



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
MAESTRÍA Y DOCTORADO EN HISTORIA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

***HISTORIA Y DISCURSOS. LA IDEOLOGIZACIÓN DE LAS  
INTERPRETACIONES (REFLEXIONES SOBRE LA HISTORIA DE LAS  
MUJERES)***

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
DOCTORA EN HISTORIA

PRESENTA:  
MARÍA ALICIA VILLANEDA GONZÁLEZ

TUTOR PRINCIPAL  
DRA. EVELIA MARÍA TREJO ESTRADA  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR  
DR. ÁLVARO MATUTE AGUIRRE  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS  
DRA. LUCRECIA INFANTE VARGAS  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

CIUDAD DE MÉXICO AGOSTO DE 2017.



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**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.



Dedicatoria:

Dedico este trabajo a mi admirada Evelia Trejo; ella conjunta en su ser una soberbia inteligencia y una elevadísima generosidad para amparar propuestas de este tipo en nuestro ámbito académico. Personas como ella, -abiertas y sensibles a lo que aún no se puede presentar conformado, sino la mayoría de las veces muy en ciernes-, no obturan con sus críticas y rigideces academicistas los atisbos de la audacia intelectual, la que suele aparecer de vez en vez.

En esta especie de embarazo pasmado que resultó ser esta tesis, que se solucionó hasta que **mis posibilidades intelectuales "maduraron"** con los años, tuve como guía y como luz a la Dra. Evelia Trejo, quien por su solidez profesional en la teoría de la historia, resultó ser el pilar donde me apoyé constantemente para proseguir con este trabajo, el que en muchas, muchas ocasiones, sentía inmenso, sin límites, más allá de mis posibilidades. Gracias a Evelia, y a la convicción que tengo con ciertas ideas que compartimos, fue que varias veces retomé el ánimo para proseguir con este trabajo, a pesar de mi quebrantada salud.

Gracias al Dr. Álvaro Matute, porque al ver más de una vez en su rostro la aceptación a mis ideas, yo lo traducía como el soporte intelectual que requería para seguir. Tengo una inmensa deuda con él, pagadera será, quizá en el otro mundo.

Gracias a todos aquellos docentes de la Facultad de Filosofía y Letras que me dotaron de algunas herramientas intelectuales que me posibilitan hoy enfrentar el mundo con elementos de reflexión. Gracias por su afecto a lo largo de tantos, tantos años. Un cariñoso recuerdo a Andrea Sánchez Quintanar (q.p.d.).

Alicia Villaneda.



***El conocimiento sólo puede advenir si existen odio y amor.***

(Pascale Hassoun-Lestienne)



## ÍNDICE

<b>PRÓLOGO</b> .....	1
----------------------	---

### **PRIMER CAPÍTULO.**

#### **EL CONOCIMIENTO SOBRE LO HUMANO: *LA FORMA HISTÓRICA***

Introducción .....	11
<b>1. LA HISTORIA Y EL ORDEN DE LO SIMBÓLICO</b> .....	18
<b>A. El conocimiento sobre lo humano</b> .....	18
La forma histórica .....	30
El alma humana creadora de las formas .....	32
<b>B. El orden de lo simbólico. El lugar del sujeto ideológico</b> .....	39
La historia y el registro simbólico .....	45
<b>C. La historia cultural y sus fuentes</b> .....	50
Las nuevas fuentes para la Historia.....	53
<b>2. EL REGISTRO SIMBÓLICO DE <i>LO PÚBLICO</i></b> .....	68
<b>A. La historicidad del concepto <i>lo público</i></b> .....	68
<b>B. El uso del concepto <i>lo público</i> en la historia</b> .....	77
<b>C. <i>Lo público</i> como un registro del orden simbólico</b> .....	81
La des-subjetivización en la historia.....	81
La des-erotización de la vida.....	86
<b>D. Los discursos de <i>lo público</i> como fuente para la historia</b> .....	92
El discurso del saber. ....	92
Nuevas <i>formas discursivas</i> para la Nueva Historia.....	95
<b>3. EL REGISTRO SIMBÓLICO DE <i>LO PRIVADO</i></b> .....	97
<b>A. La historicidad del concepto <i>lo privado</i></b> .....	97
<b>B. El uso del concepto <i>lo privado</i> en la historia</b> .....	108
<b>C. <i>Lo privado</i> como un registro del orden simbólico</b> .....	121
La erotización de la vida humana.....	121



<b>D. Los discursos de <i>lo privado</i> como fuentes para la Historia Cultural.....</b>	127
La poesía como forma de <i>lo privado</i> .....	127

## **SEGUNDO CAPÍTULO**

### **NUEVAS FORMAS PARA LA HISTORIA: LO SUBLIME Y LO ERÓTICO**

Introducción.....	130
<b>1. LA FORMA ESTÉTICA Y EL ACTO POÉTICO.....</b>	140
<b>A. <i>La forma estética</i>.....</b>	140
El acto poético.....	147
<b>B. La poesía y el conocimiento sobre lo humano.....</b>	156
<b>C. Función social de la poesía.....</b>	162
Función social de la poesía de amor y del erotismo.....	167
La poesía amorosa como fuente para la Historia Cultural de las Mujeres.....	177
<b>2. EROTISMO, OTREDAD Y FEMINIDAD.....</b>	182
<b>A. Las representaciones de la diferencia sexual.....</b>	182
La alteridad-feminidad. Lo enigmático del ser de la mujer.....	186
El poder femenino.....	196
Las dos caras del poder femenino: la idealización y la <b>satanización</b> .....	220
<b>B. Las estrategias del poder femenino.....</b>	233
La impronta de la feminidad en la cotidianidad.....	236
Las representaciones de <i>la Mujer-Madre</i> .....	241
<i>La astucia o intuición femenina</i> como fuente de poder para <i>la Mujer</i> .....	263
La seducción como voluntad de poder. <i>El desear ser deseada</i> .....	269
<b>A manera de conclusión.....</b>	292

## **Bibliografía.**



## **PRÓLOGO:**

Desde hace más de dos décadas me inicié en la elaboración de la (entonces poca) Historia de las mujeres que se producía en México. Aprendí la ruta conceptual y metodológica que se seguía en México para elaborar este tipo de historia. Desde entonces, caí en cuenta que los discursos del pasado -referidos a las mujeres y a la relación entre los sexos-, no necesariamente debían ser interpretados siempre mediante la retórica tradicional de la victimización-reivindicación de las mujeres.

Es más, de pronto me extrañó que en las fuentes que revisaba para el siglo XIX, existieran abundantes discursos que idealizaban la feminidad en el pasado; me pareció inexplicable que en la narrativa histórica, estas representaciones fueran siempre interpretadas -sin más- como evidencia de la sujeción social de las mismas, remitiéndolas al llamado orden patriarcal. Pensé que estas simbolizaciones podrían tener una significación con mayor sentido, que podrían pensarse con mayor ahondamiento en la experiencia de vida de los sujetos del pasado. Esto me hizo pensar (y porque así lo vivencio) que la vida humana es mucho, muchísimo más compleja de lo que aparecía en las interpretaciones. Me percaté que existen diferentes perspectivas o representaciones de la realidad (no sólo opiniones sobre un mismo punto); y además, diferentes dimensiones en las que estas perspectivas se insertan. Tuve la convicción que esto debiera ser tomado muy en serio en el intento de comprender algo de la vida del pasado. Se me quedó como una interrogante del conocimiento histórico -y como una curiosidad intelectual-, las diferentes interpretaciones que hacemos los historiadores, simples o complejas.

Básicamente, a partir de construir un tipo específico de narrativa histórica, la llamada Historia de las mujeres, me percaté que siempre existía algo de la experiencia de la vida de los sujetos del pasado que se me escapaba, porque no entendía su sentido. Me convencí que tenía que renunciar a la pretensión de poder recuperar la vida de los sujetos del pasado, fundando la legitimidad de **mis interpretaciones en "lo que dicen las fuentes", en el manejo "objetivo" y exhaustivo de las mismas.** Paralelamente a mi formación como historiadora, me formaba también en la teoría psicoanalítica. Ello ahondó mis dudas sobre lo que lograba interpretar del pasado. **Me incliné a pasar de "la legitimidad" de mis interpretaciones,** a la posible validez de las mismas. Esto representó un acto de sinceridad intelectual.

Estancada en esos vericuetos sobre la interpretación, jaloneada entre lo que se me enseñaba que era la interpretación histórica y lo que se me adiestraba respecto de la interpretación psicoanalítica, me introduje en la teoría de la interpretación o hermenéutica y su relación con la Historia. Y fue ahí que pude articular los conocimientos; me di cuenta que si quería traspasar el nivel interpretativo que había logrado, tenía que entender el significado y el sentido de los enunciados y las concepciones, es decir, lograr aprehender *-el mundo que se nos abre a través del texto-*. Tenía al menos que intentar comprender la constelación simbólica a la que nos remiten. Así entendí que se imponía trascender la literalidad de los discursos del pasado, puesto que ni el sentido, ni la significación de los discursos de una época, corresponden a otra. Eso es intentar interpretar, lo otro es transcribir.

Con la lectura de obras de Dilthey, Heidegger, White, Gadamer, Ricoeur, Ankersmit, entre otros, -y en interlocución durante algunos años con los doctores Evelia Trejo y Álvaro Matute-, fui adentrándome en la filosofía de la historia. Concretamente reflexionamos sobre las premisas de la hermenéutica o teoría de la interpretación en relación con la narrativa histórica. Una idea

fundamental de la hermenéutica es que no existe ninguna otra forma de conocer la realidad, sino a partir de su construcción simbólica, su apalabramiento, re-presentación o su metaforización. Sabemos que la hermenéutica postula la necesidad de la comprensión del sentido *de lo que se dice*, más allá de la literalidad de *lo dicho*.

La lectura y el comentario de algunas obras de hermenéutica me centraron en la reflexión sobre el cómo los historiadores tejemos nuestras narrativas históricas. La impresión que (aún) tengo es que muchos historiadores (al menos de nuestro medio) parecen eludir cualquier propuesta metodológica que simple y sencillamente parta de asumir (verdaderamente) la subjetividad del intérprete. Es decir, aún existen historiadores que en el ejercicio subjetivo que representa la comprensión-interpretación de la vida en el pasado, desvaloran la postura que asume como herramienta necesaria -intelectual y epistemológica-, la subjetividad expuesta reflexivamente. Creo que todavía se siente como una osadía fuera de lugar asumirse como sujeto -con subjetividad- en la creación del conocimiento histórico.

Por lo anterior, planteo mi tesis doctoral como una reflexión que se inscribe en el campo de la teoría de la historia, porque el analizar algunos fundamentos ideológicos de nuestro quehacer interpretativo, es hacer teoría de la historia. Pretendo ubicar a quienes hacemos historias, como sujetos creadores de una específica *forma discursiva*; evidenciando nuestro punto de partida ya ideologizado, y el producto historiográfico que logramos, también ideologizado. Esto creo que nos permitirá volver a reflexionar sobre los supuestos que tenemos respecto al cómo, y a partir de qué, hacemos Historia. Para lo anterior me apoyo en la teoría de la representatividad y su relación con la narrativa histórica. Me remito pues a lo que se le conoce como el giro lingüístico o el giro hermenéutico en las humanidades.

Ya que el objetivo que me propongo impone reflexiones en varios niveles, abordaré las ideas de este trabajo apoyándome en tres tipos de saber: el de la disciplina histórica, el de la tradición hermenéutica y el de la teoría psicoanalítica. Cada uno de estos campos de saber tiene su aporte o modo de concebir el conocimiento sobre lo humano; yo los introduciré en este trabajo en diferente proporción, porque esta es una tesis sobre el conocimiento histórico. Los aportes remiten al sentido y a la significación *de lo que se dice*, y a la posibilidad misma de que *algo se diga*. Creo que si se aceptan e introducen algunos aportes de esos campos de saber en nuestra disciplina histórica, se posibilita un nuevo modo de interpretar la experiencia de vida de los sujetos del pasado. En ese nuevo modo se requiere asumir las implicaciones de nuestra ideologización en la interpretación. Digamos que así resultará un conocimiento histórico aparentemente mucho más modesto, pero increíblemente más válido; porque no sólo se acepta, sino que se exhibe la subjetividad de quien crea el conocimiento, asumiéndose precisamente como un sujeto que interpreta a otros sujetos del pasado desde un *lugar simbólico discursivo* que ha elucidado.

Ilustraré mis propuestas e ideas sobre la interpretación, analizando un producto historiográfico concreto. Es decir, para facilitarme este trabajo teórico, **tomo como "caso" u objeto de estudio, la Historia de las Mujeres que hacemos** en nuestro medio; precisamente la que rescata-interpreta la vida de las mujeres que vivieron en la época del Porfiriato. Quiero señalar desde ahora que el propósito central de esta tesis, no es hacer una Historia de mujeres. Ese no es el objetivo de este trabajo. El sentido es reflexionar sobre la ideologización de nuestras interpretaciones, exponiendo las condiciones que propician a ello.

Al reflexionar sobre las interpretaciones que hacemos, tomando como digo, un caso para ejemplificar mis ideas, se me impuso resignificar las interpretaciones. Por ello, con ayuda de algunos aportes de la hermenéutica, propongo algunos conceptos para ensanchar la comprensión de la experiencia

de vida en el pasado. Se trata de intentar significar históricamente la experiencia humana más allá de la perspectiva o *forma tradicional*. Se trata de no sólo **de mirar "lo externo" de los hechos del pasado, sino también entender o comprender** a qué imaginario o constelación simbólica respondían esos hechos, las actitudes y las conductas.

Una propuesta concreta consiste en introducir e intentar darle sentido o significado histórico a las representaciones o simbolizaciones que aluden a los afectos, a las emociones y al erotismo de los sujetos del pasado. Ahí se impone no sólo atender a *lo dicho* por los sujetos del pasado por su literalidad, sino orientarnos a los varios sentidos o significados que tendría *lo que es dicho ahí*, develar en qué sistema de referencias se insertaban las representaciones y las concepciones. Es a partir de ahí que se pueden hacer inteligibles las conductas y los hechos. La propuesta implica -necesariamente- poner por delante, alumbrar también nuestros pre-juicios interpretativos. Según la hermenéutica, se puede ensanchar la interpretación histórica si asumimos los *lugares de producción de los discursos*, los ajenos y los propios.

### **Estructura y contenidos de la tesis:**

#### **Primer capítulo: El conocimiento sobre lo humano: *la Forma Histórica*.**

Éste lo centro en la reflexión de la naturaleza del conocimiento histórico, bajo algunos supuestos de la hermenéutica. Este capítulo tiene 3 apartados:

- El primer apartado: La Historia y el orden de lo simbólico, gira en torno a reflexionar sobre las fuentes, los discursos que utilizamos para confeccionar una narrativa histórica. Al ser discursos, a las fuentes las podemos reconocer como registros del orden simbólico; la propuesta central es esclarecer cuáles discursos-fuentes utilizamos, por qué, y qué



categorización o ponderación (por cuestiones ideológicas) les damos en la recreación del pasado.

- El segundo apartado: El registro simbólico de *lo público*, presenta una **reflexión sobre el concepto de “lo público”, ya que el término** es muy utilizado en el tipo de historia que tomo como caso. La idea es que, en la narrativa histórica, el uso de este concepto devela ambigüedad derivada de la falta de solidez del concepto. La tesis propuesta en esta parte, es conceptualizar *lo público* como un registro de lo simbólico, como un específico dispositivo sociodiscursivo, como una dimensión de la representación. Un modo, nivel y perspectiva de representar, hablar y expresarse de la realidad. En esa dimensión discursiva al hombre se le con-*forma* como un ente político, o religioso, o económico, o moral, o jurídico, etc., pero no como un ente emotivo, afectivo, o erótico; no como un sujeto. En *la forma discursiva de lo público*, el sujeto es el ciudadano, es el individuo, “el hombre” del que se puede predicar algo genérico y/o universal.
- El tercer apartado: El registro simbólico de *lo privado*, lo desarrollo en **torno a la reflexión del término “lo privado”. Trato igualmente de resaltar** las implicaciones epistemológicas de la ambigüedad en el uso del mismo en nuestras narrativas, pues en ocasiones sólo aparece como la contraparte de lo público. Propongo conceptualizar *lo privado* también como una *forma discursiva* o un registro simbólico. Así, *lo público* y *lo privado*, enunciarían sendas *formas* o dimensiones simbólicas. *Formas* distintas de representar y decir las cosas; *formas* que instalan y que dicen distinto nivel de la experiencia humana. Propongo aquí que *lo privado* lo utilicemos para recuperar las simbolizaciones que remiten a las vivencias

de lo afectivo, lo emotivo y lo erótico; por tanto no son propias de *la forma pública*. El sujeto de la predicación del registro de *lo privado*, no son las abstracciones de "ciudadano" ni "individuo", ni de "el hombre"; son las personas singulares y reales, mujeres y hombres concretos; los sujetos históricos. Los efectivamente existentes, vertebrados por lo afectivo y lo erótico.

Resumiendo: el primer capítulo es una reflexión sobre la pertinencia y hasta necesidad de introducir como fuentes para el conocimiento de la vida humana en el pasado, los discursos que nos muestran a los sujetos con su subjetividad. Hago una propuesta para (re)conceptualizar los términos *lo público* y *lo privado*, de tal modo que se conviertan propiamente en categorías y/o herramientas metodológicas para el estudio de la experiencia humana pasada. Pretendo que ello permita la comprensión-diferenciación, y en su caso, la inclusión o no, -pero hecha conscientemente-, de representaciones, de conformaciones de la vida no *formales*, que se objetivan en discursos, actitudes y acciones de los sujetos, y que en realidad muestran una constelación simbólica de creencias, de valores, que le dan sentido a los afectos y desafectos de los sujetos.

Creo que la propuesta nos permite alumbrar y significar distintos *lugares sociodiscursivos* desde donde se nombraba diferenciadamente la realidad. Esto requiere trascender la ponderación de unas fuentes como más confiables, más fidedignas que otras, más objetivas; porque según esto, tendrían la misma *forma* que el producto historiográfico. Se trata pues de trascender en algo *la formalidad* del conocimiento histórico.

