (Serret, 2000).

Por otro lado, para mediados de los ochenta, ya comenzaba a suceder una discusión teórica seria en la academia que intentaba alimentar el movimiento con producción y se debía también a una presencia creciente del feminismo en instituciones de educación superior. Se crearon espacios de discusión, definición y producción teórica que se volverían indispensables para reconfigurar las metas que el movimiento trazaba. Así comienza a cobrar importancia la conceptualización de la subordinación y con ello demandas de políticas de equidad. Se evidencia y cuestiona la feminización de la pobreza y los grandes problemas de salud pública que enfrentan las mujeres, la subalimentación, la deserción escolar, los problemas laborales y un montón de problemas entre los sectores populares del campo y la ciudad, eso permitió una ampliación y complejización del temario feminista (Serret, 2000). Entre 1981 y 1983 se creó el Núcleo de Estudios de la Mujer del Centro de Estudios Económicos y Sociales del Tercer Mundo, que organizaba balances acerca de la problemática de la mujer en el continente y una reunión de Estudios de la Mujer en Guanajuato, además se estableció un Centro de documentación y consulta y se promovió la organización de la Asociación Latinoamericana y del Caribe de Estudios de las Mujeres.

En 1982 inició el Departamento de Política y Cultura de la UAM-Xochimilco, con un área de la Mujer, Identidad y Poder donde se impartía docencia y se hace investigación, que funciona todavía y actualmente cuenta con un programa de especialización en maestría de estudios de la mujer. En 1983 se abrió el Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer en El Colegio de México que con el tiempo se convertiría en un foco de financiamiento de proyectos de investigación y especialización. Aunque anterior, en la ENAH se imparte un seminario de la mujer para alumnas de la antropología y existen líneas de investigación en maestría y doctorado especializadas en el tema y ya en 1993 el Centro de la Mujer de la Facultad de

Psicología de la UNAM daría origen al Programa Universitario de Estudios de Género. De manera tal que hoy en día hay distribuidos por todo el país 35 centros de estudios de género, donde se imparten cursos, seminarios, maestrías y doctorados (Bartra, 2006).

Hacia finales de los ochenta en México se revalorizó el papel de una democracia representativa y un sector del movimiento asumió un pacto político como un mecanismo democrático responsable lo que implicaría, nuevas formas de participación política: en comisiones gubernamentales de trabajo, formación de instancias de consultoría para los partidos políticos y el establecimiento de alianzas con funcionarias y políticas. Para las elecciones de 1988 se propone una agenda electoral sobre la problemática específica feminista, algunas se incorporaron a las filas del PRD. Después de las elecciones que todo el mundo presumió fraudulentas, el feminismo comenzó a buscar nuevas formas de expresión y las críticas a las identidades continuaron, esta vez se manifestó la *“voluntad de fortalecer una identidad feminista distinta, que caracterice el ser mujer no como una esencia irreductible, sino como una posición en el tablero social. Cambiar la pregunta ¿Quién soy yo? Por la de ¿Dónde estoy? parece sencillo pero tiene consecuencias profundas pues permite ver a las otras personas junto a uno. Pensar en la ubicación alimenta una preocupación sobre las relaciones entre diversos tipos de identidades y por lo tanto, sobre el desarrollo de una política desarrollada en afinidades y coaliciones”* (Lamas, 2006).

Ya entrados los noventa sucede en el país una especie de transición democrática que ocasiona una revalorización de la política para desarrollar mecanismos de intervención, establecer alianzas, influir en coyunturas electorales y poder construir una agenda común. Sin embargo, es por estos años que el fracaso de la Coordinadora Feminista evidencia que no hay una unidad natural entre las mujeres, por lo que se ven obligadas a buscar formas de ponerse de acuerdo (Lamas, 2006).

En 1991 Amalia García siendo diputada, logra que todos los partidos se alíen para reformar el código penal en materia de violencia sexual, y en 1992 un sector del feminismo popular comienza a exigir cuotas de representación de mujeres en los partidos políticos. Las alianzas con las mujeres en el gobierno y en el aparato estatal se

ponen de moda y comienza a plantearse la necesidad de más mujeres en puestos políticos pues eso intensifica la lucha y corrige una carencia numérica (Lamas, 2006).

En 1994 con la aparición pública del EZLN varias feministas se acercan a las mujeres zapatistas para construir puentes de colaboración, pues estas estaban planteando una Ley Revolucionaria de las Mujeres que reconocía su derecho a la plena participación política y a decidir sobre todos los aspectos de su vida y además condenaba la violencia física y sexual (Lamas, 2006).

En ese mismo año se organiza en el Cairo la Conferencia de Población y Desarrollo y en el siguiente la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer en Beijing, ambas marcarán un hito en el reconocimiento de los derechos humanos de las mujeres y de ahí derivarán una serie impresionante de acuerdos, encuentros y trabajos basados en la normativa internacional. Lo cual además hará presión para poner en terreno las demandas feministas como el aborto y el gobierno se ve obligado a tomar una posición al respecto. Aunado a ello, estas conferencias legitiman al discurso feminista como “perspectiva de género” y es en los noventa que el género comienza a entenderse como una forma de comprender el origen sociocultural de la subordinación de las mujeres y la carga de poder que impregna las relaciones entre sexos (Lamas, 2006).

Por estos años se comienza a incidir sobre las políticas públicas y la perspectiva de género adquiere resonancia en el discurso político, hay más mujeres en los cargos públicos y el gobierno mexicano se pone al día en la tendencia mundial. En 1996 se crea el Programa Nacional de la Mujer y participan en el Consejo y la Contraloría feministas propuestas desde el movimiento. A partir de esto, el IFE recomienda cuota del 30 por 100 de las mujeres a los partidos políticos, se crea la Comisión de Equidad y Género en la Cámara de Diputados, en 1998 se instaura el Parlamento de Mujeres que integran todas las senadoras y diputadas federales para promover una agenda legislativa y de políticas públicas que eliminen la discriminación contra la mujer y favorezcan la democracia. Luego, en el 2000 el Programa Nacional dará origen al Instituto Nacional de las Mujeres, que al menos simbólicamente tiene mayor influencia en los ámbitos nacionales (Lamas, 2006).

En 1999 Patricia Mercado registra legalmente como agrupación política nacional a DIVERSA en la que había siete mil mujeres y que desde principios de la década trabajaban en temas como feminismo y diversidad sexual y se inicia la

construcción de un partido político, que luego de intentarlo un par de veces perdería el registro (Lamas, 2006).

Luego, en el año 2000 Rosario Robles asume la jefatura de gobierno del DF de manera interina y promueve la famosa Ley Robles que despenalizaba el aborto en caso de grave daño a la salud de las mujeres y por malformaciones fetales, y será la primera vez que el PAN impugne la reforma alegando que es inconstitucional, para que más tarde la SCJN resolviera que todo estaba en orden.

Pero ese mismo año, el PAN ganaría las elecciones federales y las mujeres del movimiento se mostrarían renuentes a colaborar con el gobierno; sin embargo,, algunas decidieron que debían aprovechar los espacios y muchas asumen una participación pragmática de ocupar puestos en las estructuras partidarias, legislativas y gubernamentales y se inicia una estrategia de construcción y difusión del discurso de derechos, que además es adoptado por las mujeres “comunes y corrientes”. Dejando de lado la pregunta por la eficacia de la estrategia, ha sucedido que los grupos conservadores se apropien de términos que se utilizan al interior del movimiento para impulsar políticas nada progresistas (Lamas, 2006).

No obstante, las feministas no figuran todavía como interlocutoras de peso en la política. Lo que tiene que ver con la ausencia de una fuerza organizativa, la ausencia de mujeres de clase media en el grueso del movimiento - que paradójicamente son las visibles en los medios- y el viejo problema de que a pesar de que varias organizaciones y muchas personas se identifican con las tesis de la subordinación de las mujeres, no aceptan a un movimiento que está identificado públicamente con el aborto y la homosexualidad, eso sin contar con la brecha generacional al interior del movimiento (Serret, 2000).

A pesar de que el movimiento tiene un gran impacto a nivel simbólico, no lo tiene tanto cuando de la realidad se trata, pues aun falta incidir en la definición de políticas públicas y en el esclarecimiento de los feminicidios y de muchos otros casos graves de violencia contra las mujeres. En 2007 se aprobó la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia que tiene por objeto establecer un trabajo conjunto entre la federación y los estados para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra las mujeres, lo cual no ha podido terminar de resolverse, pues muchos de los reglamentos específicos, si los hay, no están todavía homologados.

También en 2007, después de décadas de lucha, se despenalizó el aborto en el DF hasta la doceava semana de gestación, con una importante participación de las ONG que encontraron una oportunidad política y la impulsaron desde las filas de la ALDF. No obstante las cosas no se quedarían así: el Presidente de la Comisión de Derechos Humanos y el Procurador General de la República antepondrían una demanda de inconstitucionalidad, que finalmente fue también resuelta por la SCJN diciendo que la reforma era válida. No obstante hubo de por medio una guerra de declaraciones en la que se tachaba de abortistas y asesinos a quienes promovían la reforma y después una oleada de modificaciones en las constituciones locales de los estados para proteger la vida desde el momento de la concepción, criminalizando el aborto e iniciando una persecución a todas aquellas mujeres que optaran por realizarse el procedimiento. Seguido de encarcelamientos y arduos pleitos legales en los que el movimiento no ha podido responder siempre estratégicamente y tampoco con unidad.

En 2008 se creó una instancia de la PGR, la Fiscalía Especial para los Delitos de Violencia contra las Mujeres y Trata de Personas que se encarga de investigar y perseguir los delitos de violencia contra las mujeres así como la trata de personas, aunque no han podido hacer nada respecto a la violencia que se vive en Ciudad Juárez, el Estado de México, de los casos de Atenco o de San Juan Copala. Luego, derivada de la Comisión para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres en Ciudad Juárez, se creó la Comisión Nacional para prevenir y erradicar la Violencia contra las Mujeres. Ninguna de las dos ha podido todavía dar respuesta a alguna de los graves casos de desaparecidas, asesinadas y abusadas sexualmente en Cd. Juárez, ni del resto de los estados que con sus particularidades tienen también contextos de violencia, llevados al extremo con la así llamada guerra contra el narcotráfico (Lamas, 2006).

Luego, en 2010 se llevó a cabo el VIII Encuentro Feminista Nacional, donde se revivieron las viejas discusiones sobre quién podría o no participar en el encuentro, esta vez el problema eran las feministas transexuales. Finalmente se resolvió podrían participar todas las mujeres que se asumieran como feministas.

No obstante todos los contratiempos, problemas al interior y variables externas, las mujeres siguen trabajando desde las Organizaciones No

Gubernamentales y Centros de Estudios principalmente; las activistas hacen alianzas institucionales y las académicas se dedican a producir insumos que permitan principalmente impulsar políticas más abarcadoras. La herencia de los noventas permitió una proliferación fuerte, pero también una institucionalización de la perspectiva de género. En ese sentido Marta Lamas (2006) afirma que el movimiento ha cristalizado sus demandas en tres expresiones notorias:

- a) La profesionalización mediante financiamiento de grupos institucionalizados que abordan temas específicos (salud, educación, violencia), con cabildeo político de demandas.
- b) Legitimación académica y política de la perspectiva de género, con la proliferación de programas de estudio, cursos, coloquios, publicaciones, foros e investigaciones.
- c) La promoción de un conjunto de intervenciones culturales que consolidan un discurso sobre derechos de las mujeres que recoge muchas preocupaciones y aspiraciones feministas.

Las elecciones presidenciales del 2012 serán un momento coyuntural para la democracia del país y junto con eso, la forma de participación de muchos grupos y movimientos que están luchando desde hace décadas por demandas particulares que al final resultan no tan distintas de los otros grupos. Será también un momento decisivo para el feminismo, pues lo ganado hasta ahora en materia de derechos humanos y legislación contra la violencia estará en juego como monedas de intercambio político para conseguir votos y tendrán que inventarse nuevas formas de negociación.

Historia del movimiento LGBT.

Decía Foucault con su típico desaire que actos homosexuales siempre hubo y se puede rastrear una historia de dichos actos, incluso en la historia de las sociedades orientales. Sin embargo esos actos no siempre tuvieron el mismo significado. La etnia, la clase social, el género, la identidad sexual influyen los procesos identitarios y se encuentran en toda la acción social. Si rastreamos en el tiempo nuestra idea de la homosexualidad, resulta que ha implicado cosas distintas de las que se entienden actualmente, por ejemplo en otras épocas el homosexual no se definía por sus prácticas sexuales sino

por invertir lo femenino y lo masculino en su persona, de lo cual todavía hay un dejo en la noción de las actuales representaciones sociales.

Será hasta el siglo XIX cuando el homosexual surja como una denominación médica, pues los psiquiatras lo utilizarán para denominar un tipo de relaciones condenadas por el clero bajo el nombre de *sodomía*³⁵ la *pedofilia*, *uranismo* o *perversión sexual* (González, 2001), pero que aun no hacían de ellas un tipo de personaje especial como el que se inventaría al mismo tiempo que se incluía en el manual de enfermedades mentales. Así a principios de siglo XIX, la homosexualidad en las sociedades europeas era un delito menor en comparación con la masturbación (conocida como autoabuso) o la fornicación. Así que los aristócratas decidieron mantener el silencio y vivir como hijos de familia antes de confrontar públicamente sus prácticas sexuales. Por otro lado el safismo se consideraba un mal únicamente de las cárceles, los hospitales y el lupanar pues era de “mujeres enfermas, ociosas y promiscuas” de manera tal que no era un problema que pudiera afectar a aquellas mujeres que eran “esposas, madres o hijas de familia” (González, 2001).

Con el positivismo y el desarrollo de las ramas diferenciales de las ciencias sociales se utilizaría a grupos particulares para examinarlos, entre ellos los homosexuales, que fueron sometidos a prácticas que hoy cualquiera consideraría humillantes. Así la categoría del homosexual asociada a lo anormal permitiría la clara definición de una identidad heterosexual como hegemónica. A finales del siglo XIX los trabajos psiquiátricos ya eran tan avanzados que se comenzó a internar homosexuales en manicomios e intentaron curarlos de la *inversión* pues estaban enfermos del *instinto sexual* (Palma, 2007).

Y no sería sino hasta mediados del siglo XX que comenzaría a pensarse un poco distinto. Kinsey en 1948 realizó un estudio en el que encontró que el 50% de la población era exclusivamente heterosexual, mientras que todos los demás se habían involucrado de alguna forma en prácticas homoeróticas (González, 2001). Lo que causaría revuelo en la academia, sería solo el comienzo de un largo andar.

Las consecuencias que tuvo la Segunda Guerra Mundial respecto a la integración de las mujeres al mercado laboral derivó de alguna forma en las consignas que se lanzarían más tarde contra su utilización como objetos sexuales y de

³⁵ Palma (2007)

reproducción. Además el movimiento juvenil de los sesenta encabezado por jóvenes que se manifestaban a favor de la liberación sexual, que implicaba el reclamo por la exclusión y subordinación de las que eran objeto por ser de determinado sexo, tener equis preferencia sexual o ser restringidos en el ejercicio de su sexualidad, todo eso sería un marco perfecto para que aparecieran en escena las minorías feministas, raciales, étnicas y los homosexuales, mostrando sus respectivos intereses sociales y políticos. Otro factor importante que uno no debe olvidar es que también en esa época los medios de comunicación cobraron un auge particular en las sociedades occidentales debido al desarrollo tecnológico y las nuevas formas de consumo que estaban experimentándose (González, 2001).