**El segundo capítulo: Nuevas Formas para la Historia. Lo Sublime y lo Erótico**, lo desarrollo en la tesitura de analizar el por qué y para qué de la

inclusión de otras formas discursivas -lo que conceptúo como discursos de *lo privado*- en la historia; propongo la pertinencia de utilizarlas como fuentes en una historia de tipo cultural. El objetivo que pretendo en este capítulo es reflexionar sobre los alcances epistémicos y metodológicos que implicaría introducir los discursos que nos abren la dimensión afectiva y erótica de los **sujetos del pasado; la cual no es una vivencia o experiencia humana "sólo personal", o sólo intersubjetiva,** -como algo que ocurriría entre dos o más subjetividades en abstracto-, tal como parece que lo hemos concebido hasta ahora. La hipótesis que guía este capítulo es que la simbolización de la diferencia sexual, la relación entre los sexos, los afectos y el erotismo, es como todo lo humano, completamente histórico y cultural; por ello, para hacer historia cultural hay que tomar en cuenta esta dimensión.

Aquí intento ejemplificar la pertinencia de tal inclusión en un tipo de historia que parece requerirlo, la llamada Historia de las mujeres. Se trata de romper en algo la formalización de la vida. Para el desarrollo de mis ideas he escogido como *forma de lo privado* a la poesía que se refería a *la Mujer*, para este caso, *la romántica* y *la modernista*. Elegí la época del Porfiriato porque evidentemente se daba una transición cultural que nos muestra una variada y simultánea gama de representaciones y de concepciones superpuestas, tanto de *lo público*, como de *lo privado*.

Rescato la poesía como una *forma de lo privado*, y en consecuencia, como una fuente para la historia de tipo cultural, porque nos aporta una visión o perspectiva sobre la relación entre las mujeres y los hombres, en tanto diferentemente sexuados, no dicha tal perspectiva en la lógica discursiva de *lo público*. Creo que el solo ángulo o visión que tradicionalmente alumbramos, nos ha llevado a presentar a las mujeres del pasado como no sujetos de la acción histórica, como sólo padeciendo la acción de la historia, lo cual evidentemente es resultado de una ideologización de nuestras interpretaciones.

Intento -simple y sencillamente-, darle sentido a unos específicos discursos para evitar la simplificación y la rigidez estereotipada al interpretar la experiencia de vida de las mujeres y los hombres del pasado. El capítulo tiene 2 apartados:

- El primer apartado: La forma estética y el acto poético, intenta ser una reflexión sobre lo que son *la forma* estética y *el acto poético*. Ello porque introduzco como discurso social, como fuente para el conocimiento histórico, a la poesía. **Aquí me apoyaré en algunas categorías de la filosofía alemana respecto del fenómeno estético. Ideas y conceptos de Dilthey, Simmel, Lukács, Heidegger, y de nuestro pensador mexicano Octavio Paz.** Recupero algunas reflexiones que ellos hacen sobre el *acto poético*. Siguiendo a estos pensadores, introduzco la poesía como una captación, aprehensión, perspectiva o *forma estética* de la realidad. Dando por sentado que los versos o rimas sólo son verdadera poesía, cuando son resultado de una captación o *construcción estética de la realidad*.
- En el segundo apartado: Erotismo, Otredad y Feminidad, introduzco un concepto que he llamado *el poder femenino*. Éste remite a un espacio de posibilidades, -de ser y de hacer-; espectro de posibilidades que devendría, precisamente, del imaginario sexista dicotómico. Lo que implica *la otredad*, que fundamentalmente remite a la diferencia sexual, era el referente que abriría la posibilidad de usufructuar ventajas subjetivas y objetivas para algunas mujeres, precisamente por ser mujeres (entes femeninos). Y ello porque esa diferencia radical (la diferencia sexual) determinaba, no sólo *el ser* de las mujeres, sino la relación erótica-afectiva que entre mujer y hombre se podía establecer. Por supuesto que no todas las mujeres pasaban por lo que llamo *poder femenino*, había que aprenderlo y desplegar estrategias.

Reitero que, de lo que se trata esta tesis es de poder ver las cosas del pasado desde otros ángulos, ello se posibilitaría retomando otras discursividades y dándoles sentido y significación. Para ello, se requiere un arsenal metodológico que trataré de exponer en las páginas que conforman este trabajo.

Alicia Villaneda

## ❖ PRIMER CAPÍTULO

### **El conocimiento sobre lo humano. La Forma Histórica.**

#### **INTRODUCCIÓN:**

*El análisis de la cultura ha de ser, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones.*  
Clifford Geertz, 1993.

Este primer capítulo lo planteo como una reflexión sobre el conocimiento histórico, en consonancia con los aportes de la hermenéutica o teoría de la interpretación. Intento razonar sobre los puentes que tendemos entre la discursividad del pasado, -propiamente las fuentes-, y nuestra narrativa histórica o interpretación.

Me ubico en lo que se conoce como el *giro lingüístico* que se ha venido dando en las disciplinas humanas. Este giro, en realidad epistemológico, parte del principio que el lenguaje es la condición principal del pensamiento significativo que explica a los sujetos cognoscentes. Así, reflexionar sobre la discursividad vendría a ser la posibilidad misma de todo conocimiento sobre lo humano<sup>1</sup>; porque el lenguaje es el medio del sujeto (aunque no del todo

---

<sup>1</sup> Para nuestro interés, una corriente de la filosofía del lenguaje conceptúa al escrito histórico como una narración, particular sí, pero narración finalmente; y por tanto, entendible a partir de su prefiguración lingüística. *Vid.* Frank R. Ankersmit, *Historia y tropología. Ascenso y caída de*

“efectivo”) para con-*formar* la realidad. Según esta postura, *la figuración o metaforización de la realidad* es por demás obvia en el ámbito de las disciplinas humanas, entre ellas la Historia.

Las líneas teóricas aludidas en este capítulo son tomadas de la tradición hermenéutica de Gadamer, Ricoeur y Ankersmit, la idea clave es que todo discurso sobre cualquier aspecto de la realidad (incluido el discurso o narrativa histórica) es, en primera y última instancia, una ideación, una simbolización, una metaforización, o representación de la misma, en términos de asemejar, corresponder, comparar, relacionar, etc., lo que **“ya se conoce” con lo incógnito**, para apropiárselo y comprenderlo. La simbolización o metaforización de la realidad remite a la re-presentación de las cosas por medio de signos-símbolos que las sustituyen; tiene como función que esos signos-símbolos, estructuren y organicen el pensamiento y posibiliten el lenguaje humano. En el mejor de los casos, el pensamiento re-presenta la realidad -en y por- *el surco habitual del pensamiento*. Según Derrida, de acuerdo con la hermenéutica, debido al carácter metafórico con que construimos la realidad, nuestros dichos sobre ella, no son otra cosa que **“un punto de vista”, un lugar discursivo** que está fundido o amalgamado a *un lugar cognitivo*.

Siguiendo a Dilthey y a Gadamer, entre otros pensadores que se inscriben en esta tradición hermenéutica, cuestiono la validez del conocimiento histórico

---

*la metáfora*, México, FCE, Breviario Núm. 516, 2004, 472 p. Y, **“La Experiencia Histórica”**, en *Historia y Grafía*, Núm. 10, México, Universidad Iberoamericana, 1998, p. 209-267.

que pretende decirnos “cómo fue el pasado en sí”, dejando subsumido o anulado al sujeto conformador-ideador de la realidad, pretendiendo con ello legitimar la historia aún bajo el paradigma de la objetividad (siglo XIX). Actualmente es esa pretensión anacrónica lo que impediría que se valore a la Historia como un saber válido desde la filosofía (del lenguaje); y ello porque la teoría de la representatividad enfoca al sujeto histórico explicándolo a partir del pensamiento y del lenguaje, algo que no puede seguir siendo obviado por los historiadores.

Así, lo que me planteo en esta reflexión es introducir como objeto de estudio de la Historia, antes que los hechos mismos, al orden de la representación y del discurso: el cómo y desde dónde *se decían* esos hechos. La idea es darle peso al sentido de lo que se pensaba, se creía y se decía sobre un aspecto de la realidad, más allá de la literalidad de las palabras. Lo anterior lo pienso fundamental para que tomen cuerpo y presencia las ideologías del pasado, y por ende, tomarán para nosotros sentido y significancia las conductas y los hechos del pasado. Opino que cuando falta esta reflexión presentamos los hechos bajo nuestra propia perspectiva ideológica y bajo nuestra propia significación, -a veces sin caer en cuenta de ello-; y ésta no necesariamente corresponde con la ideología del pasado; obturando así la posibilidad de conocer mejor a los sujetos del pasado.



La tesis central que sostiene esta primera propuesta y que tomo de Simmel<sup>2</sup>, es que la vida de los sujetos es de tal amplitud, transitoriedad, instantaneidad, heterogeneidad, indiferenciada e infinita en sus partes, que para dar cuenta de ella se le (de)limita bajo alguna *forma*; se le con-*forma* a partir de un entramado conceptual o estructura categorial que se objetiva en palabras. Es decir, se crea una *forma discursiva*. Se trata entonces aquí de reflexionar sobre *la forma histórica*; de analizar desde dónde con-*formamos* la vida de los sujetos del pasado.

La *forma histórica* como entramado conceptual es una *perspectiva "científica"* desde donde se habla de la realidad pasada. Quienes simbolizamos desde esa *forma*, **quienes hacemos relatos de tipo histórico, nos "colocamos"** en un *lugar* de producción del discurso que no es (sólo) personal; se singulariza por ser *el lugar* de una disciplina, con instrumentos y métodos. Requerimos aclarar el *lugar discursivo* que los historiadores ocupamos en tanto sujetos del discurso, y la determinada *forma discursiva* que producimos, porque ésta da cuenta del tipo de interpretaciones que hacemos. ¿Cómo y desde dónde creamos conocimiento histórico, es decir, interpretamos el pasado? ¿Cómo

---

<sup>2</sup> Georg Simmel, sociólogo y filósofo alemán que se inserta en la corriente del historicismo alemán. **Se le ha reconocido como el creador del movimiento llamado "relativismo extremo"**. *Vid. Cuestiones fundamentales de Sociología*, Barcelona, Gedisa Editorial, 2002, 79 pp. Y, *El Conflicto de la Cultura Moderna*, Madrid, REIS-Revista Española de Investigaciones Sociológicas, Núm. 89, 2000. p. 316-330.

puede develarse y asumirse la *forma histórica*, lo cual implica hacer consciente la particular manera de construir lo que llamamos el pasado?

Desde el cruce de estas propuestas teóricas se concibe la realidad (para nuestro caso la pasada) como metaforización o ideación, como re-presentación que hace el sujeto (a partir de un entramado o una urdimbre lingüística-categorial). Según la hermenéutica, no existe otra forma de conocer la experiencia de vida de los sujetos del pasado, si no es a través de la palabra; porque la experiencia, toda experiencia, es llevada al lenguaje. La experiencia no puede ser vivida, transferida o comunicada, si no se la pone en palabras; pero en todo caso, lo que se apalabra es la significación que le da el sujeto a la misma.

El viraje que se dio desde el pretender **comprender "la realidad humana"**, hacia el intentar comprender el cómo y el porqué de las representaciones sobre esa realidad, aspira a superar las visiones simplistas del conocimiento histórico fundadas en la objetividad:

La reciente multiplicación de perspectivas simbólicas, lingüistas y de representaciones textuales que antes habían sido sistemáticamente reprimidas por valorarlas como parte de la ideología productores-reproductores de la falsa conciencia... **derrumbó visiones simplistas de la "objetividad" y otras imposibilidades por el estilo.**<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Guillermo Palacios, "Estado de las ciencias sociales y de las humanidades en el fin del siglo mexicano: el caso de la historia", en Miguel Hernández Madrid y José Lameiras Olvera (ed.) *Las ciencias sociales y las humanidades en México. Síntesis y perspectiva de fin de siglo*, México, El Colegio de Michoacán, 2000, p. 62

Planteadas así las cosas, el orden del discurso es hoy un punto clave en la teorización del posible conocimiento sobre lo humano, porque, lo simbólico alude al carácter fundante del sujeto cultural-histórico-social. (La simbolización, dimensión del significante y de la producción del universo de representaciones y categorías, constituye precisamente la lógica del pensamiento y del lenguaje humano. El orden simbólico es la instancia preexistente del lenguaje, preexiste al sujeto, porque está ahí antes de que él advenga a ser un sujeto; es el orden mediador entre el sujeto y *lo real* (lo no categorizado, hablado), constituye el con-texto *sine qua non* emerge el sujeto).

*El límite del universo está marcado por el lenguaje.* (Wittgenstein).<sup>4</sup>

\*\*\*\*\*

Este primer capítulo consta de 3 apartados, en los cuales reflexiono sobre el conocimiento de lo humano y *la forma histórica*, -la narrativa o el discurso que producimos-. Se trata sobre todo de analizar la relación entre la historia y el orden de lo simbólico o la representatividad, para **poder “abrir”** (conceptualmente) nuevas perspectivas desde donde comprender la vida en el

---

<sup>4</sup> *Vid.* John M. Heaton, *Wittgenstein y el Psicoanálisis*, Serie Encuentros Contemporáneos. Barcelona, Gedisa Editorial, 2009, p. 96

pasado, propongo en este capítulo reconceptualizar lo público y lo privado, ambos como registros de lo simbólico.



# 1. La Historia y el orden de lo simbólico

## A. El conocimiento sobre lo humano

*Ser conscientes, como historiadores, de las estructuras mentales que organizan nuestra disciplina, significa la conciencia de la estructura condicionante del conocimiento en sí mismo: el dato decisivo del lenguaje, la propia praxis como realidad cognitiva y las impregnaciones ideológicas del historiador como expresión del tiempo social.*  
Emilio Lledó.<sup>5</sup>

No es este el lugar para tratar sobre la teoría del conocimiento en general, pero sí apuntaré algunas ideas sobre el conocimiento que aportan las llamadas ciencias humanas o del espíritu, centrándome por supuesto en la disciplina histórica, la cual pretende crear conocimiento válido sobre la vida de los sujetos que vivieron en el pasado y sobre su contexto. (El conocimiento que pretende aportar la historia es sobre la vivencia humana en el pasado, por ello es una disciplina humana).

Reitero que el propósito de esta primera parte de la tesis es reflexionar sobre el objeto de conocimiento de la Historia, sobre las fuentes utilizadas para alcanzar ese conocimiento, y sobre el producto que aportamos; para ello lo primero que se me impone es dilucidar sobre la idea que tenemos respecto del conocimiento sobre lo humano.

---

<sup>5</sup> Cfr. Emilio Lledó, *Lenguaje e Historia*, Barcelona, Ariel, 1978, p. 14

Comenzaré entonces por las fuentes. Quienes nos reconocemos como historiadores, abordamos y cimentamos nuestro saber sobre el pasado en las fuentes, -que en realidad son discursos, representaciones sobre la realidad que (nos) evidencian las concepciones o creencias de la gente del pasado-. Pero tradicionalmente, hemos dirigido nuestra atención a **"lo que dicen"**, o aún a **"quién lo dice"**, **antes de "por qué se dice eso" (en las fuentes)**. No analizamos (aún) el cómo se posibilitaba o condicionaba que "algo se dijera", lo que significaría intentar develar el sentido o significado de **"lo que es dicho ahí"**. Esto nos pondría en la ruta de entender mejor las concepciones y las creencias del pasado, y de ahí, las actitudes y los hechos concretos de los hombres y mujeres del pasado a quienes pretendemos conocer.

Traigo aquí el aporte de Hayden White para el conocimiento histórico, en tanto él concibe que la base irreductiblemente meta-histórica de todo escrito o narrativa histórica **es "su protocolo lingüístico"**, es decir, la pre-figuración de la realidad que hace su autor a través del lenguaje. La tesis es que el sujeto-historiador, a partir del específico modo narrativo que "elige", -el entramado que hace a partir de significantes y de signos-, construye e imprime un sentido a los acontecimientos. La pre-figuración o sentido que impone a los hechos se le apronta a la conciencia del sujeto-historiador, pero en realidad la pre-figuración es del orden de lo preconsciente. El modo en que se estructuran los hechos, la forma misma en que se construye la trama narrativa, constituye ya el sentido

que le damos a la realidad pasada. White considera que las narraciones **históricas son estructuras simbólicas o “metáforas extendidas” que revelan una conciencia, precisamente a través de la tonalidad de su lenguaje.**<sup>6</sup>

Igual las propuestas hermenéuticas de Gadamer y de Ricoeur apuestan a construir un saber histórico un tanto distinto del tradicional, a partir del llamado *giro hermenéutico* o *lingüístico*. Éste consiste primero que nada, en centrarnos en el nivel del sentido de *lo dicho*, en la significación de lo que *se dice*, para saber sobre la realidad. Básicamente la metodología que retomo para esta reflexión la propone Ricoeur<sup>7</sup>; se trata de aprehender, de capturar o actualizar el significado de lo que *se dice*, a la luz de una *apropiación y un distanciamiento*, de percibir *un modo de ser-estar en el mundo*, que se nos abre a partir de un texto-discurso.<sup>8</sup>

Siguiendo esta línea filosófica, me suscribo a la idea que propone que el saber sobre la vida de las personas del pasado empieza por intentar comprender el sentido de lo que esas personas creían y concebían. Desde ahí toma

---

<sup>6</sup> Vid. Hayden White. *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, FCE, 1992, 432 pp. Y, *El texto historiográfico como artefacto literario y otros escritos*, Barcelona, Paidós, 2003, 256 pp.

<sup>7</sup> Paul Ricoeur. “**Para una fenomenología hermenéutica**”, en *Del Texto a la Acción. Ensayos de Hermenéutica II*, México, FCE, 2002, p. 39-60.