La primera ocasión que la palabra *gay* se extendió por el mundo fue durante 1969, cuando en Stonewall, un bar *de ambiente* en la ciudad de Nueva York, un grupo pequeño de travestis realizaron un acto de resistencia civil contra la represión policiaca debido a la muerte de Judy Garland, quien formaba parte de su grupo y había muerto en los disturbios previos cuando la policía realizó un operativo en el mismo bar. Tres días después la opinión pública internacional sabía lo que la palabra *gay* significaba, pues hasta ahora solamente había sido utilizada para cifrar el lenguaje y proteger a quienes tenían prácticas homoeróticas de los peligros que eso les implicaba. Es a partir de ahí que se da ímpetu a un movimiento que pugnará por los derechos civiles de los homosexuales y es también por ese incidente que las marchas del Orgullo son en el mes de junio.

Lo *gay* rechaza el concepto medicalizado (Palma, 2007). No obstante, entendido así, ser homosexual no implica ser *gay*, aunque ser *gay* si implica ser homosexual, pues lo *gay* tenía como propósito el reconocimiento de los otros, el agrupamiento como minoría (González, 2001), de tal manera que está claramente vinculado a la creación de una identidad colectiva, -como hemos mencionado anteriormente, se trata de una identidad constituida por intercambios simbólicos-en el seno de un movimiento de afirmación (Palma, 2007).

Las identidades colectivas y las acciones tienen un vínculo importante en términos de la generación de un sentimiento de pertenencia y de que proporcionan elementos para la identificación. La identidad *gay* es una identidad colectiva, pues se comparte, se construye, se negocia mediante procesos continuos de relaciones

sociales que conectan a los actores. Estos actores reproducen o cuestionan sus propias identidades. Parece entonces que los límites de la identidad gay tienen que ver con su construcción, negociación de posibilidades y por supuesto con los límites de su acción colectiva (Palma, 2007).

El movimiento gay tiene un surgimiento histórico concreto, busca resignificar las identidades impuestas por el orden social. El gay ya no es solo el homosexual perverso. *“Gay es aquel que tiene, desea o ejerce una sexualidad con el mismo sexo, pero además la reconoce como propia y lucha políticamente en la igualdad de los derechos civiles y políticos”* (Palma, 2007). Es así que *lo gay* implica la creación y construcción de otros modelos de auto-representación e imágenes distintas a las impuestas por la sociedad. También es de esta forma como el insulto y la caricatura implica afirmaciones de la propia identidad por medio de la oposición a la que se ha moldeado desde el orden del género y la sexualidad. Denominarse gay implica un sentimiento de pertenencia a un grupo diferenciado del resto de la sociedad. Es una forma de concebirse a sí mismo y asignarse un lugar con respecto a los otros (Laguarda, 2005).

Lo gay implica la reorganización de categorías sexuales que tuvo lugar en la segunda mitad del siglo XX y supone la consolidación de la elección de un objeto sexual pero intenta desligarlo del término homosexual utilizado para denominar una patología. Esto además posibilitó la creación de redes sociales a gran escala o la emergencia de una formación social autónoma con autoconciencia colectiva para actuar como fuerza histórica, atribuyéndose derechos políticos (Laguarda, 2005).

Pero en México hay particularidades, en la búsqueda uno puede encontrarse con tres grandes categorías de información: la primera está formada por muy pocos artículos que pudieran dar cuenta de dicha historia de manera seria y desde el propio colectivo. Son los antropólogos y sociólogos que desde la academia están escribiendo la historia del movimiento. La segunda es que lo que se ha generado desde la propia comunidad parece ser más bien una cronología más o menos concreta de hechos particulares donde se ha ganado visibilidad y se ha avanzado con respecto a las condiciones existentes, pero nunca de lo que se ha perdido y hecha por las organizaciones sociales más visibles o con grupos políticos específicos donde destaca uno que otro diputado. La tercera tiene que ver más bien con un diario de nexos y

comentarios íntimos sobre los propios activistas o empresarios que se han venido involucrando en el movimiento político y que por alguna razón su nombre nos es familiar a todos o con literatura rosa “de ambiente” casi toda con tintes eróticos vendida en las librerías a manera de novelas.

Los cuentos, mitos e historias sobre conductas homosexuales en México, como en el resto del mundo, se pueden rastrear desde tiempos inmemoriales, en la época precolombina ya se tenía registro de algunas relaciones de esta índole e incluso en tiempos del porfiriato aparece la leyenda de los 41. Una fiesta de aristocracia de la ciudad de México donde irrumpe la policía y detiene a 42 homosexuales vestidos de mujer, entre ellos al yerno de Porfirio Díaz, a quien se le exime de la culpa y los encarcelados se reducen a 41. Carlos Monsiváis (2001) por ejemplo señala que La Gran Redada inventa públicamente al homosexual en el México del siglo XIX. Así también se hace visible el reconocimiento negativo en el imaginario social de varones con imágenes ancladas al rechazo, condena religiosa, civil y penal, además de la identificación de la figura del *joto* con la burguesía e inconcebible la existencia de ser personas entre el *pueblo* (Monsiváis, 2001).

Así los aristócratas en defensa, acompañan su legitimación con nociones de valores familiares y de intimidad heterosexual, al tiempo que la clase trabajadora lo hizo a través de la ridiculización y el insulto (Monsiváis, 2001). Pero con el tiempo esto se convirtió en la articulación de un discurso nacionalista, misógino y dominante compartido por trabajadores, clase media y con el aval de los gobiernos (Palma, 2007). Es hasta la revolución y la serie de cuestionamientos que vienen con ella que se apuesta por la ruptura con los órdenes sociales preestablecidos, las prostitutas y las madres solteras aparecen aquí como factor importante de transformación. De acuerdo con Monsiváis (2001), la sexualidad en México no se puede entender sin una serie de fenómenos que la revolución provocó y luego institucionalizó. En ese sentido la dinámica de las ciudades permite un escenario en el que los *jotos* se apropian de la capital, pues es en la época posrevolucionaria cuando se ocupan espacios públicos y por lo tanto hay mayor visibilidad.

Sin embargo para este momento la identidad colectiva se formaba en torno a la noticia de la existencia de los otros, del secreto a voces de los sitios de reunión y con el miedo de las golpizas, burlas, despidos, cárceles o asesinatos en las clases medias,

altas y en menor medida en la burguesía (Monsivais, 2001). Para entonces asumirse *joto*, es asumirse vencido, femenino en una sociedad donde lo femenino es subordinado.

En México se utilizó la palabra *rarito* antes que la de gay. Las *locas* son hombres que juegan un papel reservado para mujeres. El *joto* y el *maricón* son palabras que aluden al estigma y que tienen que ver con aquellos que son más objetos de diversión o piedad. Otro de los adjetivos utilizados como sustantivo en México es el de *puto*. Esta palabra se utilizaba normalmente para referirse a las prostitutas, pero en el caso de los hombres denomina a los homosexuales, aun cuando no ejerzan la prostitución. *“Parece entonces que el hombre entendido como receptivo y la mujer más estigmatizada de la sociedad mexicana comparten la misma base semántica”* (Laguarda, 2005).

La palabra gay supone además en una sociedad como la nuestra, la separación de la idea de activo/pasivo en la que se reproducen roles de género tradicionales. Se forma entonces una comunidad en la que todos los individuos son reconocidos como homosexuales o más bien gays (Laguarda, 2005). Lo cual teóricamente suena muy bien, aunque en la realidad no funciona del todo así.

Los estudios recientes sobre identidad en psicología, afirman que el grupo formal gay que se formará a partir de los movimientos sociales, se convirtió en un espacio de socialización importante para los jóvenes que se asumirían como tales, pues facilita un ajuste general de la homosexualidad y un compromiso positivo relacionado con el ajuste psicológico además de efectos positivos en la membresía de un grupo, sobre todo en personas de bajo estrato socioeconómico así como una relación positiva con la autoestima pues contribuye al establecimiento de relaciones sociales y a aminorar el peso de la carga que implica enfrentarse a un sistema cultural heterosexista. Contribuyendo en un proceso de afirmación a través de la incorporación de prácticas y significados culturales desarrollados por la cultura gay (Hernández, 2001).

Hernández (2001) afirma que:

El discurso identitario gay se filtra, reproduce y se concreta en el grupo gay, el cual conforma redes amicales en las que se ponen en marcha relaciones interpersonales y se generan y reproducen códigos identitarios a través

de los cuales el joven gay se adscribe a la identidad gay. Tal identidad se reproduce de acuerdo con las maneras locales de entender lo gay con su carga de elementos culturales específicos, pero también asimila formas de expresión de la identidad gay que han sido globalizadas a través de los medios de comunicación. De cualquier manera, el grupo gay constituye un espacio relacional muy importante para el joven en la medida en que le permite validar su deseo homoerótico. En el grupo gay el joven aprende a ser gay y en esa medida, adquiere autoestima y conciencia de pertenecer a un grupo marginado. Así bien la identidad gay proporciona al individuo en una identidad sexual esencializada a través de la cual elige un estilo de vida, tal identidad le permite disfrutar de su sexualidad homosexual sin angustia, miedo o culpa y, en muchos casos, de la expresión lúdica netamente incorporada a la noción de sí mismo de una identidad genérica que transgrede los condicionamientos sociales de la masculinidad. La identidad gay como una identidad que proporciona a los individuos que se adscriben a ella, un conocimiento de sí mismos, un modo de vida, una manera de estar en el mundo, una cultura.

En México el término gay nos llegó como tantas otras cosas nos han llegado de los Estados Unidos. Es entonces hasta la década de los 70 que el movimiento gay proporciona acciones colectivas para la formación de una identidad también colectiva bajo ese término y valores específicos. Al tiempo que esta denominación tomaba auge, en México surgían otros términos que resultaban un curioso juego de lenguaje, como *jalar* o *entender*. Con el tiempo se empezó a utilizar la palabra *ambiente* para denominar a la red de personas homosexuales. Los lugares de *ambiente* eran aquellos donde se reunían los homosexuales y se tocaba rock que era la música de moda en aquel momento. El movimiento gay en México reivindica y funda definiciones sociales sobre los propios actores y su entorno. La gente gay en México se reserva el derecho de nombrarse y burlarse de sí mismo contribuyendo a la formación de una identidad colectiva (Palma, 2007) .

Por otro lado en la academia, después de lo que Nuñez Noriega (2001) denomina un abuso etnocéntrico del término homosexual, en los años setenta en México emergió una producción antropológica sobre el homoerotismo que se mostró

más sensible a las categorías locales, no obstante aun los términos usados como homosexual o gay eran laxamente utilizados.

De acuerdo con Diez (s/a), con la agitación que se dio por los movimientos estudiantiles de los sesenta, en México el estado perdió su legitimidad, razón por la que se provocó una apertura que impulsó la reforma electoral de 1977. Dicha reforma otorgaba representación de los partidos políticos minoritarios, funcionando como válvula de escape para los nuevos actores sociales de los 60-70 que cuestionaban el sistema de valores y que en su mayoría eran jóvenes. Yo añadiría a la agitación de los movimientos estudiantiles, la dinámica del propio movimiento gay que se dio en Estados Unidos, así como la aparición de otros movimientos y teorías como el feminismo o el marxismo que estaban de en pleno auge.

Aquel contexto proporcionó al movimiento gay la oportunidad política de hacerse visible. Es en esta *salida del closet* donde se comienza a cuestionar la hegemonía masculina y a demandar derechos como la “no represión”. A partir de ese momento se toma la manifestación como una forma efectiva de movilización y se comienza *sin querer* con la creación de una identidad colectiva que se basaba en el cuestionamiento del estigma (Diez, s/a). La mayoría de las cronologías coincide en que es en la marcha de conmemoración al 2 de Octubre de 1978 que el primer contingente gay numeroso aparece, se hace visible y apoya la posición y demandas de la marcha. En ese mismo año, *El Vampiro de la Colonia Roma*, una de las novelas más representativas de la “cultura” gay de aquella época y que se convertiría en un símbolo, es publicada por Luis Zapata (Letra S, s/a).

Cuando finalmente se dio inicio al movimiento de liberación homosexual mexicano, algunos se mostraron renuentes a utilizar la palabra gay, puesto que al provenir del habla inglesa lo asumían como una imposición del imperialismo americano. Empero, para algunos el hecho de que la palabra no conllevara esta carga peyorativa fue argumento suficiente para su utilización, sobre todo cuando en México se habían utilizado tantos insultos (Laguarda, 2005).

Es en ese momento que se formó el FHAR (Frente Homosexual de Acción Revolucionaria). Muchos de sus integrantes se identificaban con el socialismo y el anarquismo. La composición de su organización fue básicamente masculina y eran un grupo con estrategia política de confrontación. Simpatizaban con los movimientos

sindicales y las guerrillas centroamericanas. Su declaración tenía como objetivo la defensa de los derechos de los homosexuales, la lucha contra la represión, eran solidarios con el discurso feminista de la época y con la clase trabajadora explotada, así como con las minorías oprimidas y explotadas por razones de clase, sexo, raza, generación y nacionalidad. Si bien no era fácil encontrar las comuniones con estos grupos y la sexualidad, si parecía que la discriminación tenía el mismo origen: los grupos conservadores y enriquecidos de la sociedad mexicana, esos que ya desde el porfiriato pretendían distinguirse (Laguarda, 2005).

Sin embargo la asunción de esta ideología resultó una paradoja cuando estos grupos rechazaban los valores burgueses de la comunidad gay, que tienen sus orígenes históricos, al menos a nivel de la identificación social, rechazaban también la dinámica de los bares, la moda y el turismo gay, pues concordaba con la cultura norteamericana y las ideas del consumismo (Laguarda, 2005). Los grandes activistas de la década de los setenta, no concordaban con la construcción de una comunidad gay aislada del resto de la sociedad, pero sí era el reconocimiento de esa comunidad lo que les daba voz.

Los mexicanos siguieron un movimiento externo y, queriéndolo o no, los activistas se separaron de ese movimiento por considerarlo capitalista; imposibilitando así una identificación de la comunidad con el movimiento y por supuesto de las coincidencias de la identidad y acciones colectivas, separándose por completo de quienes no se asumían activistas en un país que los discriminaba y apartaba de la lucha por sus derechos y espacios. Esta paradoja ocasionó la separación de los civiles que preferían el ideal del gay norteamericano vs la militancia de los grupos políticos que estaban surgiendo. Fue así como a falta de espacios hacia finales de los setenta, ya existía un buen número de bares en la ciudad que se convirtieron en una institución de socialización donde los individuos podían reconocerse parte de un grupo y aprendían a comportarse e interactuar de cierta forma con los otros con los que se estaban identificando. El bar se volvió el único lugar específicamente gay que logro consolidarse (Laguarda, 2005).