<sup>8</sup> Según Ricoeur, el concepto de *apropiación* constituye un acontecimiento dialéctico, la otra parte es el *distanciamiento*. *Apropiación* es hacer propio lo que antes era extraño, lo que se hizo extraño por un primer distanciamiento que fue el sentido y la referencia del discurso. Tomar el *distanciamiento* como método, para luego intentar la *apropiación*, constituye la superación de la antigua disyuntiva entre “**explicar**” o “**comprender**” de *la hermenéutica romántica*: “Por apropiación quiero decir la contraparte de la autonomía semántica, la cual desprendió al texto de su escritor. Distancia refiere a la autonomía del texto y a la distancia cultural. Por la lectura se supera la separación del distanciamiento... Apropiación que suprime y preserva la distancia cultural e incluye la otredad dentro de lo propio”. Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido*, México, Siglo XXI, 3a ed., 1999, p. 56.



significado lo que hacían, lo que no hacían, lo que anhelaban y aspiraban, y en general, todo lo que podemos entender **como del orden de "los hechos", de lo conductual**. El conocimiento histórico deberá partir de intentar comprender el con-texto de las concepciones, las creencias y las representaciones de la gente del pasado. (Obviamente sobre un aspecto concreto de la realidad, que vendría **a ser el aspecto o "tema" del que pretende dar cuenta una obra historiográfica**).

*Optar por el sentido, es el supuesto más general de la hermenéutica.* (Paul Ricoeur).

Centrarse en el análisis del discurso como una manera privilegiada de saber sobre los sujetos requiere del siguiente presupuesto epistemológico: se tiene que concebir que la vida humana es mucho, muchísimo más que las formas con que se la nombran; la vida es infinita e imposible de decirla toda a la vez. Es un universo de vivencias disparejas, disímiles, simultáneas y complejas, por ello es más que la razón que pretende decirla.<sup>9</sup> La vida como tal, es toda amplitud, toda transitoriedad, toda heterogeneidad, indiferenciada e infinita en sus partes. **Es un mundo aún no estructurado por las "formas de contemplación" del espacio y del tiempo.**<sup>10</sup> No se la puede representar, atrapándola *toda y a la vez*, en un código de referentes y referidos lingüísticos, es decir, en el registro u

---

<sup>9</sup> La vida, "*tal cual es*", o en términos kantianos, "*en sí misma*", no puede ser aprehendida por la razón; se la tiene que objetivar, hacer un objeto de conocimiento, un fenómeno.

<sup>10</sup> *Vid.*, "**La experiencia histórica**", *op.cit.*, 242 pp.

orden simbólico.<sup>11</sup> A la vida se le (de)limita primero en alguna *forma*, se le *con-forma*, a partir de un determinado entramado conceptual o estructura categorial. Eso es lo que hace toda ciencia o disciplina cuando da cuenta de algún aspecto de la realidad;<sup>12</sup> y esto ocurre no sólo en las llamadas ciencias humanas, sino también en las exactas.

De acuerdo a la idea anterior, los sujetos *creamos la realidad*; entendido esto como el estructurarla en un entramado de ideaciones y categorías; *la ideamos-construimos* en el mismo momento en que la estructuramos simbólicamente. El modo en que se le estructura es el sentido mismo que le damos a las cosas.<sup>13</sup> Pero aquí lo importante es que nadie lo hace desde donde sea, es decir desde un lugar simbólico indiferenciado, sino siempre desde un específico *lugar discursivo* donde está ubicado el sujeto. Más allá de decir que simbolizamos la realidad, lo hacemos desde un *lugar discursivo* específico, y no de otro que le corresponde a otro sujeto inserto en otro contexto histórico-discursivo. He ahí la verdadera historicidad del sujeto y en la cual se funda cualquier otra.

---

<sup>11</sup> Lacan dice: "...La entrada al lenguaje produce la división entre el sujeto del inconsciente que tropieza, y el yo consciente que se considera completamente reflejado en lo que dice; lo que el sujeto dice y lo que es dicho; el "enunciado" y la "enunciación" nunca coinciden. El sujeto se sujeta a lo simbólico", citado en Elizabeth Wright, *Lacan y el Posfeminismo*, Barcelona, Gedisa, 2004, p. 84.

<sup>12</sup> Decir que se da cuenta de la realidad, es decir precisamente que, *la vida* se ha delimitado, *con-formado* mediante un entramado conceptual y desde una perspectiva; desde donde se la piensa, se la representa y se la dice.

<sup>13</sup> Acepto la realidad como fenoménica, hecha por y para la razón humana, que además, es la única *realidad* de la que los historiadores intentamos dar cuenta.

Quienes pretendemos crear conocimiento histórico, deberíamos tener bien presente desde dónde y cómo con-*formamos* nuestro objeto de estudio en términos de *lugar discursivo*; y también, y no de menor importancia, desde dónde y cómo con-*formaban* (discursivamente) la vida los sujetos del pasado, porque la mayoría de las veces damos por hecho que nos presentan la realidad *nouménicamente*, sin (la mayoría de las veces) concientizar que también se trata de una re-creación o representación que responde o toma su sentido (al igual que la nuestra), por el *lugar discursivo* desde donde fue con-*formada*.<sup>14</sup>

Algo es transferido de una esfera de la vida a otra. Este algo no es la experiencia tal como es experimentada, sino su significado...La comunicación en esta forma es la superación de la no comunicabilidad radical de la experiencia vivida tal como lo fue.<sup>15</sup>

Una vez sentada la preeminencia del *lugar discursivo* en el conocimiento de lo histórico, apelo al concepto de *las formas* (aportado por George Simmel

---

<sup>14</sup> La idea respecto de la distancia y/o cercanía entre la fenomenología y la hermenéutica, es que entre una y otra existe una interdependencia: "...**La fenomenología sigue siendo el presupuesto insuperable de la hermenéutica**, también la fenomenología no puede constituirse a sí misma sin un presupuesto hermenéutico. La remisión del orden lingüístico a la estructura de la experiencia (que en el enunciado llega al lenguaje) constituye, el presupuesto fenomenológico más importante de la hermenéutica. Se subordina el plano lingüístico al plano pre lingüístico del análisis noemático (lo pensado). Se subordina la experiencia lingüística a la experiencia estética e histórica. La hermenéutica continúa en el plano de las ciencias del espíritu, lo que Husserl hizo **en el plano de la experiencia perceptiva**". Vid. Ricoeur "Para una fenomenología..." *op.cit.*

<sup>15</sup> Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación. op.cit.*, p.30. Señalo que la inspiración y la fundamentación de muchas ideas de esta tesis se deben a la obra de Ricoeur.

(1858-1918<sup>16</sup>) y George Lukács (1885-1971<sup>17</sup>), en el sentido que existe una pluralidad de *formas* para dar cuenta de (y/o para comprender) la vida. En la construcción del conocimiento, cada *forma* cumple la función de ser como “un molde”, los cuales le dan su propia *forma* a una materia infinitamente heterogénea, indiferenciada, ilimitada en todas sus partes, que es la vida. Tan heterogénea es, que no habría posibilidad de aprehenderla en modo alguno, sin diferenciar y relacionar bajo alguna *forma* -y para algo bien concreto-, los componentes que nos interesa saber sobre ella. *Las formas* actúan como un prisma que colorea la realidad según la cara que alumbran, que es desde donde se la está abordando; esto es, la perspectiva. Lo importante en todo caso, es **saber que “el brillo que muestra la realidad” correspondería “a una cara del prisma”, traducido** esto como la intencionalidad de la razón o la inteligencia humana. Para Simmel:

Las formas categoriales del pensamiento del historiador actúan como funciones ordenantes sobre los materiales aislados e inconexos de los datos históricos. El material aislado e inconexo de los hechos se transforma propiamente en historia mediante la acción ordenadora

---

<sup>16</sup> Vid. Georg Simmel, *El Individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona, Península, 1986, 288 pp. Y, *Sobre la aventura y otros ensayos filosóficos*. Barcelona, Península, 1988, 388 pp.

<sup>17</sup> Vid. George Lukács. *El alma y las formas*, Barcelona, Grijalbo, 1975, 274 pp.

ejercida por los factores espirituales, que definen, enlazan y **sistematizan aquellos hechos...**<sup>18</sup>

*La forma*, como categoría, es entonces una perspectiva cognitiva-discursiva, desde donde se habla de la realidad. *Las formas* tienen un carácter *a priori*, son anteriores a lo que producen; pero y a la vez, no son **otra cosa que "pre-ideas"**, entendido esto como el orden pre-lingüístico.<sup>19</sup> Se le denomina pre-lingüístico, sólo para diferenciarlo del propiamente lingüístico, que es la conciencia que ya produce y emite enunciados o juicios. *Las formas* son el particular entramado o estructura discursiva, *el lugar* mismo donde *está* el sujeto hablante, que es el sujeto de la cultura, el cual privilegia su ubicación o *lugar*, y crea la *forma* idónea de expresarla. (El entramado lingüístico, las categorías que crean al sujeto cultural (y no al revés), nombran y ubican las cosas, las distinguen, diferencian, relacionan y jerarquizan).

Pero ¿qué es la realidad o la vida que se nos presenta como imposible de decirla toda a la vez? Es la infinitud misma, fluida, transitoria, cambiante y

---

<sup>18</sup> Simmel, citado en Cecilia Díaz Zubieta, *La importancia de George Simmel para la sociología contemporánea* (Cuaderno No. 1), México, UNAM-FCPyS, 1983, p. 20.

<sup>19</sup> Podemos decir, que estamos hablando del preconscious freudiano, porque según su teoría es ahí **donde se "ligan", se "unen" la palabra (el significante), con la imagen de las cosas (el signo)**. El significado resulta de esa unión, que es una estructuración; de ahí resultan las categorías o conceptos con los que se da cuenta de la realidad. Lo cual quiere decir que en el preconscious está ya la estructura del lenguaje, el que aparece objetivamente en el consciente, nivel plenamente discursivo, simbólico, de la palabra estructurada.

cambiando siempre. La vida rebasa todos los límites de cualquier *forma*(lidad).

*La vida es siempre más vida de la que cabe en la forma. Es-más-que-vida.*<sup>20</sup>

La vida es la antítesis de la forma, y como aquello que es conformado sólo puede describirse conceptualmente, el concepto de vida no puede liberarse de cierta imprecisión lógica. La esencia de la vida sería negada, si uno intentara construir una definición conceptualmente exhaustiva. El paso de la vida consciente hacia su total autoconsciencia no podría hacerse sin conceptos; los conceptos son esenciales para la **autoconsciencia...**<sup>21</sup>

Lo vivido en su inmanencia jamás puede conocerse, por lo tanto, se impone hacer consciente que la vida se capta con y desde variadas *formas*, - conjunto de conceptos-, creando así diversos campos de conocimiento, **diferentes "objetos de estudio"**; diferentes perspectivas o teorizaciones que responden a las distintas *con-formaciones* de la vida. Existe así la llamada *forma histórica*, la que pretende dar cuenta de la vida en el pasado.

---

<sup>20</sup> Conceptos de la *Lebensphilosophie* de Dilthey (1833-1911). Este pensador de la tradición filosófica alemana instauró **la naturaleza diferenciada entre "el saber sobre lo natural" y "el saber sobre lo humano", y por ende, la distinta metodología necesaria**, y los distintos productos a obtener, válidos unos y otros, sólo en términos del rigor interno de los propios saberes y nunca por comparación, puesto que ambos conocimientos son esencialmente de naturaleza diversa. Le debemos a este filósofo el poder centrarnos en nuestro propio campo de saber, que nos impone distinto camino y distintos supuestos **con respecto a quienes estudian "lo natural"**, puesto que remontan a distintos tipos de conocimiento. *Vid.* Wilhelm Dilthey. *El mundo histórico: Obras Completas. VII*, (Trad. pról. y notas Eugenio Imaz). México, FCE, 1978, 430 pp.

<sup>21</sup> Georg Simmel, *El Conflicto de la Cultura...* *op.cit.*, p. 320.

Quizá lo verdaderamente importante para la cuestión de *la forma histórica*, es que Simmel tiene la convicción (y sería muy obtuso no coincidir con él) que las *formas* lógicas, **"racionales"** con que se capta e interpreta el mundo, son sólo parte de las múltiples *formas* posibles que pueden llegar a crearse para entender la **vida o "captar el mundo"**:

La vida es un devenir incesante, su ritmo agitado se presentifica en toda nueva estructura en la que se produce una nueva forma de ser, se opone a la duración firme o a la validez atemporal. Cada forma cultural, una vez creada, es minada por las fuerzas de la vida. Tan pronto como una forma ha accedido a un desarrollo insuperable, comienza a revelarse la siguiente forma; ésta, tras una lucha que puede ser más o menos prolongada, triunfará inevitablemente sobre su predecesora.<sup>22</sup>

Además:

Ninguna de esas formas puede reclamar un estatus privilegiado y reducir las demás formas de captación del mundo a su propio criterio de realidad. Siendo así que ninguna de ellas es más o menos relativa o subjetiva, y por tanto, más o menos válida.<sup>23</sup>

Ello depende siempre de la estructura y la coherencia misma de *la forma*. De hecho, Simmel, como creador de esta categoría, sostenía que la ciencia natural

---

<sup>22</sup> *Ídem*, p. 316

<sup>23</sup> Simmel, citado en Francisco Gil Villegas, *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la Modernidad 1900-1926*, México, Colegio de México-FCE, 1996. p. 145.

no ocupa la posición de *forma privilegiada* en relación con la cual todas las otras *formas* son subordinadas, inferiores o derivadas.<sup>24</sup> Más aún, para la tradición filosófica alemana (Dilthey), la conciencia (*la forma*) histórica, posibilita cualquier otro conocimiento, precisamente porque introduce el problema de la historicidad de todo saber, incluido el histórico.

Ninguna *forma* tiene sobre otra *forma* preeminencia epistemológica. Lo cual quiere decir que *las formas* que racionalizan la vida, *con-formándola* **“objetivamente”, en los términos de las ciencias exactas o “de la naturaleza”,** no son más o menos verdaderas o válidas que *las formas* que proponen **“las ciencias del espíritu”,** aunque las primeras pretenden aprehender mejor la realidad, porque apelan a la objetividad, y por lo mismo, creen de-finirla mejor.<sup>25</sup> Una discusión al respecto giraría en torno a objetividad-subjetividad, realidad-representación, explicación-descripción y, entender-comprender, lo que enfrentó ya hace mucho tiempo a las ciencias positivas con las de la (con)textualidad.<sup>26</sup>

Las formas no sólo son modos diferentes, autónomos e irreductibles de experimentar y conceptuar el mundo o aspectos específicos de éste. Su criterio de verdad o patrones de adecuación también son peculiares a la

---

<sup>24</sup> En realidad esta idea tiene una larga historia, al menos desde Vico. Luego Dilthey, sentó la validez de las ciencias del espíritu, a partir de su propia conciencia metodológica, distinta claro a las ciencias de la naturaleza.

<sup>25</sup> Para Gadamer los métodos de la ciencia natural no captan todo lo que el hombre desea saber, ni siquiera lo que más vale la pena o le importa saber verdaderamente al hombre, que es sobre sí mismo y su mundo humano. *Vid.* Hans George Gadamer, *Verdad y Método I*, Salamanca, Ed. Sígueme. 2000, 367 pp.

<sup>26</sup> Palacios, “Estado de las ciencias sociales...” *op.cit.*, p.68.



forma misma. Por ello, los actos y artefactos constituidos por una forma, no pueden ser legítimamente captados con referencia al criterio de otra forma... A la pretensión de considerar en algún sentido, a la ciencia natural como una forma preeminente o exhaustiva...por el contrario, la ciencia natural no ocupa la posición de forma privilegiada con relación a la cual todas las otras formas sean subordinadas, inferiores o derivadas.<sup>27</sup>

Existiendo distintos tipos de *formas* para captar la realidad, y haciendo una generalidad, válida para efectos explicativos, podemos decir que las hay de dos tipos que aquí nos interesa distinguir: a) las que por sus supuestos o referentes, **su lenguaje y "ropaje"**, se han ganado el estatuto de *formas científicas*, porque se proponen describiendo la realidad; su fundamento es la objetividad y apelan como garantía de su validez a la experimentación. Y, b) las *formas* de conocer la realidad que primero ponen como objeto y centro de estudio la propia *conformación* de la realidad. Estas últimas precisan introducir al sujeto de la representación, al hombre que experimenta y piensa la vida.<sup>28</sup> Dentro de estas últimas *formas* de captar-crear la realidad, están las llamadas ciencias humanas

---

<sup>27</sup> Guy Oakes, *Introduction a George Simmel, Essays on Interpretation in Social Science*, citado en Gil Villegas, *op. cit.*, p.146.

<sup>28</sup> Para enfocar las cosas desde esta óptica, me apoyo en la tesis de Georg Lukács. Para él existen básicamente tres perspectivas -modos o *formas*- de captar la realidad: la científica, la poética y la cotidiana. Las dos primeras serían los polos extremos de un punto medio que es *la forma de la cotidianidad*; ésta **une y "alimenta" a las formas científica y poética. Su idea es que en el proceso de trabajo, el hombre "capta" los reflejos que la realidad "emite". El hombre se transforma a sí mismo por ese "captar los reflejos de la realidad", y luego él transforma la realidad**; ello es un proceso dialéctico dinámico y continuo. *Vid.* George Lukács. *Estética, Lo peculiar de lo estético*, Vol. I, Barcelona, Grijalbo, 1967, 532pp. Para una introducción a los conceptos de Lukács, *Vid.* István Mészáros, *El pensamiento y la obra de George Lukács*. Barcelona, Fontamara, 1981.

o del espíritu, entre las cuales está la Historia. Y es en ellas donde (últimamente) se pone énfasis en la conveniencia de adoptar los principios de la hermenéutica como herramientas conceptuales y metodológicas. Lo que implica, repito, tomar en cuenta que todo decir sobre la realidad, **-incluyendo "el más objetivo"**-, es una interpretación o una *metaforización* de la misma. Ideación de la realidad que puede ser analizada desde sus varios ángulos-*formas*, y en sus varios tiempos.<sup>29</sup>

- *La forma histórica*

Lo que los historiadores llamamos historia, refiriéndonos a lo ocurrido en el pasado, es algo que con-*formamos*, de-finimos o **"creamos"**, a partir de una materia indefinida, heterogénea y diversa que fue la vida del pasado. Se trata de una *forma* de representar la vivencia humana pasada, la que de asumirse conscientemente, requeriría introducir la subjetividad de los sujetos que con-*forman* la realidad,<sup>30</sup> tanto los del pasado (esto remite a las fuentes), como los del presente (esto remite a nuestras interpretaciones), abriéndose así una visión

---

<sup>29</sup> El análisis del lenguaje es fundamental en la filosofía contemporánea: "la metáfora antropomorfiza la realidad social -y en ocasiones incluso la física-, y al hacerlo, nos posibilita apropiarnos y convertir en algo conocido esa realidad... La conversión de la realidad en algo conocido, es en verdad el corazón de la metáfora." Ankersmit. *Historia y tropología. op.cit.*, p. 34. Esta cuestión es hoy centro de atención de quienes hacen teoría en las disciplinas humanas.

<sup>30</sup> *Subjetividad* o mente, es lo que resulta de la estructuración de lo real, lo imaginario y lo simbólico; construida a partir de aspectos pulsionales, afectivos y cognitivos que ponen al sujeto en-frente y en relación al Otro, al mundo cultural.

de la vida (pasada) quizá más compleja (tal cual es la vida), pero mucho más rica (tal cual es la vida), porque trasciende la ingenuidad de la objetividad.

Lo anterior, tendrá el efecto de hacer del saber histórico, un conocimiento que esté en posibilidades de dar cuenta de la experiencia humana desde *el lugar* que intenta dotar de sentido a las conductas, y por ende a los hechos, desde el comprender las creencias y las ideologías; trascendiendo así visiones esquemáticas, rígidas o simplistas de la vida. Si el historiador no concientiza la *forma* de estructurar la realidad, si no intenta develar(se) los referentes ideológicos y las pre-categorías con que teje su interpretación, hará una presentación de la vida pasada, o demasiado *formal*, o demasiado simple.<sup>31</sup> No captará *la verdadera vida humana*, la vida que *es-más-que-vida*, en el sentido que es más que *formalidad*. Aquí habría que tomar en cuenta lo que Simmel pensaba respecto de las *formas* y la vida: *vida* y *forma* (en cuanto conceptos) se excluyen recíprocamente; *la forma* es finita, delimitada, atemporal, y *la vida* en cuanto proceso, es indiferenciada, infinita, ilimitada, cambiante siempre, por ello permanece inaccesible al análisis. Pero, paradójicamente, la única posibilidad en que podemos dar cuenta de la vida es, precisamente, *conformándola*. La exclusión de los conceptos se debe a que toda *con-formación*

---

<sup>31</sup> Althusser vincula las formas de representación con el poder. Así, la ideología será la expresión de los valores no explicitados; vivenciados como veraces por la clase dominante. En **este caso, "la clase dominante" seríamos** los historiadores, imponiendo una sola *forma* o perspectiva a la realidad pasada. Vid. Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. (Notas para una investigación)*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988, 151 pp.

de la vida la formaliza, la fija. Así, lo que hace toda *forma* es *de-formar la vida*, porque **pretende "atraparla"**, fijarla para decirla, y de suyo la vida es inaprehensible, in-decible, porque es constante fluir y movimiento. Hay que tomar en cuenta esto, para saber qué estamos diciendo sobre qué.

Teniendo bien presente esta característica, común a todo conocimiento, aceptamos de cualquier modo la posibilidad de dar cuenta de la vida pasada bajo *la forma histórica*. Pero esto no debe tomarse como una limitante, sino como una posibilidad, porque para entender la vida que hacemos la *conformamos* en un proceso dialéctico de saberes (de *formas*). No existe otra manera de hacerlo.

¿Cómo y desde dónde se posibilita *la forma histórica*, el conocimiento histórico propiamente dicho? ¿Cómo puede asumirse *la forma histórica*, es decir, la manera particular de construir(nos) lo que llamamos *el pasado*? Esto comienza cuando aceptamos que las *formas* con que representamos la realidad pasada, que son siempre dispositivos cognitivo-discursivos, son precisamente eso, *formas*. Y no la realidad pasada en sí misma.

- *El alma humana creadora de las formas*

*Interpretar-crear la realidad,  
es un permanente re-hacer de formas idóneas para decirla*

Sabemos que en nuestro medio, -generalmente, aunque como en todo hay excepciones-, la disciplina histórica sigue fundada en (la creencia de) la **existencia de una realidad pasada "en sí", la que hay que "rescatar del olvido"**. Es decir, **"descubrirla" y no recrearla-imaginarla** -bajo el canon histórico, claro. Se sigue apelando al empirismo, a la evidencia de las fuentes (con datos y fechas) como garantes de la existencia objetiva de esa realidad **"externa"** o fuera del sujeto. Pero ya existe, y se socializa cada vez más, la premisa que concibe que la realidad sólo puede abordarse como representación-interpretación del sujeto de la cultura.<sup>32</sup> La filosofía de la historia ha marcado la ruta para repensar nuestra disciplina desde esta propuesta, poniendo énfasis en que la Historia ya no se postule como un saber que se orienta a **"descubrir", a "rescatar del olvido"** una realidad externa a los sujetos.

¿Entonces por qué continúa la corriente empirista en nuestra historiografía? Porque (simplistamente) las fuentes-discursos se consideran aún como algo que le muestra al historiador una realidad que de suyo existió tal cual la dicen ahí los sujetos pasados; sin tener presente que, lo que se dice ahí muestra *lugares discursivos* singulares y concretos = históricos; distintos por cierto al *lugar* del historiador. Si se tomara en cuenta la teoría de *las formas*, las fuentes

---

<sup>32</sup> La cultura se entiende entonces como un hacer constante de *formas epistemológicas y estéticas*, re-configurándose, redefiniéndose incesantemente.

analizadas se tratarían como una de las muchas *conformaciones* posibles.<sup>33</sup>

Esto tiene que ver con el no concientizar la *forma histórica*.<sup>34</sup>

La cuestión que intento enfatizar sobre *la forma del conocimiento histórico*, es que la postura empirista descansa, sobre todo, en ocultar(se) el intérprete-historiador, soterrando su subjetividad, fundando y dando validez a su interpretación en **"lo que dicen las fuentes"**. Como si la interpretación histórica no requiriera siempre a un sujeto, que lo es precisamente, porque tiene subjetividad. Porque, **"en nuestra acción se presupone la comprensión de otras personas... toda la ciencia histórica se basa en ese supuesto..."**.<sup>35</sup>

Parece que cuando se evidencia la subjetividad como aquello que posibilitó la interpretación, en términos hermenéuticos: *distanciamiento y apropiación*, el producto historiográfico **"se siente"** como un trabajo no histórico en términos ortodoxos; sobre todo por quienes apelan a la **"objetividad"** como garantía de validez de nuestra disciplina. Habría que tener siempre muy presente que toda historia (se supone que) deberá mostrarnos *un modo de ser humano* en una época distinta a la propia, y ello requiere *mucha subjetividad*; lo que no se

---

<sup>33</sup> Por supuesto, no estoy diciendo que los datos que remiten a tiempo y espacio no deban ser tomados muy en cuenta en la Historia; afirmo que ese tipo de datos son el encuadre o punto de partida para hacer una historia. Sabemos que a partir de ellos sólo se puede hacer una crónica. Más bien estoy diciendo que las fuentes, deben ser valoradas como discursos que nos muestran los puntos de vista, las perspectivas o ángulos sobre alguna cuestión; que nos develan un universo de comprensión o de significación; y que nosotros deberíamos develar, hacer explícito ese universo de significación. Eso sería interpretar a los sujetos del pasado.

<sup>34</sup> Vid. George Lukács, *El Alma y las formas*, *op.cit.*

<sup>35</sup> Wilhelm Dilthey, "Orígenes de la Hermenéutica", en *Obras Completas*, V.5, p. 322.

contrapone con el manejo exhaustivo y riguroso de las fuentes. Lo que sí es que éstas se valoran y posicionan de modo distinto.

De lo que se trata es plantarse el historiador como sujeto. Una subjetividad que comprende-interpreta a otros sujetos, quienes a su vez comprendieron-interpretaron a otros sujetos; esto constituye el círculo interpretativo. No pasar por esta reflexión resulta hoy anacrónico. Pero, colocarse como hermeneuta requiere un paso metodológico, *sine qua non*, tomar conciencia que en tanto sujetos del discurso, estamos atravesados-sostenidos por la ideología u horizonte de comprensión de nuestra época; y que desde ahí *con-formamos* cualquier realidad, (al igual que los sujetos del pasado).

Se nos impone entonces concientizar **"y poner delante"** nuestra ideología. Es decir, las concepciones y las creencias a partir de las cuales hilamos nuestras interpretaciones.<sup>36</sup> Ello nos permitirá **"desubicarnos"**, **"poner en pausa"** *la forma* que desde la Historia instrumentamos para captar la vida. Sabido es que nunca lograremos treparnos sobre la vida misma y dar cuenta de la totalidad de la misma; no se trata de pretender ser un testigo omnipresente. De hecho, para la hermenéutica, el sentido, el significado y la intencionalidad, no implican de

---

<sup>36</sup> Ilustro en el capítulo siguiente, el cómo no hacemos totalmente consciente nuestra ideología cuando interpretamos el pasado. Para ello tomo el ejemplo de la Historia que rescata la experiencia de vida de las mujeres del México de fines del siglo XIX y principios del XX, del Porfiriato. Este tipo de historiografía tiene como fondo interpretativo, la sujeción social y subordinación histórica de las mujeres. Generalmente se da por sentado que las mujeres han estado a lo largo de la historia, sujetas, subordinadas, constreñidas al ámbito-**espacio "privado"**, sin ningún tipo de poder, casi sin ser sujetos de la acción histórica. A partir de ahí se han desprendido las interpretaciones históricas concretas.

ninguna manera una subjetividad trascendental que tenga el dominio soberano del sentido hacia el cual se dirigen las acciones.

Lo que se propone es saberse colocado -cuando la actitud del saber-, en un entramado de categorías, bajo un pensamiento con-*formador* de la realidad, el que nos impone que dirijamos la atención y la intención de *una manera determinada*; para que así, asumiendo nuestro *lugar de intérprete*, podamos (entonces sí) comprender otros *lugares discursivos*; lo cual se traduce en recuperar la significación de los discursos del pasado, y por ende, comprender las conductas concomitantes, no dando por hecho que tienen el mismo sentido que el de nuestro (presente) universo simbólico. Dicho en otras palabras, se trata de develar otros posibles *modos de ser-en-el-mundo*, distintos en cierto sentido al propio, pero similares en otros. Lo primero, porque la historia produce sus efectos, lo segundo, porque compartimos humanidad con los sujetos del pasado.<sup>37</sup>

Para aceptar la interpretación histórica como *una forma*, como una de las varias posibles maneras de *saber-sobre-lo-humano*, ayudan los aportes de la

---

<sup>37</sup> Creo que es un prejuicio del pensamiento de tipo histórico, rechazar que existen aspectos de la condición humana que han tenido una muy larga duración en la historia humana, tales como, la voluntad de saber, de poder, el anhelo de libertad, del amor, la apetencia de la estima y reconocimiento de los otros, la curiosidad intelectual, etcétera. Y esto es así, porque algunos historiadores rechazan todo aquello que pueda aparecer como esencia o esencialismo ¿Por qué el rechazo? Porque la historia da cuenta, precisamente, del cambio, del devenir, de lo propio y singular de cada época. Lo que hay que considerar y tener muy en cuenta, es que aún cuando lo propio de *la forma histórica* sea analizar el cambio, fijar la mirada y la intención en la evolución, en lo singular y concreto de cada época, no podemos negar absolutamente el hecho que algo permanece como condición humana en términos culturales. Más aún, cuando existen otras formas de conocimiento que parten de este supuesto, como la filosofía, la política y la ética, por ejemplo.



hermenéutica, porque ella propone poner al descubierto lo que posibilita, condiciona o determina lo que se piensa, se cree y se dice. Su supuesto fundamental, su requisito indispensable, es no tratar de borrar o esconder la subjetividad del intérprete, para enfatizar la objetividad.<sup>38</sup> Antes bien, es necesario asumirse como sujeto cognoscente, cultural e histórico, y desde ahí asumir el lugar cognitivo-discursivo propio; ese sería un intento real de fundar la Historia como un saber privilegiado sobre los sujetos del pasado. Sabernos conscientemente forjadores de *la forma histórica*, que es la única que nos permite “saber” sobre las personas del pasado. Dando un viraje desde la pretensión de saber **sobre la realidad pasada “en sí misma”**, hacia el intento de comprender las creencias e ideas que posibilitaron *la forma* en que idearon y simbolizaron esa realidad los sujetos pasados: ¿Cómo la decían, por qué la decían así? etc.

Por lo anterior, centraremos como objeto de estudio de la disciplina histórica al registro de lo simbólico, la palabra con significación de los hombres y mujeres del pasado, aceptando que *la vida*, la realidad misma, sólo es aprehensible y comunicable a través de lo dicho por los sujetos, porque toda experiencia humana es llevada y conocida por el lenguaje.<sup>39</sup> Así las cosas, siendo en última

---

<sup>38</sup> Como sabemos, la connotación peyorativa para lo subjetivo, se fraguó en el contexto del positivismo del siglo XIX; pero hoy ya no tiene razón de ser ese rechazo. Hoy *subjetividad*, no significa lo mismo que para los historiadores decimonónicos. Más bien hoy se la entiende como lo que precisamente posibilita acercarnos-comprender a los demás sujetos.

<sup>39</sup> “Experiencia es una categoría que, por imperfecta que pueda ser, es indispensable para el historiador, ya que incluye la respuesta mental y emocional, ya sea de un individuo o de un grupo social, a una pluralidad de acontecimientos relacionados entre sí o a muchas repeticiones

instancia la materia de estudio de la historia, lo creído, lo concebido y dicho por los sujetos del pasado, entonces, una buena parte de nuestras reflexiones se centrarían en la representación que hacían de la realidad, en el orden simbólico.

En términos de método, y según la hermenéutica, de lo que se trata es aprehender *el referente de lo dicho*; ergo, ¿qué es lo hablado ahí? Lo cual es distinto a ¿qué dice ahí? Es el fondo o contexto que permite a un texto decir lo que dice sobre algo. Se trata de develar *el modo de ser en el mundo* que se nos abre o propone a partir de un texto, del discurso. Para el caso de la historia, se trata de poner luz a los juicios y prejuicios que sostenían y validaban las creencias de la gente del pasado sobre un tópico en particular, en un tiempo y espacio particular. Se trata de ubicar estos juicios y prejuicios en su propio *lugar socio-discursivo*, para desde ahí, intentar comprender *de lo que se dice*. Esto nos centra de lleno en el orden simbólico.

---

del mismo tipo de acontecimientos. La experiencia surge en interior del ser social, con el pensamiento de hombres y mujeres sobre lo que les ocurre a ellos y a **su mundo.**" Edward Thompson, *Miseria de la teoría*, Barcelona, Editorial Grijalbo, 1981, p. 19.

## **B. El orden de lo simbólico. El lugar del sujeto ideológico**

Lo simbólico constituye un concepto que alude al carácter fundante y estructurante de la conciencia a partir de la palabra.<sup>40</sup> Según Ricoeur, la diferencia entre lo lingüístico propiamente dicho y la dimensión simbólica, es que lo segundo estructura la acción.<sup>41</sup> Lo simbólico remite a la re-presentación de las cosas por medio de signos/símbolos que las sustituyen: "Si (como el griego afirma en el Cratilo) el nombre es arquetipo de la cosa, en las letras de la rosa, está toda la rosa, y todo el Nilo en la palabra Nilo".<sup>42</sup>

La simbolización funda precisamente la lógica del pensamiento y del lenguaje humano, mismos que estructuran las concepciones, las creencias y la conducta humana.

**Sin la hipótesis...**de una continuidad de la dimensión simbólica de los hombres no podría existir la psicología de los pueblos. Si los procesos psíquicos de una generación no prosiguieran desarrollándose en la siguiente, cada una de ellas se vería obligada a comenzar desde un

---

<sup>40</sup> Lo simbólico es el campo definido por la palabra, por la lógica del lenguaje y por la producción de un universo de representaciones categoriales. Lo simbólico es la red, tejido, cadena y anudamiento de los significantes con el signo, de lo que resulta el significado. El significado se logra siempre en un dispositivo relacional, con-textual específico. La significación no está fuera del dispositivo del discurso. Algo tiene sentido sólo cuando es comprendido o **"recibido" por alguien que habla el mismo idioma.**

<sup>41</sup> Paul Ricoeur, *Ideología y Utopía*, Barcelona, Gedisa, 1991, p. 15.

<sup>42</sup> Jorge Luis Borges, "El Golem", en *Nueva Antología personal 2*, Barcelona, Ed. Club Bruguera, 1980, p. 33.

principio el aprendizaje de la vida, lo cual excluiría toda posibilidad de progreso en este terreno.<sup>43</sup>

La cuestión que quiero centrar aquí, es cómo un ser humano llega a ser un sujeto del lenguaje, es decir, un humano propiamente dicho. ¿Cómo es que el sujeto realiza este acto donde aprehende todo un universo de entramados simbólicos, y luego aprende a aplicarlos? Esto ocurre, porque **“ser sujeto” es** ser sujeto del lenguaje, es sujetar-se a la urdimbre simbólica que rodea a los otros; **porque “hablar”** es ante todo, hablar(le) a los otros:

La palabra es la unidad fundante de la posición de los sujetos en cuanto tal, se (le) habla a otro, y de otro, y se le hace hablar en cuanto tal... Las palabras fundadoras, que envuelven al sujeto, son todo aquello que lo ha constituido, sus padres, sus vecinos, toda la estructura de la comunidad, que lo han constituido no sólo como símbolo, sino en su **ser...**<sup>44</sup>

El sujeto surge cuando es capaz de materializar su pensamiento a través del lenguaje, -no solamente del habla-; y a la vez, cuando ese pensamiento ya está basado en símbolos, es decir, a través de él metaforiza -primero- su deseo, y de ahí la realidad donde inscribirá ese deseo.