En ese sentido, Castells (en González, 2001) propone que el proceso de construcción de lo gay se dio de manera intersecada, por un lado una identidad de resistencia generada por aquellos que se encontraban en condiciones devaluadas o estigmatizadas por lo que construyeron trincheras de resistencia con principios

diferentes a los de las instituciones sociales y por otro lado con una identidad proyecto que emerge del material cultural del que se dispone, con lo cual redefinen una nueva identidad y una posición redefinida en la sociedad que busca la transformación. Así la lucha política parecía perfilar una identidad proyecto, mientras lo que pasaba en las calles, en el “ambiente” daba cuenta de la identidad de resistencia.

No obstante, en 1979 se organizó la primera Marcha de Orgullo Homosexual en la ciudad de México. Ese mismo año, José Joaquín Blanco publicó *Ojos que da pánico soñar*. Muchos de los activistas que participaron en aquella marcha tomaron la novela como una especie de manifiesto homosexual en el que basan sus demandas. Para la marcha de 1980, ya se habían comenzado a formar otros colectivos como Lambda y Oikabeth, que se reunían de manera periódica, compartían círculos de estudios teóricos y políticos sobre el movimiento y se estaban organizando como grupos políticos y no estaban tan radicalizados como el FARH. Ese año la marcha creció de manera muy importante con respecto a la anterior, se calcula que hubo unas 7 mil personas (Letra S, s/a).

En el 81 el FHAR se disuelve y una de sus dirigentes es postulada por el PRT (Partido Revolucionario de las y los Trabajadores) como candidata a la presidencia. Luego se forma el Comité de Lesbianas y Homosexuales en Apoyo a Rosario Ibarra (CLHAR). El año siguiente 3 candidatos a diputados federales se declaran abiertamente gays y son agredidos en un acto de campaña en el Parque México, donde días después organizaron un festival de desagravio (Letra S, s/a).

En 1984 se organiza la primera *Semana Cultural Gay* que, al igual que la marcha, se ha convertido ya en un símbolo de la comunidad y que se realiza todos los años. La primera fue organizada en el *Café de Nadie*, un establecimiento que funcionaba como sitio de reunión para homosexuales. Sin embargo, el principio de la década de los 80 fue difícil para los activistas y la comunidad homosexual, con la aparición del VIH y la categorización de grupo vulnerable, la homosexualidad se sataniza, discrimina y estigmatiza con mucho más intensidad (Diez, s/a). Algunos grupos se organizan y se empiezan a crear redes de apoyo para personas VIH positivo y con SIDA, como el Grupo Sol, que surge del desaparecido FHAR, pero para este momento el movimiento parece totalmente desarticulado, pierde visibilidad y se fragmenta (Laguarda, 2005) al grado de que en la marcha del 86 se utilizó la fuerza

pública para disuadir a los pocos manifestantes que habían salido a las calles (Letra S, s/a). No obstante en el 87 se organiza el Primer Encuentro de Lesbianas Latinoamericanas y del Caribe y se forma la Coordinación de Lesbianas Feministas.

En esos años se siguió organizando la semana cultural gay que se trasladó al museo del Chopo. Se realizó el Primer Encuentro de Lesbianas de Latinoamérica y el Caribe y se formó la Coordinadora Nacional de Lesbianas Feministas. En el 90 se creó la Comisión Internacional de Derechos Humanos de Gays y Lesbianas (IGLHRC) que hoy en día aún existe. Se realizó en Acapulco un Congreso de la Asociación Internacional de Gays y Lesbianas, luego de ser vetado por las autoridades de Jalisco. Es a principios de los años 90 cuando las marchas de los estados comienzan a hacerse visibles. En el 92 se realizó una en Chiapas para exigir el esclarecimiento de 30 crímenes de homofobia cometidos contra travestis (Letra S, s/a).

Sin embargo, fue hasta mediados de la década de los 90 cuando el movimiento comienza a recuperar fuerza. La divulgación académica sobre los estudios Queer y el impacto de la diversidad étnica que provocó el zapatismo, le dio un nuevo enfoque al movimiento gay (Diez, s/a). Es en este tiempo cuando se adopta el discurso sobre la diversidad sexual, con el que se ha logrado articular demandas de políticas públicas. Es además la primera vez que en la ciudad de México hay un gobierno de izquierda. Es en este periodo cuando Patria Jiménez, abiertamente lesbiana, es elegida como diputada federal. En 1991 se organiza en Acapulco, luego de un intento fallido en Guadalajara, la XIII Conferencia de la Asociación Internacional de Lesbianas y Homosexuales (ILGA) (Hinojosa, 2001). En los noventa, la Asamblea legislativa organiza el primer foro de diversidad sexual. Se establece el premio al mérito gay, nace la Comisión Ciudadana contra Crímenes de Homofobia.

Además, Hernández (2001) refiere que:

El avance de la presencia civil de la diversidad sexual en los años noventa en la Ciudad de México llevó a la creación de una amplia gama de grupos y asociaciones gays, lésbicos, lésbico-gays, transgenéricos, bisexuales y para familiares de gente gay. Tales agrupaciones existen en la Ciudad de México y en otras ciudades de la república, y funcionan como organizaciones no gubernamentales cuyos esfuerzos se dirigen principalmente a: el auto apoyo y la extensión de redes de sociabilidad; la organización de diferentes eventos pro-gay y campañas de

prevención del VIH/sida, fomento del uso del condón; la recolección de juguetes para niños con sida: las actividades de educación y capacitación en diferentes temas; la difusión de la cultura gay y un montón de cosas más deportivas y religiosas.

En 2001 Enoé Uranga promueve la iniciativa de Ley de Sociedades de convivencia que pasaría 4 años en la asamblea, entre la intervención de AMLO, la falta de quórum y finalmente su aprobación en 2006. Esta ley promueve las garantías jurídicas a las parejas del mismo sexo y es el mismo año en que se organizó un registro simbólico de convivientes. En el 2003, se realizó la primera marcha lésbica y ese mismo año el PMP (Partido México Posible) postuló a 30 lesbianas, homosexuales y transgéneros como candidatos a diputados federales. Finalmente en el 2009 se aprobó la ley Trans, que permite a las personas transexuales, transgénero y travestis contraer matrimonio en el registro civil y solicitar la expedición de una nueva acta de nacimiento que acredite su identidad sexual (Letra S, s/a). El gobierno del Distrito Federal creó en una dirección general de la diversidad que se dedica específicamente a vincular el trabajo del gobierno y el de las organizaciones civiles en pro de los derechos de la comunidad.

En 2010 la Asamblea Legislativa del Distrito Federal aprobó en pleno la modificación al artículo 146 del código civil, acerca del matrimonio. La modificación que se planteó desde la Comisión de Derechos Humanos por un diputado del PSD permite a las personas del mismo sexo contraer matrimonio bajo los mismos términos que las parejas heterosexuales. Pero una vez aprobada, se interpuso una demanda de inconstitucionalidad por parte del gobernador de Jalisco y por el Comisionado Nacional de los Derechos Humanos, que finalmente se resolvió en la Suprema Corte de Justicia Nacional y se dictaminó que la modificación era válida y constitucional. Pero no fue sencillo, mientras se discutía en la Asamblea hubo una violenta guerra de declaraciones entre la jerarquía de la iglesia católica y el gobierno del D.F., incluso el jefe de gobierno interpuso una demanda penal contra uno de los cardenales. No obstante, estar civilmente casados no era suficiente, pues no había protocolos legales para el acceso a seguridad social. Después de una batalla legal, Judith Vázquez y Lol Kin Castañeda interpusieron una demanda de amparo contra el IMSS y la ganaron.

Además existen muchos grupos, sobre todo hacia el interior de las universidades públicas, la UAM, la UNAM y el IPN han jugado un papel indispensable como sitios de reunión para estos grupos que están organizados, que emergen en

facultades donde la población homosexual visible es de un número importante, donde además se halla una apertura particular y donde encuentran los recursos. Sin embargo, son colectivos pequeños que muchas veces no logran continuidad, de forma que están apareciendo y desapareciendo continuamente. Existen asociaciones no lucrativas que se dedican a la difusión de información y a la lucha por los derechos que no mencionaré aquí porque la lista es numerosa, hacen una labor brutal de organización y de esfuerzo, que ha ganado mucho terreno en la defensa de los derechos, pero estas organizaciones, aunque no están tan separadas de la comunidad como en los setenta, siguen estando lejos, teniendo pleitos por protagonismos y sirviendo de plataforma política para algunos.

En ese sentido Diez (s/a) menciona que aunque se ha logrado impulsar legislaciones de políticas públicas que benefician al colectivo LGBT, así como crear espacios en medios de comunicación, lugares de esparcimiento público, aún parece necesario dilucidar los procesos contemporáneos del movimiento LGBT en el marco histórico de la formación de sus identidades. Pues es en sus identidades donde el discurso de la diversidad se explicita y se complica, es donde las políticas públicas discriminan y la sociedad señala. El problema parece estar mucho más lejos.

Si bien es cierto que con el paso del tiempo la idea de clandestinidad fue desechándose y creándose un clima de mayor apertura para las diferencias, así como la consolidación de una identidad gay que cada vez es más constantemente visible y que ha venido transformando a la sociedad mexicana de las últimas décadas; también es cierto que aun en la más grande ciudad de América Latina los muertos por ser homosexuales siguen apareciendo aunque no estén en los titulares ni de La Prensa; que los chistes sobre los jotos son la principal herramienta de quienes trabajan en la barra cómica de las televisoras; que la gente sigue sin poder subirse a los vagones en los que no encuentra clasificación; que discutir sobre si los “maricones” se pueden casar o no, todavía despierta pasiones en las sobremesas; que una demanda ganada no significa seguridad social para todos aquellos que tienen arreglos distintos del heterosexual; que la discusión sobre los procesos de adopción sigue pendiente, no solo para la formación de nuevas familias, sino simplemente para otorgar estabilidad legal a las que ya existen. Todo eso sin mencionar que la ciudad de México está totalmente desfasada del resto de los estados respecto a la legislación e incluso a la posición

progresista que el gobierno local ha adoptado en los últimos años y que también tiene su contraparte en los procesos culturales que se viven todos los días en las casas de los chilangos.

Para Laguarda (2005), la identidad gay de la ciudad de México es todavía un proceso complejo que se encuentra en curso. Lleno de contradicciones donde las personas que han estado más expuestas al modelo norteamericano han continuado expandiéndose en la escena local. Sin embargo, la visibilización de los sujetos adscritos a esta generalidad hace falta una indagación histórica al respecto. Al mismo tiempo Careaga (2001) afirma que la diversidad sexual al ser un discurso aun en construcción a pesar de que ha tenido un avance importante en las últimas décadas y que su origen puede remontarse al propio Freud, nos plantea categorías de análisis que aun parecen insuficientes. Debemos aceptar estas categorías como móviles y dinámicas, así como la relación que existe entre ellas. Eso también nos obliga a plantear un rompimiento con las propias categorías, donde las expresiones de la sexualidad tengan cabida y sean plenamente disfrutadas.

Del Rock and Roll de los idiotas

*"No consigo dormir. Tengo una mujer atravesada entre los párpados. Si pudiera, le diría que se vaya; pero
tengo una mujer atravesada en la garganta"*

Eduardo Galeano.

*Hoy te busqué
en la rima que duerme
con todas las palabras.*

*Si algo callé
es porque entendí todo
menos la distancia.*

*Desordené átomos tuyos
para hacerte aparecer.*

Un día más, un día más...

*Arriba el sol
abajo el reflejo
de como estalla mi alma.*

*Ya estás aquí
y el paso que dimos
es causa y es efecto.*

*Cruza el amor
yo cruzaré los dedos
y gracias por venir
gracias por venir.*

*Adorable puente
se ha creado entre los dos.*

Puente. Gustavo Cerati

Más de un número con dos cifras me han repetido en la vida que tengo mucha fe en la humanidad, que soy una ñoña o que soy demasiado inocente o ilusa, para no decir medio bruta; y efectivamente más de un número con dos cifras me he dado uno que otro tope. Algo atrofiado debieron dejarme dichos golpes o la anestesia que le aplicaron mal a mi madre durante el parto, así que seguro es culpa de los fórceps, pero lo ilusa todavía no se me quita. Y comienzo diciendo esto porque más allá de hacer una aclaración sobre una suerte de tara que no me permite aprender de experiencias pasadas, quiero decir, una vez llegado el momento de concluir, que esta tesis no es

sino una de esas estúpidas manifestaciones de amor que tengo por la humanidad. Así es querido lector, todo este rollo que usted ha leído ha sido escrito por amor.

Usted pensará que debí guardar la cursilería para la parte de las dedicatorias, pero es que por amor no pueden importarme menos los 50 mil muertos que llevamos en la guerra contra el narco, las mujeres despedazadas en Juárez, las muertas apuñaladas, los niños sicarios, los indígenas despojados, los migrantes des/enterrados, los transexuales abusados, los locos encerrados, las “putas” que han tenido que ser madres a la fuerza, los mineros muertos o los niños quemados y toda la lista larga de negros ejemplos que podrían aquí incluirse. Tal vez usted piense que cualquiera en sus cabales y con dos dedos de frente concluiría que no se puede arreglar el mundo y que la vida sigue a pesar de eso, entonces uno sale a andar en bici por reforma, a trabajar, va por sus garnachas habituales, bebe su café, juega con sus hijos, hace sobremesa, se fuma sus cigarros y sobre todo, duerme, duerme plácidamente.

Mi problema es que a mí, algunas noches los muertos no me dejan dormir y no porque vea gente muerta y me hablen o me pidan ayuda al estilo de film chafa norteamericano y noventero, sino porque de alguna forma ese amor que inexplicablemente les tengo a veces me provoca ansiedad, angustia, náusea, ira, dolor de espalda, una que otra caída de la bici y un mal humor permanente que todavía no se bien si se debe a esta causa; a veces, también me provoca quejarme frente al televisor respondiendo a gritos lo que mencionan los “especialistas” sobre x o z o haciendo ironías y otras, la menos afortunadas y frecuentes, me provoca un insomnio que luego de unos días, deviene escritura.

Escribir que no les creo a los que dicen que saben cómo son las cosas y escribir que esas cosas no tienen que ser como dicen que son, que su orden no alcanza para ordenar el mundo, o no el de todos; que cuando dicen vida, libertad, dignidad, democracia, ciencia, verdad, no nos entendemos, que su “deberían” no es mi “quiero”. Escribir que nadie me puede decir cuál es mi lugar -si es que tengo uno-, cómo tiene que lucir mi cuerpo, cómo y para qué tengo que pensar o cómo debo sentir lo que siento, cómo pasar mi tiempo y cuál es la mejor forma y momento para morir. Este amor es, pues, una manera muy incómoda de estar, pero a veces es también la única posibilidad de creer que la vida es vivible.