---

<sup>43</sup> Sigmund Freud, *Tótem y Tabú* (Introducción), en *Obras Completas*, Tomo XIII, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1984, p. 150-160.

<sup>44</sup> Jaques Lacan, *Seminario 2. El Yo en la teoría de Freud. El campo de la palabra*. México, Ed. Paidós, 1995, p. 37.

Todo sistema de pensamiento lógico y hasta "científico" tiene un significado subjetivo para el inconsciente de la persona que lo crea o adopta. Todo sistema de pensamiento nace en el inconsciente, a manera de defensa contra una angustia y la desorientación; se formula primero afectivamente, más que intelectualmente, y en el (ilógico) "lenguaje del inconsciente" (proceso primario). Si entonces se advierte que la fantasía hace disminuir la angustia y la desorientación, se traspone del inconsciente al consciente y se traduce del lenguaje del proceso primario al del proceso secundario, que es más lógico y más orientado a la realidad.<sup>45</sup>

La clave está en que nadie piensa y habla solo, ni de manera atemporal, ni fuera de un con-texto. El sujeto del lenguaje, el hablante común que se inserta en la cultura, es siempre un sujeto histórico, porque tiene un antes, un ahora y un después, aportado precisamente por el orden de lo simbólico. El lenguaje, el universo de las representaciones, de las *formas conceptuales*, le preceden, están ahí cuando él adviene; el sujeto re-crea para sí, acepta-individualiza lo simbólico.

En sentido estricto el sujeto no inventa la realidad social, la re-crea teniendo como vehículo el pensamiento y el lenguaje. El sujeto se sujeta al lenguaje, y por sujetarse a lo simbólico, funda su subjetividad. La realidad no es algo dado, es un devenir constante que siempre están re-creando y sosteniendo los

---

<sup>45</sup> George Devereux, *De la Ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*, México, Siglo XXI, 1977, p. 44.

sujetos. El sujeto del lenguaje cultural e histórico, se inserta en la realidad (o no).

La conciencia, determinada por el ser social, presupone también la existencia de un sistema de signos sin los cuales no podría haber fenómenos conscientes humanos... asociaciones entre representaciones de palabra. Su existencia es una existencia de lenguaje.<sup>46</sup>

Es el *Yo* del sujeto el que se inscribe e inserta al llamado sentido común; desde el *Yo* se construye para sí la realidad, que es un fenómeno de orden simbólico, porque el lenguaje, cualquiera que sea el punto en que se tome, jamás remite directamente hacia *lo real* -a lo aún no simbolizado-, sino que pertenece al orden de *la realidad*.<sup>47</sup> La realidad toda está conformada por el conjunto de la red de metáforas, metonimias y sinécdoques que aluden a las cosas, las re-presentan.

**En esa especie de “acuerdo colectivo” que es el orden simbólico, que implica una lógica discursiva, una manera de relacionar los significantes con los signos, es donde emerge el significado y el sentido.**<sup>48</sup> En ese orden simbólico se inserta el sujeto cuando llega a hablar y se convierte en un ente social; ahora

---

<sup>46</sup> Nestor Braunstein, *Teoría del Sujeto. Psicoanálisis (hacia Lacan)*, México, Siglo XXI, 1988, p. 73.

<sup>47</sup> Según Freud, el *Yo* es una de las tres instancias de la psique humana. Es el *Yo* el que impone el principio de realidad, el que conecta al **sujeto con “el mundo exterior” y lo inserta en el llamado sentido común**. Vid. *El Yo y el Ello, en Obras Completas*, t. XIX. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1984, 352 pp.

<sup>48</sup> Significante: un sonido, una grafía, gestos, que de suyo no significan nada, los que se articulan según relaciones lógicas fijas. Ahí emerge el significado: el valor diferencial o la idea asociada al significante en el sistema léxico. Sólo unidos forman los signos de la lengua.

sí, se es plenamente o *un hombre* o *una mujer*. (Esta cuestión la ahondaré más adelante, ya que no hay inserción en lo simbólico, sin a la vez posicionarse en relación a la diferencia sexual. Ser *hombre* o *mujer*, es ya un lugar *sociodiscursivo*, y además, el primordial del sujeto).

Así, lo que llamamos realidad es una trama subjetiva colectivizada, sostenida y compartida por los sujetos del lenguaje. Es una totalidad fenoménica, un mundo estructurado por la palabra de los sujetos.<sup>49</sup>

Me centro entonces en la tesis que considera que todas nuestras ideaciones, todas nuestras representaciones son creadas desde un lugar simbólico específico. Las representaciones fundantes y básicas son la de nuestro propio ser, la de los otros, y la identificación-diferenciación **de "mi"** con respecto a esos otros. Esta estructura básica de representación posibilita *lo social*. Así, la simbolización no es un efecto de la vida social, sino su condición. La dimensión simbólica es la que, en todo caso, da cuenta de la experiencia humana.

Mediante un acto subjetivo-cognitivo el sujeto **"ingresa"** a un tiempo y a un espacio pre-creados, *con-formados*; que le son transmitidos por medio del

---

<sup>49</sup> Para la teoría psicoanalítica, la palabra, el orden simbólico, estructura la psique humana, **porque "el inconsciente está estructurado como un lenguaje". Lo simbólico se rige fundamentalmente por dos principios: la condensación, que se corresponde con la metáfora; y el desplazamiento, que se corresponde con la metonimia. Vid. Jacques Lacan, "El estadio del espejo como formador de la función del yo (Je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica."** En *Escritos 2*, México, Ed. Siglo XXI, 1996, p. 86-93.

Por su parte, la filosofía del lenguaje ha puesto el interés en las leyes estructurales del lenguaje, capaces de reflejar las relaciones intersubjetivas de los diversos hablantes de una comunidad lingüística, que permiten determinar la localización, *el lugar* concreto del hablante. Para acercarse a la relación que hace Heidegger entre Ser y lenguaje. Vid. Tatiana Aguilar-Álvarez Bay, *El Lenguaje en el Heidegger temprano*, México, FCE, 2000, 259 pp.

lenguaje, y que le revela cómo se relacionan las palabras con las cosas, y cómo así todo tiene sentido. Ahora bien, ¿Tiene el sujeto algunas condicionantes para ese acto creativo-subjetivo? Sí, por supuesto. El sujeto instaura su realidad cognitiva, condicionado por los sistemas simbólicos previos y simultáneos, básicamente sería lo que Lacan llama *el Otro*, y Gadamer *el horizonte de comprensión*.

Cuando el sujeto llega a hablar lo hace ya desde una identificación que le fueron impuestos por la estructura familiar y social...la coyuntura ideológica en un cierto espacio y tiempo histórico, determina un campo, enmarca lo que puede ser pensado y lo que puede ser dicho por cada sujeto hablante dentro de esa coyuntura espacio-temporal, atendiendo a su posición, esto es, al lugar del sujeto ideológico que ocupa...Es a través de la instancia ideológica como el sujeto engrana en la estructura social.<sup>50</sup>

Todo discurso es siempre un producto histórico-cultural, cualquiera que sea *la forma* que se le imprima: discurso cotidiano, científico o poético.<sup>51</sup> *Las formas discursivas* cumplen distinta función social, porque se construyen en distinto

---

<sup>50</sup> Nestor Braunstein, *Teoría del Sujeto... op.cit.*, p. 78.

<sup>51</sup> Según Lukács las distintas *formas* se objetivan o materializan en diferenciados tipos de discurso: el cotidiano, el científico y el poético. Lukács toma la idea de *las formas* -como ideación concreta de la realidad-, de su maestro Simmel. Lukács, acorde a su pensamiento marxista, caracteriza *las formas* como "reflejos" de la realidad, Vid George Lukács. *Estética... op. cit.*



*lugar discursivo* y van dirigidos a unos supuestos sujetos distintos; y porque además, se insertan en distinto nivel de vivencia o experiencia humana.

- *La Historia y el registro simbólico*

Para entender la relación que tienen el devenir histórico y el orden de lo simbólico, es decir, el lenguaje, me guían las ideas de Heidegger, Gadamer y Ricoeur, pues nos permiten pensar los distintos momentos o *acontecimientos* en toda interpretación, -entendida ésta como *distanciamiento y apropiación* de las tradiciones anteriores-. La hermenéutica ubica la interpretación no sólo como un efecto del saber histórico, sino también como algo previo a él:

El discurso no es lo primero, la conciencia de estar expuesto a los efectos de la historia, que hace imposible la reflexión total sobre los prejuicios, y precede a toda objetivación del pasado por parte del historiador, no es reductible a aspectos meramente lingüísticos de la transmisión del pasado...el juego de la distancia y de la proximidad constitutivo de la conexión histórica, es algo que llega al lenguaje y no algo que éste produce.<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> Paul Ricoeur, "**Fenomenología y hermenéutica**", en *Del Texto a la acción... op.cit.*, p. 58.

¿Cuál es la relación entre el sujeto hablante, que ya hemos visto que se explica completamente por *lo social* y el hombre cultural/histórico? Todo sujeto de la cultura, inserto en ella, productor y sostenedor de ella, tiene una vivencia social y otra personal que hacen conjunción siempre, nunca se **presentan "puras"**. El sujeto de la cultura, el sujeto social, es siempre y a la vez un sujeto singular; en tanto el lenguaje es **una "subjetividad colectivizada"**.

¿Cuál es la relación entre el sujeto del lenguaje y el individuo que apalabra ya las ideologías?

El sujeto no llega serlo por unas experiencias singulares, ni por su desarrollo autónomo, sino que está constituido como tal a partir de requerimientos emitidos por la estructura social, y ejecutados por las instituciones, por los aparatos ideológicos del estado: la familia, la educación, la religión, etc. Hemos llegado así al sujeto ideológico. Este sujeto ideológico se expresa a través de una cantidad prácticamente infinita de proposiciones que expresan la relación imaginaria que él mantiene con sus condiciones reales de existencia. A este conjunto de **afirmaciones subjetivas lo designamos "ideología del sujeto"**, mediante la cual se expresa la identificación o la contra-identificación del sujeto con el lugar a él asignado en la estructura socio histórica...el sujeto no

habla, "es hablado" por el lugar del sujeto ideológico que ha venido a ocupar.<sup>53</sup>

Así las cosas, estamos en un momento epistemológico en el que, desde la filosofía del lenguaje, el psicoanálisis y la hermenéutica -por lo menos-, se cuestiona la existencia de una *realidad social* meta-mental (conformada independientemente del sujeto *conformador* de ella). Aclaro: **independientemente de que "algo" aún no con-formado** existe *per se*, para el sujeto **cognoscente** ese "algo" sólo empieza a ser *la realidad* cuando la estructura como tal, **cuando "pasa"** las cosas, de *lo real* a *la realidad*; cuando **"inviste" los objetos con su palabra**, y los ubica en relación a todas las otras cosas ya simbolizadas. Según esta idea, de suyo no sabemos si *la realidad social* "es" o "no es" como la *con-formamos* los humanos, pero en última instancia, eso no importa, porque no hay más verdad sobre *la realidad* que la que el sujeto cognoscente puede construir(se); las posibilidades histórico-simbólicas son el marco de *la verdad* (humana). Para la disciplina histórica no tiene ningún caso apelar a ninguna otra verdad sobre la realidad social más allá de la que pueda construir(se) históricamente el hombre.

Si lo que llamamos *realidad social* se nos propone como algo creado, su creador debería tener conciencia de su acto creativo. A partir de ahí se harían distinto tipo de reflexiones sobre ella, distintas de las que se hacen bajo el

---

<sup>53</sup> Nestor Braunstein, *Teoría del Sujeto... op.cit.*, p. 74

canon empirista, dándose la posibilidad de renovar el conocimiento en las disciplinas humanas, trascendiendo el paradigma de la objetividad. Bajo esta premisa, se introduciría necesariamente **lo que llamamos “el conflicto de interpretaciones”**.

Recurrir **sencillamente a los “hechos objetivos” no es pertinente**; lo que sea un hecho o cuál sea la naturaleza de ese hecho, puede estar a discusión a causa de los variados esquemas interpretativos en que el hecho es percibido y analizado...el problema no es primariamente problema de los hechos, **sino que es de “los conflictos de interpretaciones”**.<sup>54</sup>

Según Ricoeur, el conflicto de interpretaciones no sólo es de oposición, es un juego de similitudes y diferencias. Básicamente, se trata de ubicar toda interpretación como tensión entre lo metafórico y lo especulativo. Lo especulativo es impulso hacia el sentido unívoco de la realidad, lo metafórico remite a la re-producción creativa y **“multívoca”** de la realidad.<sup>55</sup>

Creo que si los historiadores no asumimos conscientemente el *lugar sociodiscursivo* desde donde hacemos nuestra interpretación -que es un *lugar de saber*, desde donde intentamos dar cuenta de la realidad pasada-,<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> Ricoeur. *Ideología y Utopía... op.cit.*, p. 29

<sup>55</sup> *Ídem*, p. 33.

<sup>56</sup> **El discurso histórico** es un *lugar de saber*, porque se construye bajo el protocolo de la institución historiográfica; es decir, bajo un entramado de conceptos y categorías **“institucionalizado”**.

anulamos la subjetividad de los sujetos del pasado a quienes pretendemos acercarnos. Haremos pasar (sin más) nuestra posición cognitiva-discursiva, como el decir *del otro*. Enfatizo, si no se asumen el *lugar* y la *forma* desde donde interpretamos y confeccionamos el discurso histórico, no podemos tampoco hacer consciente nuestro criterio de selección de las fuentes; fuentes que son discursos generados -también- en un específico *lugar* y bajo una determinada *forma*.

En muchos casos, sostenemos y pretendemos validar nuestro discurso-interpretación pasando por encima de los otros *modos-de-ser-en-el-mundo*, porque parecen ajenos o contra-dichos a las categorías y los conceptos de la institucionalidad historiográfica; *modos-de-ser-en-el-mundo* que aparecen en el cruce de las interpretaciones, pero que no rescatamos, porque parecen estar fuera de lugar, o hasta en contra-dicción con la *formalidad institucionalizada* de decir(se) las cosas en nuestra disciplina. La Historia deberá posibilitarnos ensanchar nuestro horizonte existencial a partir de conocer otros *modos de ser-en-el-mundo*. Esto requiere a los varios intérpretes de la realidad, gestores y sostenedores de la ideología y de la cultura, pero no ocultos, ni opacados, sino bien posicionados, aunque de ello resultara **“un conflicto de interpretaciones”**.

### C. La Historia cultural. El método y las fuentes

*Sea cual sea el futuro de los estudios históricos,  
debería estar vedado el retorno a la literalidad.*  
Peter Burke

En esta parte del trabajo pretendo mostrar desde dónde y con qué tipo de discursos-fuentes se ha construido tradicionalmente en nuestro medio un relato histórico. Para introducir la reflexión que sigue, de entrada tendremos que **convenir que aquello que los historiadores llamamos "las fuentes": documentos o textos, son en última (y en primera) instancia, *discursos*; es decir, ideaciones o representaciones articuladas sobre *la realidad*, con una intención o sentido.**

La tesis que aquí quiero introducir es que los textos que son utilizados como fuentes en la historia, lo son, precisamente por la *forma* o la perspectiva que tienen, -lo que nos devela su *lugar sociodiscursivo* de origen-. Generalmente estas fuentes se produjeron bajo determinada *forma discursiva* y desde ciertos *lugares*.<sup>57</sup> La *forma* de nuestras fuentes tiene la particularidad de imprimirle una

---

<sup>57</sup> Según Michel de Certeau, para dar cuenta del sentido de un discurso, como el histórico, tenemos que contemplar las posibilidades de su producción: contexto discursivo, a quién va dirigido, los supuestos desde donde parte, etc. Por ejemplo, para él las escrituras modernas sobre lo social se reducen a escritos con pretensión de saber, y se explican por una industria escriturística. Para el caso de la historia, fundan una institucionalidad historiográfica, casi inamovible. Certeau recupera la tesis del psicoanálisis que hace referencia al *Otro* (Lacan) como la verdadera posibilidad de producir cualquier discurso. Vid. *La Escritura de la Historia*, México, Universidad Iberoamericana, 2006, 334, pp.

cierta *formalidad* a la realidad social. Al tipo tradicional de discursos-fuentes para la historia, los propongo como *discursos de lo público*.<sup>58</sup>

Planteada la idea que desarrollo en esta parte, sirven las siguientes preguntas: ¿El conocimiento de la vivencia humana en el pasado, se da sólo a partir de las *formas discursivas* que hemos privilegiado como fuentes para confeccionar (a partir de ellas) una otra *forma institucionalizada*, es decir, nuestro producto historiográfico? ¿Es pertinente introducir como fuente histórica otro tipo de discursos, aunque estos no cumplan con la *forma(lidad)* acostumbrada? Creo que ello depende del tipo de historia que se quiera hacer, y de la idea que sobre la disciplina tengamos. En todo caso, algo que no podríamos dejar de tomar en cuenta para responder las preguntas anteriores, es que la Historia es un saber sobre lo humano (porque es una disciplina humanística), y ello tiene implicaciones con lo arriba planteado.