Creer es tener fe, pero yo diría que hay unas formas de la fe más jodidas que otras. Todas son mentiras o verdades, pero de nada sirve esa clasificación, lo que nos han contado no son más que formas algunas veces más o menos consistentes de ponerle nombres y distancias a las ideas sobre las realidades. El problema es que esas historias tienen consecuencias más o menos nefastas dependiendo de su rigidez y de la intensidad con la que los que las inventan y creen, las asumen y las actúan.

Pero aquí no sobra mencionar que no hay mucha diferencia entre creyente, inventor y actor. El que cuenta la historia la inventa y la vive. No hay diferencia entre cuentacuentos y oyente. Todos contamos nuestras historias, las creemos y las transmitimos, por eso somos responsables de dichos cuentos y de cierta forma también de los cuentos de los otros. Así que para empezar “oficialmente” a hacer psicología llevo a cabo este trabajo, que no es más que un ejercicio de revisar lo que quiero contar sobre la disciplina y de cuál de las historias sí estoy dispuesta a asumir las consecuencias.

Intentaré resumirles el problema contándoles un cuento. Se le ocurrió a Julio Cortázar y lo incluyó en *Historias de Cronopios y Famas*, se llama *Su fe en las ciencias*:

Una esperanza creía en los tipos fisonómicos, tales como los ñatos, los de cara de pescado, los de gran toma de aire, los cetrinos y los cejudos, los de cara intelectual, los de estilo peluquero, etcétera. Dispuesta a clasificar definitivamente estos grupos, empezó por hacer grandes listas de conocidos y los dividió en los grupos citados más arriba. Tomó entonces el primer grupo, formado por ocho ñatos, y vio con sorpresa que en realidad estos muchachos se subdividían en tres grupos, a saber: los ñatos bigotudos, los ñatos tipo boxeador y los ñatos estilo ordenanza de ministerio, compuestos respectivamente por 3, 3 y 2 ñatos. Apenas los separó en sus nuevos grupos (en el Paulista de San Martín, donde los había reunido con gran trabajo y no poco mazagrán bien frappé) se dio cuenta de que el primer subgrupo no era parejo, porque dos de los ñatos bigotudos pertenecían al tipo carpincho, mientras el restante era con toda seguridad un ñato de corte japonés. Haciéndolo a un lado con ayuda de un buen sándwich de anchoa y huevo duro, organizó el subgrupo de los dos carpinchos, y se disponía a inscribirlo en su libreta de trabajos científicos cuando uno de los carpinchos miró para un lado y el otro carpincho miró hacia el lado opuesto, a consecuencia de lo cual la esperanza y los demás concurrentes pudieron percatarse de que mientras el

primero de los carpinchos era evidentemente un ñato braquicéfalo, el otro fiato producía un cráneo mucho más apropiado para colgar un sombrero que para encasquetárselo. Así fue como se le disolvió el subgrupo, y del resto no hablemos porque los demás sujetos habían pasado del mazagrán a la caña quemada, y en lo único que se parecían a esa altura de las cosas era en su firme voluntad de seguir bebiendo a expensas de la esperanza.

Así pues, las explicaciones no solamente nos hacen manejable el mundo, producen creencias e incluso formas de pensamiento que expresamos sin darnos cuenta. Una de esas formas es la ciencia. La ciencia es una de esas explicaciones que nos inventamos y en la que actualmente confiamos casi ciegamente, es un compilado de conocimientos, que se supone se han obtenido en forma organizada y sistematizada, con hipótesis que se han comprobado, se han manipulado las variables, se han encontrado causas y soluciones, etc. No obstante, al menos en psicología, los grandes positivistas, como Sidman, Canon y Skinner entre otros, suelen narrar que algunos de los descubrimientos que hicieron sucedieron como un accidente, el famoso *Serendipity*.

Luego, esta ciencia que ha sido promovida como carrera de desarrollo, es también una ciencia excluyente, rígida, producto entre otras cosas de la creencia en el progreso, de la tautología entre felicidad y éxito, de la idea de individuo; todas éstas germinadas por supuesto en el horizonte civilizatorio de Occidente y llegándole hacia la modernidad para ser más puntales. *“Sin embargo, conocimiento, en la versión usual, no es sinónimo de apertura ni de comprensión de las realidades ajenas que nos ofrecen sus misterios día con día”* (León, 2005).

Es esta ciencia la que ha costado caro a las ciencias sociales que tratan de imponérsela a la fuerza, o más bien a sus científicos y objetos. El método experimental, todo lo que le antecede y rodea es una especie de *corsé* para estudiar a un ser humano complejo e inexplicable y peor todavía, al que trata de explicar otro ser humano con las mismas características y con el único afán de incluirse en la elite científica. A propósito, Pablo Fernández (2006) apunta en su libro de Psicología Colectiva:

Parece que los motivos por los cuales el gremio académico decidió adoptar la interpretación mecanicista son muy poderosos, y son dos. El primero es que es más impactante y espectacular, ya que de este pensamiento derivan los altos hornos, las locomotoras, la producción en serie y el despilfarro energético de la revolución industrial, que todavía tiene

secuelas emocionantes en la posesión y manipulación de automóviles, aparatos electrodomésticos y equipos digitales. El segundo motivo es que es más fácil: es más fácil extenderse que profundizar, abarcar que intensificar, y el mantenimiento de una mente mecanicista se consigue con solamente ir aumentando elementos, palabras, componentes, datos, tecnicismos, archivos en un sistema de interpretación fijo, que ya no se mueve, que no piensa, sino solo acumula; se trata de un pensamiento sencillo que no puede hacerse más complejo, sino solo más rebuscado. Es esta misma facilidad por la superficie lo que hace que el neoliberalismo aparezca y se confunda con la democracia.

Pero, independientemente de los modelos positivistas y neoliberales, la psicología de por sí, al igual que el resto de las ciencias, hacen una serie de propuestas rígidas de cierta forma que permiten ordenar el mundo de maneras particulares y no de otras. Esas propuestas tienen implicaciones sobre la vida de las personas pues se establecen como criterios de verdad legitimados que dictan certezas acerca de cómo puede ser experimentado el mundo, de lo que debe hacerse y de lo que no, de lo que es posible pensar y de lo que no y de lo que debe sentirse y de lo que no. La ciencia – al menos para Occidente- es uno de esos entramados que se tejen en la cultura y que permiten significar la realidad de determinada manera y con ella las percepciones de quienes somos habitados por dicha cultura sobre la coexistencia con otras cosas y otras personas, con otros mundos.

Para entrar en materia, en este trabajo hemos hecho un recorrido a través de la psicología que permite rastrear cómo se ha modelado el constructo de identidad y por qué es posible pensarlo de esa forma. Luego hablamos de algunos entramados que se han elaborado acerca del cuerpo que si se cruzan con la idea de identidad ya planteada pueden producir una identidad de género para todos los individuos. Finalmente en el capítulo anterior hemos desarrollado historias de dos movimientos sociales cuya base de lucha se encuentra justamente en la identidad de género y las consecuencias de estas ideas sobre la realidad.

Entonces, pensemos que del problema sobre identidad que tenían los filósofos occidentales salió eso de la teoría sobre identidad personal y colectiva que se le ocurrió a los psicólogos, anexos y ancestros. Como para que sea posible tal cosa, hace

falta dónde ponerla, así que la metieron al cuerpo. Luego, unos lingüistas locos se dieron cuenta que estamos habitados por el lenguaje y que ese lenguaje es autorreferencial. Más tarde algunos antropólogos y algunas filosofas y sociólogas pensaron que ese cuerpo donde se supone que está la identidad es sexuado y que por eso del lenguaje, existen reglas en el mundo de lo simbólico -que por cierto son rígidas y jerárquicas- ejercidas sobre ese cuerpo y su sexo, así que se pudo pensar en el género y más tarde en algo como el deseo que resultó en esa cosa posmoderna de la preferencia sexual. Así, volviendo a los psicólogos, poco a poco se les fue ocurriendo que podían hablar de una parte de la identidad que estuviera atravesada por el género y devino en eso: una identidad de género.

La cosa es que como todos se la pasaron diciendo cómo debería ser el asunto, entre otras razones, ocurrió que se les produjo una especie de escala donde se podía valorar lo que era normal y lo que no lo era, lo que estaba adentro y lo que estaba afuera, lo que podía entenderse como “nosotros” y lo que podía entenderse como “los otros” y se fueron segregando algunos que, digamos, no cumplían con los estándares impuestos por las reglitas esas; así que cuando esos *algunos* fueron muchos, se dieron cuenta, se juntaron y “organizaron” – entiéndase que hicieron su movimiento social- se armó un borlote, pues comenzaron a generarse algo así como luchas identitarias, ya sea para denunciar que un grupo ejerce poder injustificadamente sobre otro o para ver quién pierde primero y más contundentemente.

Pasó pues que al menos para los dos movimientos sociales de los que ya hemos hablado aquí (el feminista y el LGBT) aquello que se les había ocurrido en la academia sobre la identidad de género fue filtrado por medio de la tortuosa relación entre teoría y práctica o entre academia y activismo. De manera tal que la identidad de género fue punto clave de lucha para colocar las demandas de ambos movimientos en la arena pública, pues puede entenderse como una identidad colectiva que genera pertenencia y formaciones de compromiso, por aquello de las reglas y del continuum de normalidad. Así pues, esa cosita de la identidad de género se instituyó como base para hablar de la no discriminación, defensa de los derechos humanos concernientes a estas minorías, de la diversidad, de la equidad, de la igualdad, empoderamiento, etc.

Lo anterior, no me cabe la menor duda, ha funcionado como una forma de exigir al Estado una serie de garantías que es responsable de cuidar y que en la mayoría de los casos son inexistentes. La pelea no ha sido fácil sino más bien larga, desgastante y cansada, además de permanente y casi infinita. Definitivamente se ha logrado modificar el panorama, al menos en términos de discurso y de lo políticamente correcto para ambos grupos (mujeres y homosexuales). No obstante lo anterior, las formas en la que se instituyeron los conceptos de identidad de género y todos los que vienen a su alrededor como sexo, género, grupo, colectividad, individuo, sexualidad, cuerpo, preferencia sexual, masculinidad, poder y toda la red semántica que uno quiera, no solo han facilitado el que las personas tengan información sobre sus derechos. Sino que también han generado una serie de mandatos sobre cómo entender y ejercer la diferencia; repitiendo el patrón del que pretendían desujetarse y fortaleciendo un sistema de jerarquías que ya antes los había colocado como residuos, como extranjeros, minorías, excluidos, como otros. Es casi como si entre más escribieran leyes, políticas públicas e hicieran promoción y divulgación de esos conceptos prefabricados que cierran la posibilidad de construcción -porque ya nos dicen cómo tienen que ser las cosas, los cuerpos, la vida, las emociones- aquello de la vida cotidiana, de estar con el otro, de formarse en la fila de las tortillas y de charlar con el vecino, se complicara cada vez más.

Pues todo ese rollo que si la identidad, el género o los movimientos sociales no son simples ideas abstractas; cuando hablamos de eso, estamos hablando también de la vida de la gente en la calle y en sus casas y en sus camas. Por eso tiene consecuencias en la vida cotidiana, en cómo nos vestimos, hablamos, queremos, actuamos, reímos, lloramos, comemos, hablamos, fornicamos, peleamos. El detalle, es que esos verbos son hablados por la primera persona del plural, pues en efecto, siempre incluye al otro, al semejante, al nosotros, ¿pero qué hay del ellos? Bueno, pues parece que también existen formas para decirle a uno cómo estar excluido.

Para hablar en lenguaje terrenal, lo que sostengo es que la psicología propone una idea de la identidad de género que, además de rígida, es medio esencialista, idea que los activistas de los movimientos sociales retoman, pues están basados en la

verdad de la ciencia, y al cabo de unas décadas eso deviene en que todo aquel que no salga del closet es un *pobre diablo*, ya sea por tarado o por ser víctima de homofobia internalizada, igual que es una *pobre tonta* toda aquella que teniendo 16, primero se embaraza y luego no interrumpe el embarazo y encima se deja obligar a ser casada con el papá de chilpayate, o que si las amas de casa no usan condón y se contagian de SIDA es porque no están empoderadas. Esto se dice porque ya puede demostrarse con números que efectivamente los homosexuales ya se pueden casar y las mujeres realizarse abortos seguros, que las legislaciones han cambiado y que la conferencia no se cual y el derecho a no se qué, bla, bla, bla... No obstante, lo que nunca hacemos es voltear un poco la cara y mirar cómo esos cambios que pensamos beneficios también traen consecuencias no del todo deseables. Y la respuesta inmediata sería “de los males el menor” pero no; la noticia, ya vieja, es que no hay equivalencias ni reciprocidades.

Escojo aquí a la psicología como ejemplo de una de esas verdades legitimadas, dictaminadoras y tiranas del orden del mundo, específicamente el constructo de la identidad atravesada por el género (no obstante, podría tomarse aquí cualquier otra categoría). Un poco para desmenuzar los efectos que las abstracciones de conceptos tienen sobre la vida fuera de la academia y de las movilizaciones o las prácticas militantes, y en aras del cuidado y del amor, tratar de tejerme un límite. Y es que luego de todo el recorrido no puedo sino repetir que es imposible llevar la discusión sobre el problema de la identidad a un punto finito. Las aquí propuestas no serán las únicas maneras de pensarlo, incluso ya la filosofía de las últimas décadas permite abordarla desde otros horizontes. Pero en tanto se siga discutiendo el problema de la identidad vs la no identidad y por lo tanto las luchas identitarias permanezcan, estamos metidos en el mismo hoyo sin salida en el que parecen habernos metido Descartes y agregados. La continuidad de la discusión no ha asegurado hasta ahora una reflexión sobre las formas en las que cuidamos o no la responsabilidad acerca de nuestro estar y hacer invocado por la existencia del otro. Para eso, a veces, es necesario dar cuenta de las consecuencias que tienen nuestras palabras y hacer silencio.

El silencio como estrategia de resistencia. Callarnos para escuchar la voz del Otro. Recibir eso que tiene para darnos. Rodear y repensar la discusión. Bodearla, como quien recorre una infinita espiral. *Y es que la humanidad está todavía por hacerse*³⁶

De lo que hay que decir.

Comencemos pensando de nuevo en aquella cuestión de que uno se refiere a sí mismo como yo y al otro como tú. Si hacemos un recuento rápido de lo que se dijo sobre identidad en el capítulo primero de este trabajo, resulta un poco lo siguiente: Como yo soy yo y tengo un cuerpo que lo comprueba, se puede pensar que existe una realidad verificable, exterior y verdadera y como eso nos da certeza sobre el mundo, entonces debe dictar el contenido de las conciencias y como hay un estándar entonces, se puede medir. En esa medición nos van a salir criterios que estén más cerca unos de otros y por lo tanto podemos determinar qué es normal y qué no lo es.