Intento pues reflexionar sobre las *formas* que se dejan fuera o se excluyen en la narrativa histórica "tradicional". *Formas* que posibilitarían construir nuestro conocimiento sobre lo humano no sólo desde el *lugar* mayormente acostumbrado; porque creo que esa selección-exclusión obtura la posibilidad de mostrar lo complejo que es dar cuenta de la vida humana. Complejidad que al menos nos impondría re-conocer las *varias formas* o perspectivas de decirla,

---

<sup>58</sup> En el segundo apartado de este capítulo, haré la propuesta de tratar *lo público* como una *forma simbólico-discursiva*.

de nombrarla, encaminándonos así –metodológicamente- a lo que se llama la Historia Cultural.<sup>59</sup>

Así, la manera en que podemos ensanchar *la forma histórica* podría ser tomando en cuenta -seriamente- lo que implican el orden de lo simbólico y la representación; rescatando e incluyendo discursos que dan cuenta de la vida humana bajo otras *formas*: sublimes, ominosas, místicas, eróticas, etc., imágenes y discursos que nos presentan la experiencia humana más compleja sí, y hasta contradictoria (hemos dicho antes que lo que se contra-dicen son *las formas* y no la vida misma), pero mucho más rica de lo que ahora presentamos en nuestra historiografía.

Puedo decir que la característica de los discursos tradicionales que se utilizan como fuentes para la historia, es que se han producido, por decirlo así, “de espalda a **los sujetos**” y “de cara a **los individuos**”; esto responde a la pretensión que tenemos de decir la experiencia humana con una “**objetiva**

---

<sup>59</sup> La llamada Historia Cultural, (ya bien modelada en la década de los ochenta del siglo pasado), es la que trata de conectar las diferentes constelaciones simbólico-imaginarias, las corrientes ideológicas o de pensamiento sobre algún aspecto, con los hechos concretos relacionados con ese aspecto. Tal conexión se hace utilizando nociones y herramientas de la hermenéutica, lo simbólico y la interpretación. El núcleo de la historia cultural es el término “**representación**”; las imágenes y los textos (nuestras fuentes) reflejan, idean o estructuran emotiva y cognitivamente la realidad social. La historia cultural pretende levantarse por encima de la sola revisión, aunque sea acuciosa, de los documentos, para, a partir del distanciamiento y la apropiación, propuesta por la hermenéutica de Ricoeur, lograr captar “el espíritu de la época”, respecto de un aspecto muy concreto. La historia cultural remite necesariamente al orden ideológico, porque su particularidad es hacer evidente los códigos de significación, las representaciones histórico-sociales que le daban sentido a las conductas de las personas en una época determinada. *Vid.* Peter Burke, *Formas de historia cultural*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, 307 pp. Y, Justo Serna, y Anacleto Pons, *La historia cultural. Autores, obras y lugares*, Madrid, Akal Universitaria, 241. (Serie Historia Contemporánea), 2005, 224 pp.



racionalidad”; “des-subjetivizando” **nuestra interpretación. Enajenación** bien evidente en nuestra disciplina, de entrada.

Aclaro: no rechazo *la forma histórica*, lo que trato de argumentar es la necesidad de hacer consciente esa *forma*, para poder apropiarnos de ella, y no que ella se apropie de nosotros; y desde ahí poder ensancharla. Debemos hacer consciente que, en tanto interpretes, nuestro *lugar discursivo* es un *lugar de producción de saber*, un tipo específico de saber que se ha impuesto a sí mismo un marco reducido para dar cuenta de la vivencia humana, precisamente porque aún aspira a ser objetivo *v. gr.* científico, y para nada subjetivo.

- *Las nuevas fuentes para la Historia*

Los discursos que hemos usados comúnmente como fuentes, son los que tipifico aquí como *discursos de lo público*, dentro de los cuales incluyo dos *formas discursivas* que propone Lukács: *el discurso de la vida cotidiana* y, *el discurso científico o del saber*. El primero lo construimos para decir(nos) las experiencias comunes, ordinarias, las del día a día. Es *la forma* mayormente usada para simbolizar la vida, porque en ella las palabras y las cosas tienen la relación más socializada o generalizada; esta *forma* tiene la característica que representa lo que puede decirse públicamente, precisamente porque es común.

Es importante señalar que este discurso incluye la moral-preceptiva que apunta “a lo que debe ser”, porque esta *forma* devela las creencias del común de la gente positivamente valoradas.

Por su parte, *los discursos científicos o del saber*, son aquellos que se proponen como especialmente válidos para explicar o dar cuenta de manera privilegiada de un aspecto de la realidad y desde un *lugar sociodiscursivo* bien definido: el médico, el jurídico, el pedagógico, el histórico, etc., (este etcétera es tan amplio, que comprende todos *los discursos científicos*). Ya Foucault nos enseñó que *el discurso del saber*, institucionaliza y valida los conocimientos, y que en ello está incrustado el poder. **“Los saberes” crean poder**, y el poder no puede sostenerse si no es a través del saber, el que se objetiva en discursos (del saber).<sup>60</sup>

Lo importante en todo caso, es que, básicamente estos dos tipos de discursos: el de la cotidianidad y el del saber, son los que han sido valorados como los idóneos para conocer la vida de los individuos del pasado; y por tanto, son propiamente nuestras fuentes para hacer historia. El habla de la cotidianidad y los discursos del saber, -que por supuesto no son iguales, pero ambos se dirigen de primera instancia al **“sentido común”** (y, particularmente el segundo a un grupo de *supuestos sujetos del saber*), tienden a la univocidad entre referente y referido (digo que tienden a la univocidad, no que la logren,

---

<sup>60</sup> Evidentemente, sigo en esto la tesis de Michel Foucault, respecto a la institucionalidad de los saberes. *Vid. La Arqueología del Saber*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 369 pp. Y, *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones La piqueta, 1993, 229 pp.

pues precisamente lo característico del lenguaje humano es que siempre “le falta algo” para denotar completamente *la cosa*).<sup>61</sup>

Concretamente, tanto *el decir de la cotidianidad*, como *los discursos del saber*, se constituyen en fuentes para la historia por su *forma denotativa*.<sup>62</sup> El primero pretende describir la vida, y el del saber definirla. Y como la historiografía que hacemos pretende esa *forma*, se da una especie de analogía de *formas discursivas*; por ello han sido ese tipo de simbolizaciones las fuentes privilegiadas para construir el discurso histórico, el que repito, aspira a ser un *discurso del saber*.<sup>63</sup>

Esas *formas discursivas* nos dicen, o nos dan cuenta, cómo era *la realidad social pasada*. Pero, para tomarlas en ese sentido, damos por hecho, a veces sin hacer de ello motivo de reflexión, 2 supuestos: 1.- que el horizonte de comprensión o de significación de esos discursos son los mismos que el propio, **o casi el mismo**: “Una tradición no suscita ningún problema filosófico siempre que vivamos y habitemos dentro de ella en la ingenuidad de la primera certeza. La tradición solamente se vuelve problemática cuando esta primera ingenuidad

---

<sup>61</sup> Por ello la significación resulta de una cadena signifiante que “rodea” o “borda” al objeto. Las palabras son sólo vínculos de oposición o similitud. El significado resulta por la relación oposición-similitud de los significantes. Ahí tiene razón de ser la metáfora, tal como la entiende Ricoeur: “...ésta no sólo aporta una oposición o similitud, sino que aporta un excedente de sentido, va más allá del sentido literal.” Ricoeur, *Teoría de la Interpretación... op.cit.*, p. 64.

<sup>62</sup> Denotar: **significar objetivamente, directamente, a las cosas. Pretensión de decir las cosas “tal como se presentan, o como son” esperando de ello una sola interpretación. Denotar es antónimo de connotar. Connotar, conlleva además de un significado propio o específico, otro de tipo expresivo-emotivo o apelativo, uno o más sentidos “figurados”.**

<sup>63</sup> John, H. Hexter, “Historiografía: La retórica de la historia”, en *Enciclopedia Internacional de las ciencias sociales*, Bilbao, Aguilar, vol. 5, 1979, p. 451-472.

se pierde.”<sup>64</sup> Porque, aunque digamos que sí hacemos el distanciamiento correspondiente (para luego proceder a la apropiación), no explicitamos la ruta metodológica a través de la cual hicimos esto. Y,

2.- que estas fuentes tienen casi siempre (aunque en última instancia esto no es siempre así) una *forma denotativa*; es decir, que nos significan **“objetivamente” las cosas, los hechos y la realidad.** (No estoy aludiendo aquí a verdades o mentiras, esa es otra cuestión). No queremos introducir las que tienen *formas connotativas*, porque según nosotros, ello implicaría admitir que hacemos nuestro trabajo parados en las arenas movedizas de lo subjetivo.

Creo que de entrada es un problema conceptual y metodológico el exigirnos que el producto historiográfico tenga sólo o preferentemente una *forma denotativa*; es evidente que los historiadores no valoramos como verdaderas fuentes, (fidedignas) *las formas discursivas* plenamente de índole *connotativa* o *evocativa*, las que por supuesto dan cuenta de la experiencia de vida de los sujetos del pasado, pero que no tienen *la forma análoga a “la historiografía científica”*, la descriptiva.

Opino que esto realmente se debe a que no sabemos introducir bien a bien en nuestra trama historiográfica *las formas connotativas*. Adelanto que en el segundo capítulo ilustro la inclusión de cierto tipo de discursos de índole connotativa, los que he caracterizo como *discursos de lo privado*.

---

<sup>64</sup> Ricoeur, *Teoría de la interpretación... op.cit.*, p. 57.

Respecto a esta cuestión de lenguaje descriptivo y lenguaje connotativo, ya Hexter nos mostró lo que esto implica para la historia:

Hay que elegir entre una retórica de precisión y claridad y otra de fuerza evocativa; la idea de elegir entre formas mutuamente excluyentes al exponer los mismos datos, es perturbadora y desconcertante; y que el conocimiento que se comunica depende en cierta medida de su criterio de elegir entre distintos recursos retóricos... Si se limitara la historiografía a las exposiciones sobre el pasado que puedan ser formuladas en el lenguaje científico, se reduciría marcadamente nuestro conocimiento del pasado en lugar de aumentarlo...

Y esto implica que la misma retórica de la historia entraña unos supuestos acerca de la naturaleza del conocimiento, de la comprensión del significado y de la verdad y sobre los medios de incrementarlos que no concuerdan exactamente con los supuestos correspondientes a las ciencias.<sup>65</sup>

\*\*\*\*\*

---

<sup>65</sup> Hexter, "Historiografía: La retórica de la historia", *op.cit.* p.468.

Por la pretensión que tenemos de comprender a los sujetos del pasado, creo que en la Historia Cultural deberíamos incluir este otro tipo de fuentes-discursos que fueron *con-formados* desde distinto *lugar*, **y que dicen la realidad desde lo expresivo**; como por ejemplo, **la poesía, o el decir de los "anormales"**, de los **"iluminados"**, etc., *las formas discursivas* de los sujetos que representaban la vida en términos evocativos, místicos, sublimes, obscenos u ominosos; porque a partir de ellos nos aparece otra perspectiva de la vida. Los discursos que llamo de *lo privado*, -y que tienen evidentemente una *forma connotativa*- nos aportan una visión de la experiencia humana que no es recuperable bajo la *forma cotidiana*, ni la del *saber*. Reitero, a este último tipo de discursos los tipifico como *discursos de lo privado*, entendiendo por ellos, los que tienen como *referente* la emotividad y el deseo de los sujetos.<sup>66</sup>

Propongo intentar incluir como fuentes para el conocimiento de los hombres y las mujeres del pasado, discursos en los que el sujeto dice sobre sí y sobre la vida, pero desde el lugar de su deseo, y eso lo dirá siempre con una *forma evocativa*. (Recordemos que un sujeto es sujeto, porque está sujetado por su deseo, y porque pretende sujetar su deseo con palabras).

---

<sup>66</sup> **Aquellos discursos donde aparece "la incompletud", "la falta" que vivencian** los sujetos, los **anhelos de alcanzar "algo" inalcanzable**. Según Freud -y esto forma parte ya de los presupuestos de varias disciplinas-, el deseo (siempre de índole sexual) de los sujetos es lo que la cultura ha debido reprimir. El deseo de los sujetos es una contra-dicción a lo social, a lo cultural. *Vid.* Sigmund Freud, "El malestar en **la cultura**", en *Obras Completas*, t. XXI... *op.cit.*, p.60-110.

Creo que ese último tipo de discursos los excluimos porque parece que contra-dicen lo que las fuentes descriptivas dicen sobre *la realidad social*. Las calificamos de **"subjetivas" por oposición a la "objetividad"** que según nosotros las otras muestran. Damos por hecho que en el primer tipo de fuentes se nos aparece **"lo social", y en las segundas**, una pura subjetividad, una mera individualidad; tan personal, según nosotros, que no podríamos socializarla.

Cuando el psicoanálisis aborda el problema de los afectos (emociones), descubre que éstos operan en una dinámica que permite al sujeto sentirlos y vivirlos, pero el problema surge cuando pretende describirlos. En ese momento el lenguaje que se emplea cotidianamente (construido para describir procesos racionales) no alcanza a dar cuenta de dinámicas que tienen otra escritura, las cuales están representadas por la formación de significados propios que se han desarrollado a través de la socialización de cada persona y que generalmente son inconscientes.<sup>67</sup>

Además, quizá también no tomamos en cuenta las varias *formas* de decir y vivenciar lo humano, porque nos guía el criterio de **"veracidad" o "falsedad"**

---

<sup>67</sup> Inconsciente, instancia psíquica, *lugar* de las pulsiones-mociones reprimidas, opuesto al preconscious-consciente, de la primera tópica freudiana. La teoría del inconsciente constituye la hipótesis fundante del psicoanálisis. La cita es de Ángel Díaz Barriga, "La educación en valores. Avatares del currículum formal, oculto y los temas transversales", *Revista Electrónica de Investigación Educativa*, Centro de Estudios sobre la Universidad, UNAM, disponible en: <http://redie.uabc.mx/redie/article/view/117/1057>

de lo que dicen, y no nos orienta el criterio de las variadas *formas* o maneras en que se pueden decir las cosas, las que trascienden ese criterio. No deberíamos interpretar los discursos, o como verdad, o como mentira, porque en todo caso, ambos tenían un sentido, una referencia al mundo<sup>68</sup>, una razón y *un lugar*. Relacionamos los criterios de objetividad o subjetividad, de imparcialidad o parcialidad, con los de verdad o falsedad, y a partir de ahí hacemos validación o exclusión de los discursos-fuentes.

Quienes hacemos historias concebimos a las fuentes tradicionales -las que tienen *forma denotativa*- como nombrando la realidad desde lo que “**es evidente**”, desde lo que todos pueden constatar. Utilizamos esas fuentes, porque damos por hecho que ellas nos muestran fragmentos de una realidad social que existió *per se*; suponemos que nuestro trabajo es reconstruir esa realidad, a partir de ubicar esas fuentes. Se parte de la existencia de una única realidad que tiene que descubrirse, que ir a su encuentro. **Creemos “descubrir”** cómo era la vida pasada, pero no reflexionamos sobre *los lugares* que *conformaron* esa realidad social, es decir, los varios acontecimientos interpretativos sobre la misma, entre ellos, el nuestro.

Y es el caso que, cuando el sujeto de la representación no hace consciente el *lugar sociodiscursivo* que determina la producción o *con-formación* de su

---

<sup>68</sup> Referencia del texto: el tipo de mundo que se abre gracias a la profundidad semántica del texto, “**de lo que habla**”, “**de lo que dice**”. No “**qué dice (ahí literalmente)**”. Así, interpretar es explicitar el tipo de *ser-en-el-mundo* desplegado ante el texto por las referencias. Ricoeur, *Del Texto a la Acción... op.cit.*, p. 100.



discurso, hace pasar esa *forma* como la única posible para dar cuenta de la realidad, -además da por hecho que existe una única **realidad "real"**-. El que los sujetos del pasado no hayan hecho esto consciente, es normal; lo grave en todo caso, es que también nosotros, a partir de ellos, sigamos manteniendo oculto *el lugar discursivo* de aquellos sujetos, y también el nuestro. Estamos en un momento epistemológico en el que no sólo se debe tomar en cuenta la subjetividad del historiador, sino también la de los sujetos que se nos aparecen en las fuentes, hay que manejar por lo menos dos acontecimientos interpretativos, el propio y el del otro.<sup>69</sup>

¿Por qué el tipo de discursos que nombran la realidad pasada *formalizada* (esto quiere decir que tienen la *forma* denotativa o descriptiva) son aquellos que se han privilegiado para construir conocimiento histórico? ¿qué tienen de particular? ¿por qué la Historia, que es una disciplina sobre lo humano, toma como su principal sustento, como su piedra angular, a los discursos formales, y deja de lado otras *formas discursivas* de lo humano?

Creo que una probable respuesta a las preguntas anteriores tendría que ver con que *las formas discursivas* que se excluyen, (re)presentan a los sujetos como entes subjetivos, emotivos, erotizados. Aclaro, no estoy diciendo que *los discursos formales* **no puedan tener como "tema", por ejemplo**, la sexualidad humana, pero lo hacen enmarcándola, acotándola, definiéndola en referencia a

---

<sup>69</sup> Según Gadamer, la dimensión hermenéutica consiste, sobre todo, en un "más allá de la autoconciencia, en la conservación, y no supresión de la alteridad en el acto comprensivo". Hans-George Gadamer. *Verdad y Método II*, Salamanca, Ed. Sígueme, 2000, p. 13.

la anatomía y a la función reproductiva; en cambio, *los discursos de lo privado*, evocan, presentifican o hacen referencia (tal como entiende *la referencia* Ricoeur)<sup>70</sup> al deseo humano; al anhelo o empuje inconsciente de alcanzar *lo inalcanzable*, lo que detona las emociones.