Entonces como soy yo, tengo un cuerpo y contenidos de la conciencia que son medibles 1) mi identidad está dentro de mí y 2) ésta puede estar bien o mal, ser correcta o no, normal-anormal. De acuerdo con las versiones revisadas, en el mejor de los casos, la identidad se obtiene con referencia al otro y las circunstancias históricas, pero en el peor, es durante la fecundación en el vientre materno que una especie de esencia invade al ser humano³⁷. Por lo tanto, humanos, únicos e irrepetibles ya éramos, lo que los psicólogos hicieron fue solamente “sistematizar las diferencias, definir regularidades, establecer patrones de cambio, establecer principios generales”

En la clasificación que nos ofrece Iñiguez (2001)³⁸ sobre la identidad según su orientación podemos ver, que ya sea que se afirme que “nosotros somos nuestros cuerpos” o que la identidad es un proceso que elaboramos de acuerdo a nuestra historia singular o que la subjetividad es una especie de esencia o que está

³⁶ Derridá, J. (1992) *El otro cabo. La democracia, para otro día*, Ediciones del Serbal: Barcelona.

³⁷ Ver Capítulo 1, pág. 36.

³⁸ Ver Capítulo 1, pág. 37

conformada por valoraciones y normas que vamos incorporando y que permite que construyamos una versión de nosotros mismos. El caso es que por modernas que resulten las interpretaciones psicológicas sobre eso de que uno es uno, Uno, siempre está dentro de uno, como si aún no pudiéramos terminar de deshacernos de esas versiones sobre la sustancia primigenia que nos daba vida y nos convertía en seres animados, que los griegos estaban tan empeñados en encontrar y como si para nuestros ojos hubiera algunos que alcanzaron más y mejor parte de esa sustancia, no sin hacer distancia *unos* de *otros*.

La cosa es que esos *unos* vivimos con los *otros* y nos tenemos que hablar. Y encima resulta que nos creímos el cuento aquél de que todas las palabras refieren a lo mismo para todos pues pensamos que la realidad que imaginamos en nuestras cabezas es la misma que está allá afuera y todavía peor, pensamos que esa es la misma que todos se imaginan. Pero el mundo está plagado de desencuentros. A cada rato hay destellos de que eso que decimos no se entendió o refiere a algo diametralmente distinto para el otro. No obstante, el problema no termina ahí, cuando nos damos cuenta de que en realidad lo parecido o cercano que imaginamos al otro es tan solo una ficción consensuada e inevitable, nos asustamos y lo colocamos en nuestra lista de amenazas de alta peligrosidad. Así que nos quedan dos salidas: lo volvemos familiar a la fuerza o lo eliminamos; en cualquier caso, lo que se busca en última instancia no es sino un ejercicio de poder sobre otro, una necesidad de sometimiento, algunas veces imperceptible o descaradamente violenta, pero otras disfrazada de buenas intenciones. Al respecto Emma León (2005) dice:

Esa falta de correspondencia entre “conocer lo Otro” y el desarrollo de una visión abierta a su radical alteridad; esa tendencia de convertir la peligrosidad y ambigüedad de las realidades ajenas en algo familiar; esa tendencia a elaborar identidades de acuerdo a nuestros propios baremos de medida, podemos encontrarlas, por ejemplo, en la ansiedad con que se reviste el esfuerzo por fabricar puentes de comunicación con la pluralidad de alteridades que entran a nuestra experiencia, que nos encuentran o visitan, como diría Levinás. En esa enfermiza obsesión por abrir puertas de entendimiento que nos permitan acceder a esos otros mundos que nos son extraños o poco habituales. O bien esa angustia permanente por tratar de saber en dónde estamos parados, con quienes convivimos, con qué medio podemos penetrar en

la mente, el corazón y la vida ajena para que nos entiendan.
Pero si miramos dicho impulso con un poco más de serenidad,
veremos que en él se esconde una enfermedad de control, una
voluntad de poder sobre el Otro

Y porque existe una voluntad de poder sobre el Otro es que las identidades sociales están en estrecha relación con la acción social, pues al ser *umbrales simbolizados y significados de adscripción y diferenciación, de pertenencia y de exclusión* se construye al interior de los grupos una conciencia del nosotros y que los diferencia de los otros. Se juegan en ella intereses comunes, se ubican adversarios y se producen posicionamientos a partir de la confrontación entre identificación y diferencia (Valenzuela, 2010).

Para Dubar (2010), el problema de la identidad se intensificó en la década de los setentas, pues fue en este momento que se suscitó un cambio en su sentido, fue durante la globalización financiera, la mundialización económica y el liberalismo político que la identidad se erigió como una resistencia colectiva ante una destrucción inminente que desestructuraba esos “nosotros” debido a una lógica mercantil capitalista. Fue además en esta época que puede comenzar a vislumbrarse el fracaso del proyecto filosófico humanista de la modernidad y se tuvo que sustituir *la noción de progreso por la de riesgo, pues el porvenir ya no solo estaba asociado al éxito sino también al peligro de la destrucción de la Tierra, especialmente después de Hiroshima y Chernovil*. (Dubar, 2010).

Los otros cambios tuvieron que ver con una especie de mutación de lo que él llama la identidad sexuada, pues fue por esa época que comenzó el auge de los métodos anticonceptivos, la penalización de agresiones sexuales, el divorcio por consentimiento mutuo, autoridad parental compartida. Además agrega una transformación en el trabajo, no solo por la incorporación de las mujeres, si no porque se comenzó con una especialización cognitiva enfocada a la solución de problemas y la gestión gerencial se puso de moda, sucediendo así una especie de postindustrialización que colocaba como fin último el provecho financiero.

Por otro lado, las prácticas religiosas se transformaron de manera importante en el relevo generacional, pues cada vez menos jóvenes se asumen como creyentes o

practicantes y las prácticas militantes de organizaciones revolucionarias también se desdibujaron. Así, los que antes eran proyectos colectivos fueron convirtiéndose cada vez más en un proyecto individual.

Para Dubar (2010) esta ruptura significó dar un paso de un contexto en el que *un gran nosotros imponía configuraciones a pequeños yo a uno en el que un gran yo construye identidad con muchos pequeños nosotros*. Es por eso que podemos constituirnos de muchas etiquetas, a pesar de que sean paradójicas o contradictorias y pensar formaciones de compromiso con todas ellas. Lo anterior es grave, porque entonces coloca en el individuo la única posibilidad de autorrealización, y en una idea de continuidad, cómo si cada vez pudiera irse perfeccionando³⁹ y como si lo normal fuera querer ese éxito posmoderno que implica poder vender las propias habilidades a la transnacional que pague mejor. Bien podría ser esta una forma más que toma la desigualdad. Por eso en las empresas está de moda hablar de competencias (que solo depende de los resultados del trabajo y la evaluación se hace de uno por uno) y ya no importa tanto si uno tiene cierta calificación o licencia para ejercer una profesión o técnica (que era otorgada de alguna forma colectiva, ya fuera por sindicatos o alguna institución). Así es importante que la nueva mano de obra pueda poner en palabras y comunicar una suerte de valoración personal y que de ese valor se pueda apropiarse la empresa. Todo aquel definido como incompetente será excluido... convertido en un NiNi ¿les suena?

Para este autor la nueva crisis de la identidad se encuentra en este reciente riesgo de exclusión masiva, de desvalorización de sí y de un bloqueo inherente a las instituciones. En otras lógicas, las normas y símbolos eran heredados, no es que hayan dejado de serlo, pero además ahora deben ser reconstruidos, justificados y reimaginados por cada uno de los individuos.

En la *Ética de la liberación* Dussel plantea la crítica a este sistema que victimiza inevitablemente como resultado de los procesos de racionalización y abstracción de la vida. Es el resultado de colocar las condiciones vitales únicamente a nivel teórico y nunca aterrizárlas sobre la practicidad de la vida cotidiana y sobre el cuerpo, que es a

³⁹Ver Capítulo 1, pág., 41

fin de cuentas el que siente hambre, frío o angustia y que tiene que trabajar más de 8 horas establecidas en los contratos colectivos, que por cierto, están en peligro de extinción. El autor menciona que *“las víctimas son la señal de lo que es injusto y malo lo que las produce el sistema y, por lo tanto, hay que corregirlo”* (Dussel, 2000)

No es nuevo, ni siquiera para este trabajo, que el planteamiento del discurso sobre el género y el de la orientación sexual están inscritos dentro de los discursos del otro, del marginado, del pobre, de la mujer oprimida, del segregado, de aquel que se encuentra en la periferia y que ha devenido víctima de un sistema injusto que no procura las condiciones vitales. Sin embargo, la lucha debería estar encaminada no hacia la normalización, sino hacia el reconocimiento y el respeto de la diferencia, pues son las distintas formas de entender y hacer la vida que se ponen en juego cuando se hacen juicios sobre el otro.

En ese sentido, cabe mencionar que tanto los estudios académicos como los movimientos sociales parecen partir de premisas que naturalizan categorías que sin embargo están en constante construcción, convirtiéndolas en dogmas que impiden emparejar las categorías de análisis con una realidad diferente a la suya. En las últimas décadas, en los movimientos sociales – específicamente los que aquí se abordan- se observa una demanda de institucionalización de la diferencia que aboga por la eliminación de la misma pero no por el reconocimiento, en última instancia, de una alteridad, que es radical e inefable. Reproduciendo así un sistema excluyente, mismo del que son resultado, residuo.

Nadie puede discutir que el mundo de cosas tanto vivas como inanimadas que revela la investigación científica es incomparablemente más grande que todo lo que puedan hacer del pensamiento abstracto o de la más fértil imaginación dice Dubos (1961). Pero aún así, las premisas básicas en las que han de basarse las demandas de los activistas de movimientos sociales, tienen también que ver con eso que se ha producido desde la psicología, con ese cuerpo al que se le introdujo la identidad. De forma que el concepto de identidad de género y de homosexualidad tiene que ver con discursos de tipo cientificista que no necesariamente llevan a cabo una reflexión sobre la desalienación del sujeto, sino por el contrario pretenden inscribirlo de un cúmulo conceptual desde cual no podrá dar cuenta de la posición que ocupa en el complejo

dispositivo social. De forma tal que podemos hablar de que la lucha de los activistas de estos movimiento tampoco se enmarca dentro de un discurso ético que respete la diferencia, pues supone una victimización de los que ya de por sí eran víctimas, ejerciendo las mismas lógicas de sentido jerárquicas y rígidas, inscritas no solo en los discursos abstractos, sino tatuados hasta el cansancio en los cuerpos.

Y es que si hablamos de cuerpos parece que se ha entendido que solo hay de dos tipos⁴⁰ y que la diferencia anatómica y sus expresiones es lo que puede ser *visto* por la psicología para proporcionarle al sujeto una identidad de género, acorde o no, normal o no, respecto de su sexo. Ya sea que nos interese desde la psicología diferencial y entonces pensemos en relaciones entre rasgos y factores externos o se piense en evaluar la androginia y sigamos diciendo que las mujeres tienen mejores habilidades del lenguaje porque hemisferio derecho, que además de ser más grande, está mejor comunicado con el izquierdo que el de los hombres o que tiene que ver con una interiorización de las formas morales aprendidas o que es un esquema cognitivo o que es una construcción hecha a la manera de una identidad social. Estamos colocando al género al interior del sujeto y con ello todas las consecuencias ya mencionadas sobre la dictadura de las buenas conciencias y su medición. Esta es, como diría Dubar (2010), una de esas visiones sustancialistas de la identidad, la de género en este caso.

Como no podemos entender el discurso de género sin el cuerpo, es necesario que pensemos ¿cuál es el cuerpo del que se habla cuando se hace discurso desde esta visión esencialista del género? Bueno, pues es un cuerpo también fijo, con ciertas características determinadas genéticamente, entre ellas el sexo y así se quedara toda la vida (lo cual no es argumento menos, pues eso tiene que ver con las actividades que vamos a desarrollar y aunque no nada más, también con aquello de las formas de la sexualidad y del deseo). No pretendo argüir aquí que no se está determinado de ciertas formas, sino más bien decir que el cuerpo puede pensarse también como otra cosa, como un proceso, como tiempo, como construcción. Aquello de que “nosotros somos nuestros cuerpos” habrá que pensárselo dos veces, pues parece que hace falta una significación y apropiación del cuerpo de uno mismo para dar cuenta del descuido

⁴⁰ Véase capítulo 2, pág. 50

del que nos habla Dussel. Sí, pensar esto más. Cuando se habla de cuerpo muchas veces se le concibe como vehículo o receptáculo, no como experiencia etc.

En ese sentido Merleau Ponty (Butler, 1998) señala lo siguiente:

El cuerpo no solamente es una idea histórica, que cobra significado por medio de una expresión concreta e histórica hecha efectiva en el mundo, sino también un conjunto de posibilidades continuamente realizables. Que el cuerpo sea un conjunto de posibilidades significa: a) que su aparición en el mundo, para la percepción, no está determinada por ninguna suerte de esencia interior y b) que su expresión concreta en el mundo se debe entender como el poner de manifiesto y el volver específico un conjunto de posibilidades históricas. De modo que hay una práctica que es comprendida como los procesos que vuelven tales posibilidades determinaciones. Esas posibilidades, a su vez son necesariamente constreñidas por las convenciones históricas vigentes. El cuerpo no es pues una identidad en sí o una materialidad meramente fáctica: el cuerpo es una materialidad que, al menos, lleva significado y lo lleva de modo fundamentalmente dramático. Por dramático solo quiero decir que el cuerpo no es mera materia, sino una continua e incesante materialización de posibilidades. No se es simplemente un cuerpo sino que, en un sentido absolutamente clave, el propio cuerpo es un cuerpo que se hace, y por supuesto, cada cual hace su cuerpo de manera diversa a la de sus contemporáneos y también, a la de sus antecesores y sucesores corporeizados.

Si los significados del cuerpo no son esenciales, si el cuerpo, es también uno que se hace, el género no puede habitarlo a uno. De acuerdo con Butler(1998), cuando Simone De Beauvoir elabora aquella frase famosísima y repetida hasta el cansancio sobre que *la mujer no nace, se hace*, se apropia de una doctrina de actos constitutivos de la tradición fenomenológica que permite pensar que:

El género no es una identidad estable, sino más bien una identidad débilmente constituida en el tiempo, es decir una identidad instituida por una repetición estilizada en actos, o sea la manera mundana en que los gestos corporales, los movimientos y las normas de todo tipo constituyen la ilusión de un yo generizado y permanente; es por eso que existen posibilidades de transformación del género (Butler, 1998).

Entonces la autora propondrá así un género performativo que negará la idea de una identidad pre-existente y medible, descolocando así también los atributos de falso, verdadero, real o normal del género. *En consecuencia el género no puede ser*

entendido como un papel que disfraza un yo interior y que ese yo se conciba sexuado o no. En tanto que re-presentación performativa el género es un acto en el sentido amplio que construye la ficción social de su propia interioridad psicológica (Butler, 1998).

Lo anterior no quiere decir sino que el género, como el cuerpo, es una cosa que se va haciendo, en gerundios dirá Butler, dramatizando, reproduciendo situaciones históricas, más que protagonizándolas. Pero no será sin estrategias, pues existen condicionantes históricos y culturales que ponen límite a esas reproducciones; a esos condicionantes Teresita de Lauretis (1989), siguiendo a Foucault y sus *tecnologías del sexo*, los llamará tecnologías de género.