La desaparición de la referencia ostensible y descriptiva libera el poder de referencia a aspectos de nuestro ser en el mundo que no pueden decirse en una forma descriptiva directa, sino sólo por alusión, gracias a los valores referenciales de expresiones metafóricas y en general, simbólicas.<sup>71</sup>

Sentado el hecho que hasta ahora, y generalmente, nuestro trabajo ha tratado de acercarse a una realidad “**dada**”; y guiados por el sentido de veracidad o falsedad en la hazaña que es descubrir “cómo era” la realidad pasada, nos imponemos allegarnos el mayor número de fuentes para conocer el pasado. Ese prurito de coleccionistas de fuentes nos hace a veces eruditos, colocados como ya sabiendo sobre *la realidad social pasada*. Mediante un proceso de acumulación de datos, de recopilar los discursos “idóneos-válidos”, los enfrentamos-comparamos, tratando de descubrir cuál (en realidad quién)

---

<sup>70</sup> Introduzco la idea de “referencia” que aporta Ricoeur: “podemos querer decir el “qué” o el “sobre qué” del discurso. El “qué” del discurso es su “significado”; mientras que el “acerca de qué”, es su “referencia”. Lo que se dice y acerca de lo que se dice... En otras palabras, el sentido correlaciona la función de identificación y la función predicativa dentro de la oración, y la referencia relaciona al lenguaje con el mundo.” Esta es otra connotación en la que se funda la pretensión del discurso de ser verdadero. Ricoeur, *Teoría de la Interpretación... op.cit*, p. 34.

<sup>71</sup> *Ídem*, p. 49.

dice "la verdad", cuál(quién) es más preciso, quién estaba equivocado, etc.

Pero en los textos no hay que buscar verdades o mentiras, sino significados.

No buscamos", "no encontramos", construimos la realidad porque es algo que construimos simbólicamente. Todo discurso histórico es verdadero sólo para el contexto que lo produce y de esa manera tenemos que abandonar nuestras pretensiones de producir conocimiento verdadero, en el sentido ortodoxo de las ciencias.<sup>72</sup>

No nos hacemos el tipo de preguntas que nos mostrarían el por qué algunos sujetos producían unos discursos que se identificaban como mentira y otros como verdad. ¿Cuál era el sentido de uno y de otro?

Así las cosas, interpretamos la vida de los que nos precedieron a partir de significar-acomodar, conforme a nuestros esquemas de pensamiento, lo que era cierto o no, lo creíble o no, lo que es valioso o no; en realidad, lo que creemos necesario para apuntalar la idea que tenemos del pasado, precisamente porque nos atrapa la *forma* en **que está simbolizado "el hecho"**, pero sin atender los otros modos posibles de *ser en ese mundo*. Sin comprender quizá bien a bien, -por medio del *distanciamiento* y la *apropiación*-, al sujeto que habla ahí, y lo que es hablado ahí.

Los historiadores seguimos soslayando la manera regia de saber sobre "la vida pasada", que es a través de la subjetividad de los sujetos del pasado. No

---

<sup>72</sup> Guillermo Palacios, "Fragilidad epistemológica de la historia", *op.cit.*, p. 75. Según esta postura, sólo una historia de las representaciones se salva.

nos colocamos aún en el intento de comprender cómo se la pensaba, se hacía y decía desde distintas *formas*. Al tipo de historiadores empiristas habría que preguntarles ¿en dónde existe esa realidad pasada? ¿cómo existe? La existencia material de esa realidad no tiene lugar más que en la palabra, en el orden de lo simbólico, cuando la re-decimos.

Finalmente los historiadores debemos superar la idea que en cierta etapa vino a ser la meta de nuestra disciplina, **“descubrir y presentar los hechos”**; pretendiendo con ello, saber sobre la vida en el pasado. Más bien debemos ubicar ese proceso como una fase de nuestro quehacer, el que tendría otro fin: saber por qué y cómo los sujetos del pasado concebían la vida en *las formas* en que lo hicieron. Esto último se posibilita con una idea diferente sobre el objeto de estudio de la historia, y sobre las fuentes requeridas para ello. Es bueno recordar aquí que la nueva historia cultural, tiene más bien que ver con el método y menos con la selección de los objetos de estudio. Se trata de tratar las fuentes de otro modo. Asumir esto, es la propuesta de este apartado.

Aún hoy, son pocos los trabajos historiográficos que se presentan sabiéndose interpretaciones de las interpretaciones, con el conflicto implícito que ello conlleva. Cuando esto ocurre, el historiador explícitamente nos ubica en su *lugar sociodiscursivo*, que es desde donde él pre-figura la realidad pasada. El desde dónde, cómo y para qué de su entendimiento; de tal modo que deja claro para él y para nosotros, que la presentación que hace del

pasado en realidad es una de las varias y posibles re-presentaciones del mismo. Tiene claro que no revive nada, ni nos hace una calca más o menos fiel de la realidad pasada; pretendiendo con ello hacer aparecer ante nosotros un **fragmento de ese pasado, como si éste fuese “un alma en pena” que puede ser llamada y hacerse presente por invocación.**

El historiador debe saber que crea una representación, que presenta su particular ideación de un posible *modo de ser en el mundo*, la que está basada o sustentada sí por el saber histórico, que es una *forma*. Tiene claro que su obra es, en primera y en última instancia, una interpretación, y que la hace con los supuestos ideológicos de su época, y los específicos de su disciplina. Debe asumir que para lograr la interpretación, tramó distintos discursos que **“le inspiraron” un punto de vista**, una manera de (re)presentar, de darle un sentido a lo que luego nos presentará como una historia.<sup>73</sup>

Un historiador que esté bien consciente de su aporte subjetivo en la interpretación, es decir, que asume su ideación de *la realidad social*, su prefiguración o entramado de los hechos, -porque le imprime un(su) sentido a lo que es diverso, heterogéneo, ilimitado, indefinido-, sabe que la otra manera de valorar el producto historiográfico, sentando la objetividad del conocimiento en los datos, fechas, etc., es una falacia o hasta una ingenuidad. Sin decir que él no buscará, indagará, investigará, tanto como el otro, los datos, fechas,

---

<sup>73</sup> Para comprender los alcances de esta postura intelectual me apoyo en el texto de Hayden White, *Metahistoria... op.cit.*

hechos, etc., pero tomará esas fuentes como *formas* de registrar lo que se pensaba, se concebía o se creía. Sabe que esos registros son su material, y que al tomarlos muy en cuenta, hace historia y no literatura. Enmarca así su interpretación en la dimensión de *la realidad*, y no en el de la ficción.

Debería darse entre los historiadores de nuestro medio un análisis sobre el estatus de nuestro campo de estudio, que perciba que el conocimiento que producimos es posible por el *lugar sociodiscursivo* que ocupamos y por la *forma institucionalizada del discurso histórico*. Forma refinada o instrumentada sí, pasada por un protocolo académico, con un lenguaje técnico, etc., pero y a pesar de eso, sostenida por la ideología.<sup>74</sup> Cuando eso se logra en uno mismo, se puede también encontrar en el sujeto del otro texto, y se nos devela su modo de prefigurar o idear la vida.

La vanguardia de los estudios históricos vendrá pues de aquellos historiadores que concienticen su producción como una intelección - *interpretación*-. Esto significa que nos muestran el *lugar* desde donde (con) *forman* la realidad. Nos presentarán su representación hecha a partir de otras representaciones, -cercanas o remotas-; les ha identificado su ubicación discursiva, y sobre todo, su referente con el mundo. Es decir, encontrará los elementos ideológicos, los propios y los ajenos. Y si bien no existe ninguna

---

<sup>74</sup> Karl Mannheim conceptúa lo ideológico precisamente como lo pensado, lo creído, "**lo dado por hecho**", pero que tiene **la particularidad de "ocultar"** el desde dónde se piensa, se cree o se defiende algo. *Vid.* Karl Mannheim. *Ideología y Utopía (Introducción a la Sociología del Conocimiento)*, México, FCE, 1987, 380 pp.

posibilidad de llegar a un estrato no ideológico de la realidad, existe una vía, una acción subjetiva para no quedar completamente atrapados en la ideología, la *apropiación* y el *distanciamiento del mundo que se nos propone en un texto*.<sup>75</sup> Esto nos afianzará en tanto intérpretes. Así nuestro trabajo, nuestra producción historiográfica, no será más (en algunas ocasiones solamente) un producto ideológico.

---

<sup>75</sup> Ricoeur, *Ideología... op. cit.*, p. 25.

## 2. El registro simbólico de *lo público*

*Hay una cosa que no puede soportar la implacable brillante haz de la constante presencia de otros en la escena pública; allí únicamente se tolera lo que es considerado apropiado, digno de verse, oírse, de manera que lo inapropiado se convierte automáticamente en asunto privado.* (Hannah Arendt).<sup>76</sup>

### A. La historicidad del concepto *lo público*.

Para introducir la propuesta de conceptualizar *lo público* en las disciplinas humanas como un registro del orden simbólico, creo pertinente presentar algunas ideas claves en la historicidad del concepto, para analizar a qué nos referimos respecto del significado que tradicionalmente le hemos dado al término (Por supuesto que no es objeto de este trabajo presentar exhaustivamente la historicidad de "lo público", pero creo que sí es importante tomar en cuenta algunas ideas para la reflexión que hago).

Referirse a la historicidad del concepto *lo público*, nos remite por supuesto a la ciencia política, a la ciencia jurídica y a la filosofía del derecho, cuando menos. Porque fue sobre todo a partir de la maduración de estas disciplinas que el concepto se fijó como tal.<sup>77</sup>

---

<sup>76</sup> Hannah Arendt, "La esfera pública y la privada", en *La condición humana*, México, Ed. Seix-Barral, p. 39-109.

<sup>77</sup> El concepto "lo público" es central y correlativo al nacimiento del Estado; su uso más habitual hace conectividad con el derecho público. Para tomar como hilo conductor de la historicidad de lo público su relación con el Derecho Público, me apoyo en la obra de Antonio de Cabo Vega, *Lo público como supuesto constitucional*. México, UNAM-IIJ, 1997, 286 pp.



La amplísima bibliografía sobre el tema (de la cual rescato sólo algunas ideas centrales), remite la **noción de "lo público"** a la Antigüedad; al origen mismo de la *Polis* y del Estado Griego. El término se acuñó para nombrar al sistema organizativo-político que conformó al Estado. El primer uso que se le dio al concepto refiere a una específica interrelación de los hombres, reconocidos ya como ciudadanos; y al tipo de poder que se establece o emerge de esa interrelación. Fueron los *politís* quienes dieron vida a *la cosa pública* y ejercieron por vez primera *el poder público*.

Para los griegos, y ahondando aún más en la dicotomía filosófica de ambas esferas (la pública y la privada) la justicia pertenecía al terreno de lo público, mientras que la felicidad, tan cara y anhelada por la polis, era un asunto meramente privado. La felicidad es individual, personal, íntima. Pertenece al Ser.<sup>78</sup>

En la Antigüedad se constituyó *lo publicus* o *la res publica*, como el ámbito que enmarcaba las relaciones sociales en instituciones formales. La connotación del término implicaba lo que concernía a todos los ciudadanos.<sup>79</sup> "Vale resaltar otra dimensión de gran importancia para quien intenta precisar en qué consiste la especificidad del acto filosófico en la antigüedad: la publicidad. Los debates

---

<sup>78</sup> Vincent Price, *La opinión pública, esfera pública y comunicación*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 19.

<sup>79</sup> De la ciudadanía se excluía a los extranjeros, mujeres, niños, esclavos, reos, incapacitados, y a quienes no tenían un nombre y una propiedad.

filosóficos se organizan en la plaza pública, todos (los hombres) están invitados.”<sup>80</sup>

El grupo social más grueso excluido de la participación en “lo público”, eran las mujeres, puesto que la razón que fundó lo público-institucional fue *obsesivamente viril*.<sup>81</sup> Sabemos que desde la Antigüedad, durante toda la Edad Media y la Época Moderna, y realmente hasta hace poco tiempo, el poder político-público fue ejercido por los hombres propietarios de la tierra, quienes por ello tenían nombre y poder. Podemos entonces resumir (para efectos de avanzar en la reflexión), que el origen y devenir de “lo público”, se ha pensado siempre en relación directa con la política. Por ello, lo público ha sido tradicionalmente el espacio de la racionalidad masculina.

El otro tipo de vivencias humanas, las que se piensan derivadas de las “necesidades biológicas”, como la reproducción, los quehaceres domésticos indispensables para hacer la vida, y los cuidados a la prole, se concibieron privativos (propios) de las mujeres; puesto que ellas no hacían política. Aún con todo, y sobre todo, en la Antigüedad, “la esfera de la vida privada estaba enteramente condicionada por la esfera de la vida pública”.<sup>82</sup>

---

<sup>80</sup> Francois Gagín. *Lo público y lo privado en los filósofos griegos*. Conferencia dictada en El Foro de Filosofía. Universidad del Valle, La Paz, 2002. Disponible en: <http://www.univalle.edu.com>

<sup>81</sup> Peter Brown, *El Cuerpo y la Sociedad. Los hombres y las mujeres y la renuncia sexual en el Cristianismo Primitivo*, Barcelona, Muchnik Editores, 1993, p. 39.

<sup>82</sup> Francois Gagín, *ídem*.

Ya en el contexto de la Modernidad, al crearse el tipo de propiedad burguesa, -de las mercancías y el capital-, se resignificaron algunos **fundamentos de lo que se concebía por "lo público"**. La Época Moderna gestó su propia concepción de "lo público" y "lo privado"; lo primero como el conjunto de jurisdicciones administrativas y de instancias jurídicas-normativas que garantizarían el nuevo orden de *hombres libres e iguales ante la ley*, instituciones gubernamentales garantes de la libertad, la propiedad privada, la seguridad, etc. Y lo segundo, como el espacio de las relaciones entre individuos-propietarios libres. Lo privado es el ámbito del libre intercambio de lo que hacen, compran o venden los particulares, es decir, el mercado propiamente dicho. En el orden burgués la propiedad será remitida al **"ámbito privado"**. Aclaro: lo público, serían las **instancias garantes y reguladoras** de "las prácticas libertarias", y lo privado se constituye por **las "prácticas libertarias"** mismas.<sup>83</sup> "El término público se refiere a la actividad regulada, tomando como base las competencias de un aparato que posee el monopolio del uso legítimo del poder".<sup>84</sup>

---

<sup>83</sup> Althusser hace una crítica a esta noción liberal de público=Estado, y privado=mercado. Pone el énfasis en las instituciones que regulan ciertas actividades sociales (entendidas como privadas), y en las organizaciones de los individuos que participan de lo social. Apunta sobre **cómo esa interrelación se objetiva en los "aparatos ideológicos del estado", los cuales actúan a su vez como medios de reproducción de la ideología social.** Althusser, *Ideología y Los aparatos...* *op.cit.*

<sup>84</sup> Vid. Jürgen Habermas. *Historia y crítica de la opinión pública*. México, Edit. Gustavo Gili, 1981, 352 pp. Y, *Cultura y Crítica*, Turín, Einaudi, 1980, 70 pp.

El punto que rescato de la bibliografía especializada, es que nos muestra que el concepto de *lo público*, como el término que marca una clara separación de otra esfera que se nombraría *lo privado*, emergió en el contexto de la era burguesa a finales del siglo XVIII; y ello porque esta separación era necesaria para la viabilidad del Estado Liberal. Así, en la Antigüedad **existía “lo íntimo”**, pero no *lo privado*, como luego lo crearía el espíritu burgués. En este sentido, “lo privado” implicaba la noción de propiedad, de lo propio; mientras que lo público aludía a las instituciones que garantizan el derecho a lo propio, a la propiedad, a la libertad y a la igualdad.

Si el Estado es lo público y el mercado (las relaciones contractuales de los propietarios) son lo privado, resulta que el conjunto de individuos-productivos-propietarios -los burgueses-, se autodenominan con un concepto que también refundan ellos: **“la sociedad”**. Se nos da así la siguiente fórmula, lo público=Estado, lo privado=sociedad, integrada ésta por los individuos libres que establecen negociaciones, convenios y relaciones (sociales). Por ello, será el derecho burgués, el que establezca los modos de interrelacionarse lo público y lo privado: “La constitución va a significar precisamente el intento de establecer una adecuada coordinación jurídica entre las esferas de lo privado y lo público.”<sup>85</sup>

Así, lo público se concibió primero como el dispositivo político-organizativo requerido para el nacimiento del Estado; luego, y como consecuencia del orden

---

<sup>85</sup> Cabo Vega, *Lo público... op.cit.*, p. 18

burgués, se resignificó el término al incorporarse en el *corpus político* la noción de **"sociedad" (conformada por los individuos-ciudadanos)**. En lo público se incluyó como interés público, el interés de la sociedad, o el llamado interés común. Lo público es conceptualizado sobre todo, como el entramado de jurisdicciones administrativo-gubernamentales que garantizan los intereses legítimos de los ciudadanos; ahí se conforma su opinión, como opinión pública.

Rescato la idea de Habermas, respecto de la interrelación entre las esferas pública y privada en el esquema liberal: **ello se da cuando "la sociedad" se inserta en la política**; cuando su presencia (en tanto sociedad), su opinión y la defensa de sus intereses, se reconocen como *la opinión pública*, solicitante de libertades públicas, de seguridad pública, etc. Y efectivamente, esta opinión incide en la toma de decisiones públicas, y a eso se le llama *el interés público*.

El paso que se da en la noción de Estado liberal al llamado Estado social (siglo XIX), implica que el mismo debe procurar la convivencia humana dando preeminencia a lo social, a la mayoría, sobre lo particular-individual. Se pone énfasis en la importancia de las instituciones que hacen posible tal preeminencia social. Es sobre todo en la noción de Estado social, donde se afianza el concepto de interés público, como el conjunto de principios que se consideran imprescindibles para la vida en común y el desarrollo social. "El interés común no posee un contenido previamente fijado y definido con precisión. Es la actividad política, el reconocimiento de los problemas sociales, el consenso

sobre unos presupuestos, lo que va determinando el contenido del interés común.”<sup>86</sup>

Lo importante para la cuestión que aquí tratamos, es que el Estado Moderno, al construir nuevas formas de convivencia política basadas en supuestos distintos a las épocas anteriores, hace una clara distinción **de “lo público” y de “lo privado”**; y pone el énfasis en el carácter de publicidad del primero;<sup>87</sup> y coloca ya del lado de lo público a la sociedad (en tanto opinión pública); no a los individuos uno a uno, **sino a “la masa de ciudadanos”**; y del otro lado, del privado, a los individuos, ahí sí uno a uno.<sup>88</sup>

\*\*\*\*\*

Precisamente es la noción de *opinión pública* la que me interesa rescatar del devenir histórico del término “lo público”. *La opinión pública* es el instrumento

---

<sup>86</sup> Victoria Camps, *El malestar de la vida pública*, Barcelona, Editorial Grijalbo, p. 97

<sup>87</sup> Habermas utiliza este término, porque en alemán “publicidad” (Öffentlichkeit) significa “vida pública”, “esfera pública” y hasta “opinión pública”, publicidad conlleva conversación (lexis). Es en el castellano donde existe un uso asociado a lo mercantil. Aquí uso el término como Habermas lo introduce en sus trabajos sobre la esfera pública. Según Achille Meloncelli, el primer sentido que se le dio al término “publicidad” indicaría la manifestación exterior de las actividades de los poderes públicos. Meloncelli concluye que “publicidad es una situación objetiva de cognoscibilidad creada por comportamientos estructuralmente diferenciados”, citado Cabo Vega, *Lo público... op. cit.* p. 178.