Ella comienza afirmando que el primer límite de la diferencia sexual tiene que ver con esa vieja herencia de la que ya hemos hablado y que no es sino el marco de una oposición sexual universal, es decir, que existe un Hombre y una Mujer, el problema es que esto vuelve imposible articular diferencias de las mujeres con la Mujer. Si esa oposición fuera verdadera *no existirían diferencias en absoluto sino que todas las mujeres serían copias de alguna arquetípica esencia de mujer, representaciones más o menos sofisticadas de una femineidad metafísico-discursiva* (De Lauretis, 1989). Es por eso que se vuelve indispensable repensar la relación que el género tiene con el cuerpo. De manera que postulará lo siguiente:

Podríamos decir entonces que, como la sexualidad, el género no es una propiedad de los cuerpos o algo originalmente existente en los seres humanos, sino *el conjunto de efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales*, en palabras de Foucault, por el despliegue de una *tecnología política compleja*.

(1) El género es (una) representación, lo que no quiere decir que no tenga implicaciones concretas o reales, tanto sociales como subjetivas, para la vida material de los individuos. Todo lo contrario.

(2) La representación del género **es** su construcción, y en el sentido más simple se puede afirmar que todo el arte y la cultura occidental es el cincelado de la historia de esa construcción.

(3) La construcción del género continúa hoy tan diligentemente como en épocas anteriores, por ejemplo, como en la era victoriana. Y continúa no sólo donde podría suponerse -en los medios, en la escuela estatal o privada, en

los campos de deportes, en la familia, nuclear o extendida o de progenitura única para resumir, en lo que Louis Althusser ha llamado los *aparatos ideológicos del Estado*. La construcción del género continúa también, aunque menos obviamente, en la academia, en la comunidad intelectual, en las prácticas artísticas de vanguardia y en las teorías radicales y hasta y por cierto especialmente, en el feminismo.

(4) En consecuencia, paradójicamente, la construcción del género es también afectada por su deconstrucción; es decir por cualquier discurso, feminista u otro, que pudiera dejarla de lado como una tergiversación ideológica. Porque el género, como lo real, es no sólo el efecto de la representación sino también su exceso, lo que permanece fuera del discurso como trauma potencial que, si no se lo contiene, puede romper o desestabilizar cualquier representación.

En ese sentido De Lauretis (1989) coincide con Butler, quien menciona que es comprensible que al interior del movimiento feminista sea necesario forjar vínculos de solidaridad y que esta sea una buena razón para basar el discurso en el universal Mujer, no obstante se corre el riesgo de traer a la luz una categoría que no es representativa de la vida de las mujeres y dice: *“Como feministas hemos tenido poco afán creo yo, en examinar el estatuto de la categoría misma y desde luego, en discernir las condiciones de opresión que resultan de la reproducción no estudiada de las identidades de género que sostienen las categorías distintas y binarias de hombre y mujer”* (Butler, 1998). Pues esa ficción psicológica, como la llama Butler, de pensar que el género esta dentro de uno y se puede pensar objeto, es generada también por intereses políticos correspondientes a las *tecnologías del género* que no solamente provienen de los discursos conservadores y patriarcales, sino del propio feminismo, ése que se supone debe emancipar a las mujeres y que termina también cosificándolas. Además eso tendrá impacto no solo sobre las mujeres, sino también sobre los varones que parecen estar marcados también por su diferencia hacia dentro del propio feminismo.

Habrá que hacer la distinción entre perspectiva de género y movimiento feminista pues, pese a ser dos formas de institucionalización de los discursos de género, son distintos. Y además hace falta énfasis por ejemplo en que, como dice Amuchástegui (2007), a pesar de que *la masculinidad como construcción social implique el ejercicio del poder, ello no significa que todo hombre individual solo por*

serlo sea poderoso y tenga el poder. Pues tampoco la masculinidad es sinónimo de hombres, sino que también es un proceso social que tiene que ver con la cultura y la subjetividad y en el sentido butleriano más bien una expresión de cuerpos que encarnan características masculinas y que tienen que ver mapas con *esquemas que organizan el acceso a los recursos, segregan espacios sociales y definen ámbitos de poder* (Amuchasteguí, 2007).

Para Butler (1998) el género es eso inscrito sobre el cuerpo que uno hace todos los días, incesantemente y estará determinado por la naturaleza, el lenguaje, lo simbólico o una historia patriarcal, no obstante esta noción deja abierta la posibilidad a una subversión, otorga la posibilidad de seguir haciéndolo cada vez y a cada rato, de seguir pensándolo. Posibilidad que también De Lauretis (1989) reconoce cuando dice:

La construcción de género prosigue hoy a través de varias tecnologías de género (por ejemplo, el cine) y de discursos institucionales (por ejemplo, teorías) con poder para controlar el campo de significación social y entonces producir, promover e “implantar” representaciones de género. Pero los términos de una construcción diferente de género también subsisten en los márgenes de los discursos hegemónicos. Ubicados desde afuera del contrato social heterosexual e inscriptos en las prácticas micro políticas, estos términos pueden tener también una parte en la construcción del género, y sus efectos están más bien en el nivel “local” de las resistencias, en la subjetividad y en la auto-representación.

Podemos decir entonces que no hay nada de un sistema binario que esté dado. Aquello de la asociación de un sexo natural con un género y como siguiente paso, con una atracción natural hacia el sexo/género opuesto no se sostiene más. Como dirá Foucault *esta es solamente una conjunción no natural de construcciones culturales al servicio de intereses reproductivos* (Butler, 1998).

Y es que aunque en la psicología “moderna” no haya un rastro explícito que proponga el deseo heterosexual, como si lo había en la psiquiatría del siglo pasado, no podemos negar la disciplina si está al servicio de dichos intereses reproductivos. Basta mirar que La mayoría de estudios científicos siguen estudiando como un fenómeno

exótico al homosexual⁴¹; en la academia se sigue discutiendo si es por culpa de una madre castrante o porque tienen el hipotálamo más pequeño. Incluso la documentación sobre la historia y la argumentación del movimiento LGBT está dado en términos de los varones homosexuales, pero paradójicamente con lo diverso que defienden, las otras identidades no tienen representación en esta historia. Son silenciados entre los silenciados.

La conceptualización de estos discursos está impregnada por intereses políticos y de poder, provenientes de las esferas académicas dominantes produciendo así un discurso cerrado sin posibilidad de ser actualizado por los protagonistas de los que se habla. Tenemos entonces, un discurso que crea entidades pero que pocas veces alcanza a expresar la complejidad de las relaciones humanas. Es así como se constituye por un lado la creación de una identidad normalizadora para el resto de la sociedad, que no se identifica fuera del nosotros, pero también la inclusión de sujetos identificados bajo estas categorías dentro de un grupo que se constituye a partir de las diferencias.

Y es que con el movimiento gay sucede algo parecido que con el feminista. Pues al proponer lo gay como una identidad social que casi apologiza al varón homosexual como modelo de individuo y propone los valores reivindicados y heredados desde Stone Wall, direcciona también las formaciones de compromiso de quienes estén inscritos en el, produciendo individuos para los que su preocupación central es cumplir con esos estándares fijados en el imaginario de un movimiento que tiene ideas que no son flexibles para una realidad tan compleja, dinámica y diversa como es la sexualidad. Por si nos preguntábamos de dónde salió la idea de aquel varón homosexual delicado, bonito, adinerado, culto, ese que encarna muy bien Jorge Salinas en *La Otra Familia* y que ridiculizan muy bien en la parodia de Ken en *Toy Story 3* o el joven activista que conoce como la palma de su mano el discurso de Los Derechos Humanos. Eso sin agregar que en nada coinciden las condiciones de quienes se proclaman gays en México con quienes lo hacen en Estados Unidos o el resto del mundo ¿Se puede hablar de un movimiento gay en México?

⁴¹ Me referiré aquí al homosexual como el discurso de movimiento gay.

La llamada comunidad gay sigue su propio curso, que es totalmente distinto del de las organizaciones donde parece que se exige renunciar a costumbres mucho más arraigadas en la vida cotidiana. Parece un movimiento incapaz de elaborar un discurso con el cual salir del closet y sostenerlo pues la diversidad no solo está dada en términos de las prácticas sexuales, sino en términos de las diferencias de quienes se reconocen como no heterosexuales, distancias económicas, geográficas, morales, religiosas, culturales, de escolaridad, ideológicas, etc. Y es que estas distancias y condiciones se viven solito, en lo subjetivo, en eso que uno se cuenta de sí mismo y que va con uno a donde quiera que vaya.

Distancias que además parecen olvidarse por los que leen discursos cada vez que se suben al templete de la marcha en junio, para simular que el deseo erótico, en el sentido más llano de la palabra, pudiera fijarse, estabilizar sus contenidos, como si el deseo por los cuerpos masculinos o femeninos o cualquier otra opción sobre la que se apueste fuera mutuamente excluyente de las otras y como si pudiera marcarse un límite claro entre estos, como si los muxes no existieran o los transexuales que construyen un género aparte del cuerpo o como si las lesbianas que alguna vez estuvieron con un chico hubieran cometido casi un pecado digno de olvidar y lo hubieran hecho por ignorantes de sí mismas y no porque lo deseaban. Eso, como si la sexualidad pudiera también inventarse dentro de uno y tener expresiones exteriores medidas y únicas y no fuera haciéndose cada vez, cada vez que uno siente placer y cada vez que uno desea a alguien.

En ese sentido, Careaga (2001) afirma que la diversidad sexual es aún un discurso en construcción que nos plantea categorías de análisis que aún parecen insuficientes. Debemos aceptar estas categorías como móviles y dinámicas, así como la relación que existe entre ellas. Eso también nos obliga a plantear un rompimiento con las propias categorías, una ruptura donde las expresiones de la sexualidad tengan cabida y sean plenamente disfrutables.

Por su lado, Palma (2007) afirmará que es importante que se haga diferencia entre las relaciones de poder gubernamental y de género, pues las sexualidades se han construido con y sin la determinación de los procesos políticos del Estado y yo agregaría de los movimientos sociales. Es en ese sentido que las imágenes culturales del ser hombre, del ser mujer, se han construido en un sistema de género que opera

con cierta autonomía, en la que intervienen distintos y múltiples procesos por los que los actores van construyendo su subjetividad. *La historia de la sexualidad no es la historia del capitalismo, aunque éste si constituya cierto tipo de subjetividades sexuales, la significaciones sobre la sexualidad sobrepasan a este período histórico. Por lo tanto, las identidades sexuales y de género en México se han construido entre la autodefinición de los actores, y la definición del conjunto societal. Es una construcción relacional, ambas alimentan, resisten, permanecen, transforman al sistema de género* (Palma, 2007).

En ese mismo sentido Gabriel Weisz (2007) ubica al sujeto exótico en un lugar misterioso y remoto; desde esta perspectiva las culturas industrializadas crean su propia ficción de la otredad. Este proyecto resulta interesante ya que reconoce que crea ficciones teóricas (y no realidades inalterables), donde el sujeto exótico pueda asumir un lugar activo, en un intento por abrir los escenarios políticos para insistir en que el mundo imaginario tiene escenarios políticos y que se despliegan a través de sus producciones culturales. A través del trabajo de Edward Said, nos damos cuenta de que quien define al sujeto exótico no sólo está ocupando una posición de autoridad física, sino también maneja un posicionamiento para controlar las formaciones estratégicas que le dan una configuración determinada al sujeto exótico, eso a lo que ya antes llamé mandato de la diferencia.

Por eso Balibar advierte en el seno de una conducta racista de segregación: *“la necesidad de purificar el cuerpo social para preservar lo propio o nuestra identidad de toda mezcla de contactos interraciales o invasiones que se articulan en torno al estigma de la otredad (el nombre, el color de la piel, las prácticas religiosas)”* aquí radica pues, el peligro de construir un discurso de la segregación en lugar de buscar el discurso de la diferencia, como una diferencia que nos define en nuestra propia existencia y que nos permite entender que habitamos un universo de diferencias. Y es que es este el discurso que se repite cada vez que proponemos universales ya sea en la academia o en las marchas o en las políticas públicas.

Para Arditi (2009), el discurso de la identidad no hizo sino *“radicalizar la crítica de grandes narrativas y reivindicar un particularismo que permitió romper con el reduccionismo de clase del marxismo a costa de exponer la temática de la diferencia a*

un esencialismo de los elementos tan ilegítimo como el esencialismo de la totalidad”. Así prosperó aquello de lo políticamente correcto, pues en tanto el lenguaje por ejemplo reproducía relaciones de poder, el discurso de la diferencia comenzó a llenarse de suspicacias y a encontrar sexismo, racismo, homofobia, antisemitismo, etc. independientemente del contexto y del lugar de enunciación del sujeto que las profería.

El mismo Arditi (2009) cuenta un ejemplo de los efectos ridículos que ocasionan estas generalizaciones:

El código de conducta sexual introducido en Antioch College en 1991 tenía como propósito combatir la espantosa realidad de la violaciones en el campus de la universidad. Para ello este código estipulaba que se debía obtener el consentimiento verbal de una posible pareja en cada paso de un encuentro amoroso, desde un beso hasta caricias y penetración. Esto colocó a los estudiantes varones en una posición incómoda puesto que pasaban a ser percibidos como violadores en potencia y, por lo tanto, se convertían en culpables hasta que se pudiera demostrar lo contrario. Este tipo de excesos termino convirtiendo la intención inicial de la política en un moralismo puritano.

Para el autor las políticas de la identidad nacieron como demanda del trato igualitario, pero se encerraron pronto en un razonamiento autorreferencial que resultó en una especie de sobreagravio cada vez que alguien hablaba y la invención de un nosotros más pequeño que no era compatible con otros. Para Arditi (2009) este fue el comienzo de un nuevo esencialismo, el de las diferencias, que tiene como consecuencia una complicada articulación horizontal de los distintos particularismos:

Este esencialismo de las diferencias termina por fijar el valor de un término al margen de las constelaciones discursivas. La percepción de toda crítica como una amenaza y como una ofensa inaceptable para el grupo termina sepultando la naturaleza diferencial bajo una letanía interminable de quejas acerca de la victimización, que reemplaza el carácter relacional con una descripción cada vez más autorreferencial de lo que significa ser mujer, homosexual, musulmán, judío, negro o latino.

Así fue como se comenzó a hablar de derechos como mecanismo compensatorio, es decir, este discurso servía para resarcir las desigualdades sufridas en el pasado por

estos grupos. Pero es esto mismo lo que tiene consecuencias en forma de moral, pues planteado así introduce la noción de la culpa y de la victimización. Y Arditi (2009) dirá: *La igualdad de derechos es insuficiente porque se concibe como un proceso que requiere antes que nada desmarcarse de los demás , porque la igualdad es entendida como la igualdad de entre quienes quieren defender un derecho a ser como particulares.* No existen los derechos suplementarios, pues sería equivalente a exigir derechos especiales para grupos especiales ¿no que todos éramos iguales?

Y el Estado les dio lo que querían, fue así como se ideó aquello de las cuotas que se volvieron expresiones materiales y explícitas que algo se está haciendo con las demandas de los gays y de las mujeres. Fue así como se legisló que hubiera una cuota mínima de mujeres en los partidos políticos, en las legislaciones, camiones para mujeres, los vagones divididos, candidatos desenclosetados a diputados y a presidentes municipales etc., etc., Pero lo único para lo que esto sirve es para recaudar votos en cada periodo y para que las diputadas resulten elegidas y luego dimitan para que sus esposos ocupen su curul.

Lo anterior debilita la visión de los derechos como herramientas legales y políticas para defender a la sociedad y al individuo del arbitrio de las autoridades públicas, pues ya no se trata de derechos iguales para todos, sino de un afán de empoderamiento de grupos subalternos ante fuerzas culturales y sociales hegemónicas, resultando en una paradoja, pues no es ya el individuo el que tiene derecho a tener derecho, si no los grupos identitarios. Como si mis derechos estuvieran dados por ser mujer y no por ser una persona. Heredando así una *concepción legal-liberal de la ciudadanía entendida como capacidad para obtener derechos, en vez de que sea para generar poder e inventar nuevas formas por medio de la acción mancomunada* (Arditi, 2009).

Así que aquello de las diferencias, las demandas de igualdad y los derechos especiales fueron reabsorbidos por el sistema como suplemento de un esquema de derechos universales, la idea de ciudadanía siguió intacta, no se concibe como una construcción y ejercicio cotidiano del que hay que apropiarse y el Estado sigue siendo responsable de garantizar que esos derechos sean respetados... pero ¿qué se hace en

un país donde el Estado ya se desmoronó y hay un montón de diferentes amontonados en pequeños grupos que no se pueden ni hablar entre ellos y donde, claro, las condiciones vitales cada día son peores?

El silencio como estrategia de resistencia: lo indecible

Las palabras y el lenguaje en general se vuelven prescripción y la prescripción se hace geografía

Emma León

Cosa curiosa: con tantos vivos que hablan sin decir, en nuestras tierras hay muertos que dicen callando.

Eduardo Galeano

Cuando uno asume que esas lógicas que se imagina son también las lógicas de los otros se piensa que hay una sola manera de hacer las cosas correctamente – y con hacer las cosas, creo que me refiero a vivir- que entonces lo diferente es extraño y por lo tanto es incorrecto. Los griegos entendían lo extranjero no como lo que venía de un sitio lejano si no como equidistante a lo divino, no había lugar asignable para éste dentro del mundo griego. El extranjero no tiene lugar.

Así, Martínez de la Escalera (2005) dirá que aprendemos la relación entre lo familiar y lo extranjero como natural, pero en realidad son expresiones vacías y flotantes que se llenarán solamente dependiendo del programa civilizatorio en el que uno se encuentre y *“la única manera de luchar contra sus efectos excluyentes es mostrar la inesencialidad de cualquier estabilización de significado, es decir el carácter contingente del sentido y su dependencia de consideraciones provisionales, sujetas a permanentes revisiones y ajustes”*.

Decir “nosotros” depende del lugar enunciativo en el que uno se encuentra, no del modo correcto de hacer las cosas o de la esencia que a uno se lo permite. No hay naturalidad en el comportamiento que no sea prescrito por los usos específicos de lenguaje que se le dan en la comunidad, es solamente ahí donde se consigue la estabilidad social. Cuando esos usos se institucionalizan comienzan a dictar lo que debe ser normal, correcto o transmisible. Institucionalizados están en la academia o en las políticas públicas que el estado se inventa o en algunas demandas de los movimientos sociales.

Esos usos institucionalizados son ejercicios de poder, como ya lo hemos mencionado, pero ese ejercicio no es otra cosa que una necesidad por hacer familiar lo distinto, por representarnos lo extranjero, un intento –casi desesperado, ficcional e inútil - de entender eso distinto de mí, para acercarlo, y angustiarse menos del no saber. La única manera de representar lo otro es ponerle nombre. Pero según Emma León (2005):

Ese Yo o Nosotros como fuente del habla es responsable de las palabras que utiliza para nombrar ese siempre sorprenderte sí mismo del Otro que no puede ser contenido. Si bien el Otro no pertenece a la fuente de la representación, pues es fuente de toda alteridad, su adaptación a ese reino de lo Dicho, mediante su codificación lexicográfica, no se obtiene sin violencia porque reduce la diversidad de sus posibilidades a los límites de toda categoría fija en un acto de dominación y poder arbitrario. Y que más arbitrarios pueden ser los actos que poner nombre a las cosas que conforman el inventario léxico de una comunidad.

Así propone que existen sistemas de nominación, es decir, reglas que sirven para poner nombre a las cosas y con ello fundar formas de ser y de estar, que pueden resultar claras para quienes las usan, pero eso no significa que lo sean para todos. El problema con eso de nombrar se produce cuando se trata de designar realidades ajenas, pues a menudo son *producto de un encuentro con algo o alguien que no soy yo* y es en ese sentido que puede resultar violento, pues se proponen formas de existencia que limitan las posibilidades de lo que se puede hablar o no, de lo que se debe conservar o no y de lo que debe recordarse o no y que se erigen como certezas que parecen *firmes, canónicas y obligatorias para la gente: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son* (León, 2005)

Pero esa violencia no solamente es simbólica, sino también práctica, pues en tanto se le atribuya a una cosa una forma de existencia se le niega otra, *se configura su identidad concuerde o no con la realidad misma, la cual es trascendente de cualquier lenguaje pues contiene más de lo que podamos concebir o designar* (León, 2005). Es violento porque esa realidad inefable no desaparece pero si tiene que ser sometida a los poderes de quien pone los nombres y designa identidad. Así se hace manejable la otredad y si bien no se puede eliminar, si se puede capturar, es así como el sustantivo

se adjetiviza y basta con que llamemos una cosa por su nombre para atribuirle un montón de características, por eso no basta lo del lenguaje políticamente correcto del que nos hablaba Arditi (2009) en el apartado anterior. Y por esa razón también es fáctica la violencia que se ejerce, porque esos nombres no son independientes de quienes los portan. Cuando se inventa una categoría, hay sujetos, vidas humanas involucradas, condiciones materiales que se verán inevitablemente modificadas. Al respecto Emma León (2005) señala:

Los lenguajes disciplinarios ejercen su reinado en espacios acotados por esferas de validez, que se desarrollan dentro de los sistemas generales de una cultura. Los inventarios de vocablos, vocabularios o lexicones cotidianos son inoculados permanentemente por estos lenguajes debido a que sus esferas de validez tienen un peso muy fuerte como marcos de verdad autorizada... El sentido común es una re-elaboración o segunda mano de los saberes, conocimientos y lenguajes especializados que son diseminados por su conducto, al grueso de la vida social: cobran con ello funciones hegemónicas en las formas de percibir y nominar al mundo. Tanto los repertorios formalizados en un ámbito especializado como aquellos que circulan en la generalidad de los sistemas de nominación cultural, devienen en verdaderas formaciones de compromiso, que se expresan transfusiones mutuas en sus esquemas de sentido pero cargando a costas las jerarquías de autoridad de cada uno.

Así uno se puede inventar la identidad, meterla al cuerpo, luego inventar también la identidad de género, exportarlas y confundirlas con las demandas de igualdad generadas también por un sistema democrático que se desmorona, ejercer la discriminación entre los discriminados, obstruir la formación de lazos sociales que permitan tejer un entramado social que es lo único que nos queda en una sociedad como la nuestra y seguir cobrándole a CONACYT o a la UNESCO, dependiendo de cómo logre uno colarse. Y todo eso sin siquiera detenerse a pensar un momento en lo parcial de sus afirmaciones, en la violencia simbólica y fáctica que tendrá el trabajo de uno en el mundo y sin cuestionar ningún principio de universalidad que esté por encima del .05 de confiabilidad. Todo bajo el supuesto claro de que lo de uno, son solamente buenas intenciones de desentrañar algún misterio que todavía está por resolverse, a esto León (2005) lo llamará indiferencia ética:

En el ámbito académico se asocia a la indiferencia ética con el vicio de recurrir a relaciones textuales para conocer una realidad extraña que nos perturba. Es relativamente natural que echemos mano de las codificaciones establecidas en nuestro mundo personal y cultural, de ese dominio de lo Dicho para imponer ciertas correcciones y ordenamientos de la cruda realidad del otro, con el fin de hacerla comprensible. Sin embargo, el riesgo casi insalvable está en convertir esa realidad extraña en algo totalmente diferente; en alimentar la actitud deplorable de hacer esas transformaciones en beneficio propio y de lo que se asume es el beneficio ajeno. Pues cuando nos enfrentamos por fin vivenciar esta realidad nos damos cuenta de que no solo tenemos una visión reducida, sino que tampoco tenemos recursos para captar la absoluta radicalidad del Otro. La disonancia cognitiva se resuelve, como lo estudiarán los psicólogos sociales, por medio de una serie de mecanismos de compensación que justifiquen nuestra incapacidad y restituyan nuestro equilibrio interno. Pero ¿y el Otro? ¿Qué le sucede como objeto de nuestra experiencia de juicios?

Por eso hay que ponerle límites a este lenguaje, mandarlo callar, desformalizándolo, acordándonos que es tan serio como queramos pensarlo, ironizándolo, evidenciando la forma en la que inventan y violentan identidades al convertir realidades en objetos de estudios y se la devuelven a la gente diciendo que se estudió objetivamente, pues *independientemente del marco conceptual de procedencia, este discurso tiende a blanquear el propio modo de ser de la cosa estudiada. Este modo de ser queda fijado bajo principios de identidad que no son más que la proyección de una condicionalidad extraña a ellas* (León, 2005). Por eso si uno se pone un instante en un bar de ambiente notará que el problema con la sexualidad y sus direcciones es más complejo de lo que nos contaron.

Pero también hay que ponerle límite revisando eso que decimos, el cuento que contamos, si en la academia con nuestras ínfulas de verdad legítima y en los movimientos sociales con nuestras exigencias también legítimas, pero no solamente, también en el radio, la tv, las redes sociales, las mesas de nuestras casas, las pláticas del salón de clases y todas esas rutinas inservibles y aburridas de la vida cotidiana. Revisar lo que decimos no con fines de no ofender al otro, sino de responsabilizarnos de los efectos de nuestras palabras para saber cuándo y porque callarnos.

Cohen (2005) señala lo siguiente:

El Otro es o debería ser también la circunstancia que nos permite interrogarnos sobre el sentido y la licitud, la genealogía y el futuro de nuestras formas acostumbradas de pensar, nuestro hábitos y nuestras creencias, para mostrar lo que hemos evitado interpretar. El otro es aquel que nos obliga a cuestionar el valor de lo propio, lo nacional y las conquistas y colonizaciones que en su nombre se han llevado a cabo n contra de los otros, las víctimas. Y la pregunta que en su nombre se enuncia supone un compromiso, el compromiso del futuro. Pensar desde el otro para pensar lo contemporáneo e inventar comprometidamente el porvenir. Este compromiso es un instante de libertad- poético y creativo- para el pensamiento que ve en la filosofía, en la literatura, en el cine, y en la historia. La pregunta por el otro no es la última palabra del pensamiento, supone mantener vivo el espíritu de la reflexión anterior a la propia pregunta, sin el cual no es posible el debate y la decisión. Este espíritu es el de la libertad, que aunque provisional y efímera, dirige todas nuestra acciones.

Para Derrida ese instante poético-creativo se encuentra en lo indecible del futuro, es ahí donde se vuelve singular. *En la medida que no hay un criterio absoluto de toma de decisiones, todas ellas deben estar continuamente realizándose una y otra vez* y en tanto esto encuentre ocasión lo indecible se repetirá una y otra vez, por eso es que no se debe *asfixiar* esa *toma de decisiones* imponiendo criterios abstractos que desconozcan las particularidades y marcas de cada acontecimiento, desapareciendo las acciones individuales bajo *la autoridad totalitaria de una sola voz* (Cohen, 2005).

Para Emma León (2005) la propuesta ética será una sensibilidad de las ontologías culturales. De entrada dirá que hace falta una responsabilidad sintiente de las propias formas de existencia, de los propios modos de ser y de sus condicionalidades. Estas formas de sensibilidad no se encuentran sino en la manera en la que una comunidad y sus miembros se vivencian en sí mismos. Para ella es necesario dejar de lado la discusión sobre identidad y sustituirla por la de la alteridad, pues este discurso que es sobre lo Dicho siempre termina domesticando al Otro. Es necesario entonces desconfiar del propio andamiaje ontológico y discursivo con el cual nos apropiamos del mundo. Pero afirma que eso significa *abandonar la comodidad, la seguridad y la economía cognitiva y sustituirlas por la experiencia extraña de tratar de*

relacionarse con las realidades ajenas sin la solidez del contexto bien trabajo (León, 2005).

Para Dussel (1988) se requiere de una mayor humanización de la vida y de la convivencia, una actitud reflexiva y práctica que emerja de la indignación que produce la deshumanización a la que está sometida gran parte de la población y para él: *el tema central de cualquier ciencia social o humana debe ser la de su contribución a la humanización, una tarea humanizadora entendida como liberación integral, en un momento histórico a medio camino entre la globalización y la exclusión* (Dussel, 1988). Propone entonces una ética más sensible a esas condiciones que se ejerza en cada uno de los individuos como resultado de la educación de una voluntad que procure el cuidado de sí y en tanto eso, del Otro. Un ejercicio ético práctico, corpóreo y sensible, menos abstracto y conceptual que permita salvaguardar las condiciones humanas básicas.

La mayor parte de los autores que escriben sobre la diferencia terminan como paso obligado proponiendo una ética con la que concuerdo en absoluto, pero estas propuestas están hechas desde la filosofía principalmente y yo intento graduarme en psicología, así que como no puedo proponer una ética, intentaré plantear aquí una política, que además es muy sencilla y para la cual no parto en absoluto de un saber psicológico, sino de otro más simple: el sentido común.

Dice la RAE, que la política es la actividad del ciudadano cuando interviene en los asuntos públicos con su opinión, con su voto, o de cualquier otro modo, pero otra de sus acepciones dice que es una cortesía o un buen modo de portarse o incluso orientaciones o directrices que rigen la actuación de una persona o entidad en un asunto o campo determinado. Es necesaria entonces una cortesía en la actuación de las personas y el campo en el que debe ocurrir es el de la vida cotidiana, pues ésta en palabras de Fernández (2006) consiste en un *proceso inconsumable de relaciones haciéndose que nunca terminan de hacerse, sino que se disuelven en otras relaciones*.

La relatividad de la vida cotidiana consiste en que para que exista no ha de atenderse a los objetos ni a las personas ni a los individuos, sino a las relaciones que se van dando entre ellos, mismas que se desmoronan conforme se conglomeran y que lo único que verdaderamente construyen es el movimiento de la relación, la atmósfera de la interacción. Sin embargo, eso sí es algo y es dos cosas 1) lo que es la vida de la sociedad y 2) lo que es la vida (Fernández, 2006).

Y es que para mí, es en la vida cotidiana donde puede ocurrir aquello de la indecibilidad, de la toma de decisiones inéditas e irrepetibles, pero sobre todo es ahí donde ocurre el encuentro con el otro, incluso si ese otro es uno mismo. Es solamente en ese momento que está haciéndose una y otra y otra vez, que puede haber una suerte de intercambio performativo, y es solamente por medio de una ética sintiente y humanizadora que puede pensarse posible esta política que es solamente lo que la cortesía, es decir, una demostración o acto con que se manifiesta la atención, respeto o afecto que tiene alguien a otra persona.

Es la vida haciéndose donde tenemos cada vez la posibilidad de hacer sentir respetado al otro y es solamente mediante el cuidado del desenvolvimiento en la vida pública que puede ocurrir. No se trata de dejar de exigir matrimonio igualitario o mejores sueldos para las mujeres, se trata de darle la vuelta a eso y hacer silencio por un instante en la academia sobre lo que somos o no somos y pensar en cómo hacernos responsables de la emanación compulsiva de dictaduras de sentido.

No vamos a dejar de ser tú o yo, hombres y mujeres, ni homosexuales y heterosexuales y todas las categorías que aquí pueden agregarse. Pero los hombres no son todos machos iguales por ser hombres, ni las mujeres están todas histéricas por serlo, ni todas son víctimas del patriarcado en cada una de las condiciones de su vida, ni los homosexuales fueron todos abusados, ni los heterosexuales son todos normales. Y sería bueno que si ya nos vamos a adjetivar con sustantivos el primero fuera nuestro propio nombre y antes que ser mujer, lesbiana, chilanga, feminista o psicóloga sea Karla, porque así puedo construirlo desde otro horizonte, que me permite también pensar que antes de cualquier otra cosa puedo pensar en relación al semejante. Quién tendrá un nombre y particularidades que no se describen con una bola de adjetivos determinados e inamovibles.

Ha de ser más importante poder ponerme de acuerdo con mi vecino para pagarle al vigilante de la entrada que ayuda a cuidar el edificio en el que vivimos que saber con quiénes se acuestan o si el vigilante es amanerado aunque mida 1.80 y tenga facha de que va a golpear a alguien a la menor provocación. Y saludar al señor de la tienda que no le importa si los zapatos que uso los saqué de la sección de caballeros en la tienda departamental. En las relaciones con los otros importa más qué lugar ocupemos durante el diálogo para posibilitar un intercambio, y cómo lo posibilitemos que las definiciones sobre lo que uno sea o deje de ser mientras esa coexistencia está sucediendo. Y para pensar posible algo así no hace más falta que dar cuenta de que cuando cuido las historias que cuento, el otro está en obligación de cuidar las suyas, pues se implican mutuamente.

Tener cuidado de lo que se dice y no decir de más, no acabarse las nociones, dar paso a la incertidumbre que se puede producir cuando el otro nos sorprende, con su presencia, pero también con su ausencia. Volver a empezar cada vez y es que la existencia está plagada de desencuentros, pero eso no evita que se sienta bien cada vez que uno se sorprende riéndose con un desconocido o sorprenderse acompañado en medio de un momento doloroso. Y sobre todo no evita que uno tenga que vivir con los demás.

No hace falta ir a la universidad cuatro años para hacer propuestas desde el sentido común, pero sí hace falta ir para pensar en eso que uno no quiere decir, que no está dispuesto a creer más ni a hacerse responsable por más tiempo solo porque tiene el mismo título que los demás. Si voy a tener fe en algo, prefiero una explicación que convierta el mundo en habitable y no en la comodidad insufrible en la que vivimos. Más vale una ominosa incertidumbre que una devastadora certeza. Hacer el mundo cada vez, como los *idiotas del rock and roll* que *salieron a bailar* incluso estando advertidos del naufragio... Hacer la vida... que siempre sigue, *como siguen las cosas que no tienen mucho sentido*... Hacer la vida y mientras la hacemos, acompañarnos.

Referencias.

- Allport, G. (1974) *Psicología de la personalidad*. Buenos Aires: Paidós
- Alonso, M. (1995) *Investigación teórico documental: Concepto de identidad*. Tesis para obtener el grado de Licenciada en Psicología. Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria.
- Amuchástegui, A. y Szasz, I. (coords) (2007) *Sucede que me canso de ser hombre... Relatos y reflexiones sobre hombres y masculinidades en México*. México: El Colegio de México.
- Arditi B. (2009) *La política en los bordes del liberalismo: diferencia, populismo, revolución, emancipación*. México: Gedisa.
- Audi, R. (ed.) (2004) *Diccionario Akal de Filosofía*. Ediciones Akal: Madrid.
- Bartra, E.; Fernández, A.; Lau Jaiven, A. (2002) *Feminismo en México ayer y hoy*. Universidad Autónoma de México: México
- Baumeister, R. y Twenge, J. (2003) "The Social Self" en Wiener, I. *Handbook of psychology*. Nueva York: Wiley.
- Bautista, A. (2006) "Valores sociales y movimientos sociales emergentes" en Rosales, R.; Gutiérrez, S. y Torres, J. (coord.) *La interdisciplina en las ciencias sociales*. España: Anthropos.
- _____. (1985) *Identidad Social y Lenguaje: su vínculo en una sociedad en crisis*. Tesis para obtener el grado de Licenciada en Psicología. Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad Universitaria.
- Baz, M. (1999) "El cuerpo en la encrucijada de una estética de la existencia" en Carrizosa, S. *Cuerpo: Significaciones e Imaginarios*. Universidad Autónoma Metropolitana, Área de subjetividad y procesos sociales: México. Pág. 26-28
- Bleichmar, E. (1982) *La construcción psicológica de la sexualidad femenina*. Madrid: Mecnograma inédito.
- Bloch, Chemama, Gallo, Leconte, Le Ny, Postel, Moscovici, Reuchlin, Vurpillot (1992) *Gran Diccionario de Psicología*. París: Larousse pp. 394 -396.
- Bruner, J. (1991) *Actos de significado: más allá de la revolución cognitiva*. Madrid: Alianza Editorial
- Butler, J. (1998) *Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista*. Debate Feminista, Año 9, vol. 18, octubre.

- Careaga, G. (2001) *Retos Feministas: La sexualidad* [Electrónico] [http://www.archivos-alternativas.org/archivos%202008/3\)marzo/10--7.03.2008/dia_de_la_mujer/la%20sexualidad.pdf](http://www.archivos-alternativas.org/archivos%202008/3)marzo/10--7.03.2008/dia_de_la_mujer/la%20sexualidad.pdf) (Recuperado el 19 de noviembre del 2009)
- Cohen, E. y Martínez de la Escalera, A. (2005) *Lecciones de extranjería. Una mirada a la diferencia*. México: Siglo XXI editores
- Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (2011) *Encuesta Nacional sobre Discriminación en México 2010*. CONAPRED: México
- Conway, J.; Bourque, S.; y Scott, J. (1987) "El concepto de género" en Lamas, M. (comp.) (1996) *El género: Construcción cultural de la diferencia sexual*. PUEG –UNAM: México.
- De Barbieri, T. (1986) *Grandes políticas contemporáneas. Movimientos Feministas*. Universidad Nacional Autónoma de México: México
- De Lauretis, T. (1989) *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*. Londres: Mcmillan Press
- De Vega, M. (1986). *Introducción a la psicología cognitiva*. México: Alianza Editorial.
- Diez (S/A) *30 años de movilización LGBT en México. Una aproximación* [Electrónico] Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer. <http://piem.colmex.mx/Jordi%20Diez30%20anos%20de%20movilizacion%20%20LGBT%20en%20Mexico.pdf> (Recuperado el 20 de noviembre de 2009)
- Dorsch, E. (1976) *Diccionario de Psicología*. Barcelona: Editorial Herder
- Dubar (2008) "Crisis de la Identidades y Mutación de la Modernidad" en Loeza, L. (coord.) (2010) *Identidades, subjetividades y actores sociales*. México: UNAM
- Dubos, R. (1961) *Los sueños de la razón*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996
- Dussel, E. (1998) *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta: Madrid
- Dussel, E. (2000) "El reto actual de la ética: detener el proceso destructivo de la vida" en Dieterich, H. (2000) *El Fin del capitalismo global. El nuevo proyecto histórico*. La Habana: Ciencias Sociales, pág. 197-207.

- Elías, E. (2005) *La construcción de la identidad homosexual masculina: estudios de caso desde el modelo de la narrativa*. [Electrónico] <http://www.uv.mx/facpsi/revista/documents/Emersoninvestigacion.pdf> (Recuperado Septiembre del 2008).
- Escobar, H. (1999) *Sujeto y psicoanálisis. Hacia una arqueología de los discursos psicológicos* [Electrónico] www.cartapsi.org (Consultado el 28 de diciembre de 2010).
- Fernández, P. (2006) *El concepto de psicología colectiva*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Psicología.
- Ferrater Mora, J. (1979) *Diccionario de Filosofía*. Alianza Editores: Madrid p. 1606 -1610 vol. 2
- Flores, J. (2001) *El paradigma sexual*. Lectorum: México
- Fromm, E (1947) *Ética y psicoanálisis*. Fondo de Cultura Económicas, México.
- Galimberti, U. (2002) *Diccionario de Psicología*. México: Siglo XXI editores. P.580
- García Souza, P. (1999) "Cuerpo e identidad. Reflexiones sobre el simbolismo huave" en Carrizosa, S. *Cuerpo: Significaciones e Imaginarios*. Universidad Autónoma Metropolitana, Area de subjetividad y procesos sociales: México. Pág. 79-93
- Gergen, K. (1991) *El yo saturado*. Barcelona: Paidós.1992.
- González, R. (1997) *Identidad, género y representaciones sociales*. Tesis para obtener el grado de Licenciada en Psicología. Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria
- González, C. (2001) "La identidad gay: una identidad en tensión: Una forma de comprender el mundo de los homosexuales" Desacatos, *Sexualidades*, Primavera-Verano 2001, No.6. CIESAS.
- Guinsberg, E. (1990) *Normalidad, conflicto psíquico, control social: Sociedad, salud y enfermedad mental*. México: Editorial Plaza y Valdés.
- Heller, A. (1988) *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.
- Hernández, P. (2001) "La construcción de la identidad gay en un grupo gay de jóvenes de la Ciudad de México" Desacatos, *Sexualidades*, Primavera-Verano 2001, No.6. CIESAS.
- Hinojosa, C. (2001) "Gritos y susurros. Una historia sobre la presencia pública de las feministas lesbianas" Desacatos, *Sexualidades*, Primavera-Verano 2001, No.6. CIESAS.

- Iñiguez, L. (2001) "Identidad: de lo personal a lo social, un recorrido conceptual" en Crespo (comp.) (2001) *La constitución social de la subjetividad*. Madrid: Catarata.
- Lagarde, M. (1993). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, presas, putas y locas*. México: UNAM/ Colección posgrado.
- Laguarda, R. (2005) *De lo raro al ambiente: aproximación a la construcción de la identidad gay en la Ciudad de México*. Clío Nueva Época, Vol. 5, No.34
- Lamas, M. (2006) "De la protesta a la propuesta: Feminismo en México a finales del siglo XX" en Morant, I. *Historia de las mujeres en España y América Latina, del siglo XX a los umbrales del XXI*. Cátedra: Madrid
- Lamas, M. (2001) *Cuerpo: la diferencia sexual y género*. Taurus: México
- León, E. (2005) *Sentido Ajeno. Competencias ontológicas y otredad*. España: Anthropos.
- Letra S (s/a) *Diversidad Sexual* [Electrónico] <http://www.letraese.org.mx/cronologia.htm>
(Recuperado el 27 de noviembre de 2009)
- Lorenzo, P. (2001) *Fundamentos teóricos del conflicto social*, Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Martínez, I y Campos, A. (2000) *Sistema sexo/ género, identidades y construcción de la subjetividad*. Valencia: Universidad de Valencia
- Martínez de la Escalera, A. (2007) *Estrategias de Resistencia*. México: PUEG - UNAM
- Mead, G. (1972) *Espíritu, persona y sociedad*. Buenos Aires: Paidós
- Moctezuma, P. (1984) "El movimiento urbano popular mexicano" *Nueva Antropología*, Vol. VI No. 24 pág. 66 – 88
- Monsiváis, C. (2001) "Los iguales, los semejantes, los (hasta hace un minuto perfectos desconocidos) a cien años de la redada de los 41" *Debate Feminista*. Año 12, vol. 24, octubre 2001
- Núñez, G. (2001) "Reconociendo los placeres, deconstruyendo las identidades. Antropología, patriarcado y homoerotismo en México" *Desacatos, Sexualidades*, Primavera-Verano 2001, No.6. CIESAS.
- Olivos, L. (2007) "Nosotros los buenitos. Cuerpos masculinos, narrativas y poder" en Parrini, R. (coord.) (2007) *Los contornos del alma, los límites del cuerpo: género, corporalidad y subjetivación*. México: PUEG – UNAM

- Palma, A. (2007) *Locas, maricones, mayates, hombres, homosexuales, gays: apuntes históricos de la identidad y relaciones de género en varones con sexualidad del mismo sexo en el México moderno*. Universidad Nacional Autónoma de México. Tesis que para obtener el título de licenciado en Sociología. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Ciudad Universitaria.
- Perez Henriquez, M (2007) “Resistencia de las Mujeres en los municipios autónomos de los Altos de Chiapas” en Martínez de la Escalera, A. (coord.) (2007) *Estrategias de Resistencia*. México: PUEG - UNAM. Pág. 32
- Red de Investigadoras por La Vida y la Libertad de las Mujeres (2009) en Marco Jurídico. Serie por la Vida y la Libertad de las Mujeres. México.
- Ricoeur, P. (1992) *Tiempo y narrativa*. Buenos Aires: Almagesto.
- Sandoval, E. (2005) “¿Es el cuerpo la morada de la identidad? Una experiencia sobre la transexualidad maculina” en Parrini, Rodrigo (coord.) (2007) *Los contornos del alma, los limites del cuerpo: género, corporalidad y subjetivación*. México: PUEG – UNAM.
- Serret, E. (2000) “El feminismo mexicano de cara al siglo XXI” *El Cotidiano*. México, Vol. 16, No. 100, marzo-abril, UAM – Azcapotzalco. pág. 42 – 51
- _____. (2002) *Identidad Femenina y Proyecto Ético*. México: PUEG – UNAM.
- _____. (2004) “Mujeres y hombres en el imaginario social. La impronta del género en las identidades” en García Gossío, I. (coord.) *Mujeres y sociedad en el México contemporáneo. Nombrar lo innombrable*. México: TEC de Monterrey, Cámara de Diputados, Miguel Ángel Porrúa.
- Soddy, K. (1961) *Mental Health and value systems*. Federación Mundial para la Salud Mental
- Suppe, F. (1979). *La estructura de las teorías científicas*. Madrid: Nacional.
- Tajfel, H. (1984) *Grupos humanos y categorías sociales*. Barcelona: Editorial Herder
- Tarrow, S. (1997) *El poder en movimiento: Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza Universidad
- Valenzuela, J. (2010) “Introducción” en Loeza, L. (coord.) (2010) *Identidades, subjetividades y actores sociales*. México: UNAM
- Weisz, G. (2007) *Tintas del exotismo. Literatura de la otredad*. México: Fondo de Cultura Económica