<sup>88</sup> Sabemos que fue Marx quien aportó la idea de “la abstracción del ser social de los individuos”, como mecanismo de control ideológico de una clase social sobre otra. Para él, “el poder social” es percibido como alienación en las sociedades capitalistas. El marxismo valora la opinión pública como la vocería de una minoría en el poder, que en nombre de la mayoría, dice representar los intereses colectivos y públicos, cuando en realidad defiende únicamente los de su propia clase.

mediante el cual la sociedad se manifiesta respecto de asuntos que asume como propios. Éstos comprenden una diversidad de hechos que influyen en las decisiones que afectan a la mayoría. De entrada estoy de acuerdo con la crítica de los marxistas sobre “la opinión pública”; pero más allá de ello, lo que me **interesa aquí es enfocar** “la referencia” de la opinión pública, (en términos hermenéuticos), es decir, “**de qué se habla**”, **cuál es la relación de lo que se dice con el mundo social**. Es importante apuntar que en la opinión pública subyace la creencia en la racionalidad humana, la universalización y la funcionalidad social: “La opinión pública era el ejercicio de reflexión de los individuos libres sobre su asociación y existencia universal como seres libres; era el consenso general, la opinión unitaria del público ciudadano respecto de la ley a promulgar y de la decisión a tomar.”<sup>89</sup>

La opinión pública se piensa orientada a lograr el mayor bien social posible. Apuntaría al interés-bienestar de la mayoría; y por lo mismo, puede ser opuesta a los intereses particulares que atenten contra sus supuestos. La opinión pública representa una postura racional, ética, funcional y universal, o, no es opinión pública.<sup>90</sup>

---

<sup>89</sup> Price, Vincent. *La opinión pública...* *op.cit.*, p. 87

<sup>90</sup> Antes de Habermas, Kant y Hegel van a postular la publicidad como el carácter distintivo del derecho público y a poner énfasis en su carácter externo/público frente a las determinaciones internas/naturales. Kant enuncia el carácter necesariamente público del derecho, frente al carácter eminentemente privado de las determinaciones morales. *Vid.* Cabo Vega. *Lo público...* *op.cit.*, p. 91.

Es en esa línea conceptual -la que resalta la publicidad de lo público-, donde me coloco para proponer este concepto como una herramienta teórica en la disciplina histórica. Concretamente: *lo público* lo concibo como el ámbito simbólico donde se *con-forma* la opinión pública; como **“el espacio virtual”** del intercambio social de las creencias, de las ideologías; el entrecruce de los discursos, de las representaciones sociales, que son -precisamente-, de esencia publicitable, publicable.<sup>91</sup>

Existen además otro tipo de concepciones, representaciones y discursos, que son de esencia no publicitable, no publicables (no son **“universales”** en un específico acontecimiento discursivo; no apelan a la racionalidad, ni a la utilidad y bien común). No son opinión pública, y suelen ser los supuestos temas tabúes; la ejemplificación más clara es lo referido a lo erótico (no al sexo-anatomía), al dispositivo sadomasoquista del goce. Me parece pertinente introducir aquí algunas ideas de George Bataille, respecto del erotismo, porque entender algunas cuestiones implicadas en el mismo, hace entender porqué en ese tipo de experiencias hay algo del orden de lo no publicitable:

El erotismo nos acerca, desde el **exceso, al “dominio de la violencia y de la violación”, con su equivalencia de príncipe del mal y de la fiesta**

---

<sup>91</sup> Para Habermas, la esfera pública es el campo en el que diferentes clases o grupos se enfrentan, y a través del cual se logra el consenso social. Es el espacio de debate donde las personas privadas hacen un uso público de su razón, en absoluta igualdad. *Vid.* Habermas. *Historia y Crítica de la Opinión Pública... op.cit.*



dionisiaca, dejando como secuela la disolución de formas sociales estructuradas, tras el adoptar como forma aquella de la transgresión, de lo prohibido. El erotismo, vestido con su embriaguez, será también, en su unión de deseo y delirio, una columna eréctil, inamovible, claro desafío a la tiranía de la razón y el peso de las convenciones, perfilándose como borrachera del sentir y de la piel, placer y más placer. El erotismo ante la sociedad es el fantasma amenazante capaz de romper diques de vigilancia dado que convoca y reúne todos los sentidos en un mismo tiempo. El goce y encuentro con el deseo, estará **en el poder jugar con los fantasmas en vez de encerrarlos...**<sup>92</sup>

## **B. El uso del concepto *lo público* en la Historia**

En nuestro medio historiográfico, desde hace tres décadas se ha venido expandiendo la Historia Cultural,<sup>93</sup> ésta pretende captar la vivencia humana en términos menos esquemáticos y formales que la historias política, económica, o (hasta) social. El **uso de las categorías “lo público” y “lo privado”** encuentran en esta historiografía un amplio uso, porque este tipo de Historia trata de

---

<sup>92</sup> George Bataille, *El Erotismo*, Barcelona, Tusquets Editores, 2002, p. 26

<sup>93</sup> La **Historia cultural es la de los “modos de vivir”**; la historia de las representaciones y las prácticas sociales que no tiene como único supuesto interpretativo las clases sociales. Esta Historia considera al lenguaje no como un simple útil más o menos disponible para expresar el pensamiento, sino como lo que evidencia las formas textuales que vehiculizan la expresión. Según Roger Chartier, la historia cultural permite captar de manera más compleja y dinámica (con respecto a la Historia de las mentalidades) las relaciones entre los sistemas de percepción y de juicio que atraviesan el mundo social. *Vid.* Roger Chartier, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*. Barcelona, Gedisa, 1992, 143 pp.

recuperar las vivencias, creencias y experiencias humanas que no se habrían recuperado bajo el canon de la historia tradicional, y para ello tiene que penetrar en ambos ámbitos.

Creo que es evidente que en nuestra producción historiográfica, el uso de los términos **"lo público" y "lo privado"** revela una falta de rigor en su conceptualización que habría que tratar de resolver. Si bien es cierto que desde hace algunos años se ha intentando significar esos términos como verdaderas categorías, un repaso por la historia cultural que producimos, evidencia que falta un verdadero criterio de diferenciación entre uno y otro concepto, válido en todos los casos; y que por tanto, la conceptualización como tal, no se logra aún fijar. Por ello creo que podemos aportar algo al respecto, en aras de darle rigor conceptual al uso de los términos en la producción historiográfica mexicana. (Pongo como ejemplo el uso de estos términos que se da en la Historia de las mujeres, donde se evidencia la falta de rigor en los conceptos, porque se asumen o dan por hecho los supuestos que abajo indico).

Puedo decir que, básicamente, en nuestros trabajos de Historia (también de antropología social, de sociología, etc.), los términos *público* y *privado* son usados como **"categorías" que** remiten en última instancia, a dos fundamentos o supuestos: uno de tipo cuantitativo y otro de tipo espacial.

En lo que se refiere a la connotación cuantitativa, los términos son utilizados como categorías para referirse a algunas experiencias humanas que

son explicadas a partir de la cantidad de personas inmiscuidas. Así lo público refiere a lo comunitario, al grupo social, a los muchos, por contraposición a lo privado que se entiende como lo individual, o lo personal. En este uso de los términos no se reflexiona sobre el por qué se define lo público como aquello que **inmiscuye "a muchos"; ni por qué lo privado se definiría por "uno" o "pocos"**. Se soslaya la relación dialéctica entre el grupo y el individuo, ya que **evidentemente, "lo comunitario" está siempre soportado por individualidades (concretas); y lo individual-personal está posibilitado por "lo comunitario", lo cual cuestiona el principio cuantitativo usado.**

En cuanto al criterio espacial, en algunas obras los términos lo público y lo privado se utilizan para enmarcar las conductas o vivencias humanas que se piensan o se remiten, desarrollándose unas y otras en lugares físicos **diferenciados. Apelan a un principio topográfico: "lugares públicos" y "lugares privados"**. Este uso presenta cierta connotación de publicidad o de privacidad, pero referido esto siempre a los lugares:<sup>94</sup>

La vida privada debe hallarse oculta. No está permitido indagar ni dar a conocer lo que ocurre en la casa de un particular... hay grupos reducidos y microsociedades que, mediante un proceso de nidificación,

---

<sup>94</sup> En el tipo de trabajos a que me refiero, el término "lugar" no se usa con el significado que propuse en el apartado anterior, como *lugar (socio)discursivo*, conceptualizado así por Michel de Certeau; él piensa *un lugar* como una dimensión de significación donde los sujetos *están*, y desde donde hablan; desde donde se posibilita el discurso de determinada manera, precisamente por *el lugar simbólico* que se ocupa. Vid. *La Escritura de la Historia... op., cit.*

recortan el espacio público, lugares reservados para sus juegos y sus conciliábulos.<sup>95</sup>

*Lugar público - lugar privado*, se entienden en esas obras como escenarios **"reales", físicos**, donde se viven o experimentan ciertas actividades o vivencias, distintas unas de las otras; unas que se reconocen como públicas y otras como privadas, precisamente porque están enmarcadas por distinto ámbito físico. Así, se usan lo público y lo privado, para remitir a lugares físicos: la tribuna, la escuela, los centros de trabajo son lugares públicos; y en general, todos los espacios (físicos) donde se desarrolla la administración y los servicios públicos. Mientras que lugares privados serían aquellos donde se realizan ciertas actividades, que también son sociales, pero que se piensa son distintas en **"algo"** a las que se realizan donde la administración y los servicios públicos, por ejemplo: el hogar y la iglesia. Por supuesto el lugar privado por excelencia será el hogar, y lo privado será lo que ocurra dentro de él; así, por analogía, lo privado también es **"lo doméstico"**.

A partir de establecer dos lugares físicos y separados, se enmarcan en uno u otro las experiencias humanas, sin que quede explícito por ejemplo, porqué las relaciones del ámbito doméstico, que se han remitido al lugar de lo privado, son ventiladas o **tratadas, es decir, "dichas"**, en la tribuna, que se piensa como

---

<sup>95</sup> Michel Perrot, **"Formas de Habitación"**, en George Duby y Phillipe Ariés (Coord), *Historia de la Vida Privada, Sociedad burguesa. Aspectos concretos de la vida privada*, Vol. VIII, Madrid, Taurus, 1989 p.9.

un lugar público, al ser normadas por el Código Civil. Existe pues un uso ambiguo y *sui generis* de esos términos cuando apelan a un fundamento espacial; parecería que lo “propiamente privado” no lo es, cuando se ve que muchas cosas que ocurren dentro de los hogares es debatido, cuestionado, ventilado en “lo público”.

Quizá en nuestra historiografía el uso más común de los términos sea el de concebir lo público como lo institucional-administrativo- normativo; y lo privado como todo lo que no es público, sin más. Pero sin evidenciar los supuestos que subyacen en tal ideación, ni de lo privado, ni de lo público.

### **C. Lo público como un registro del orden simbólico.**

- *La des-subjetivización en la historia*

He mencionado antes mi intención de introducir en este trabajo la propuesta de contemplar *lo público* y *lo privado* como diferenciadas *formas simbólicas*, como diferenciados universos de significación, o modos de re-presentar y decir las cosas; como *formas* de “**estar ahí**” -discursivamente-, distinta una y otra, porque refieren a distintos *lugares simbólico-discursivos*. En el segundo capítulo de esta tesis ilustraré mi propuesta, aplicando *lo público* y *lo privado* en el

sentido que los concibo. Ello para considerar la utilidad (o no) que tal conceptualización aportaría a, por ejemplo, la historia cultural de las mujeres.

Planteo concretamente que *lo público* y *lo privado* no son otra cosa que dimensiones discursivas -más bien *formas simbólicas*-. Aventuro que la particularidad-diferencia de uno y otro término sería el cómo y desde dónde se con-*forma* la realidad social en una y otra dimensión discursiva.<sup>96</sup> Creo que el núcleo o elemento definitorio de una y otra *forma discursiva*, es el cómo se significan, cómo se dicen las vivencias humanas de lo que entendemos por erotismo.<sup>97</sup>

En esta línea de pensamiento, he señalado que hay representaciones de esencia publicitable, *formadas* para decirse y aceptarse en cualquier lugar; para circular socialmente porque se pueden instituir en opinión pública, en tema de interés público (por su referente, es decir: "aquello **de lo que hablan**"),<sup>98</sup> pero

---

<sup>96</sup> Ya he precisado antes que el concepto de *realidad*, lo utilizo aquí en el sentido de nombrar así al escenario-estructura subjetiva en la que insertamos nuestra vivencia humana; **re-construido para sí, a partir de que nos instauramos como sujetos del lenguaje, y "hemos decidido" incorporarnos a la "realidad común", al sistema del habla de los otros sujetos. Es algo que nos precede y nos sobrevivirá.**

<sup>97</sup> *Lo erótico* es exclusivo y definitorio de los humanos. Las prácticas y vivencias eróticas nos remiten a una vivencia subjetiva en sentido mucho más amplio que sólo al sexo remitido a la biología y la reproducción. **Los animales tienen "instinto sexual"** si queremos llamarle así al apareamiento, pero no manifestaciones ni prácticas eróticas. *Lo erótico* es toda manifestación de los sujetos que se inscribe en la dimensión del deseo, de la carencia, de la falta, -por tanto de lo que se anhela-. *Lo erótico* trasciende el instinto de satisfacer **"una necesidad biológica"**; no es sinónimo de sexo, porque no es el sexo mismo, aunque *lo erótico* sí está vinculado a la sexualidad. *Lo erótico* se instituye por el imaginario de posibilidades sensoriales y voluptuosas. El deseo del sujeto se articula a las prácticas eróticas desde el inconsciente. Ya he señalado algunas ideas respecto que el deseo (humano) en última instancia, funda el orden social, cultural, -en sentido amplio-; en tanto el deseo del sujeto implica o precisa del Otro. Porque los humanos deseamos lo que (imaginamos que) el otro desea. Deseamos ser objeto de deseo del Otro.

<sup>98</sup> Referente: ser u objeto de la realidad extralingüística a los que remite el signo.

otras no. Las primeras conformarían *el registro simbólico de lo público*, y las segundas *el registro simbólico de lo privado*. (Aclaro: no quiero decir que las representaciones del erotismo no aparezcan donde hablan varios o muchos sujetos, pero ahí están en tanto eso, sujetos y no individuos o ciudadanos. Además, cuando aparecen ese tipo de representaciones, producen efectos muy distintos que las propias *de lo público*, porque de suyo el erotismo de un sujeto concreto no puede constituir opinión pública, ni interés público, más bien conmueven a los otros sujetos. Así, si aparece un decir *de lo privado* en *lo público*, **el discurso "está fuera de lugar"** literalmente).

Dada la tesis anterior, creo que *lo público* y *lo privado* adquieren una verdadera utilidad metodológica, si se proponen para diferenciar niveles o registros simbólicos, donde el referente es la sexualidad humana, pero simbolizada, *con-formada* de manera diferente: en *lo público* como anatomía-fisiología-reproducción-sexo, y en *lo privado* como deseo-erotismo-sexualidad. En *lo público* se elude el erotismo de un sujeto; en *lo privado* se alude al erotismo de un sujeto.

Entonces, entiendo *lo público* como una dimensión del orden simbólico, la que en términos generales, se caracteriza por des-erotizar al sujeto y sus vivencias. Lo que hace esta dimensión, nivel, o sistema de representaciones *con-formar la realidad social*, es abstraer a las personas como individuos, ciudadanos, entes políticos, sociales, económicos, etc. En algunos sistemas

representativos complejos, se entrecruzan estas abstracciones, aunque siempre se privilegia una de ellas en *la formalización*. En *lo público*, -entendido como lo propongo-, a los hombres y a las mujeres nunca se les re-presenta como sujetos -con subjetividad-, como entes eróticos que despliegan en prácticas y vivencias su deseo. Porque re-presentar las experiencias eróticas implica otra dimensión discursiva.

Para conceptualizar *lo público* como una dimensión simbólica que le da cierta *forma a la vida*, que *la formaliza*, se requiere articular esta idea con otros referentes: ente político, individuo, ciudadano, ser biológico, ser económico, etc. Así, *la forma de lo público* re-presenta a los hombres de **"tal forma"** que posibilita decir algo de ellos bajo la perspectiva de lo racional, lo general y lo universal. Algo que pueda publicitarse de ellos, característica primera de la opinión pública.

Pero, es un hecho que los sujetos de la experiencia humana, los que hacen la vida en términos comunes, del día a día, no tienen que explicar(se) siempre sus acciones en términos racionales, funcionales, ni universales, es decir, *formales*; y por lo mismo, no tienen que remitir toda su vida al nivel descriptivo que los re-presenta como entes políticos, cívicos, económicos, etc. (Este etcétera equivale a todo discurso con las características aludidas). Su vida *-que es más que vida-*, no queda acotada toda en ningún discurso de esencia publicitable. Esas *formas* no aprehenden completamente al sujeto de la



experiencia humana; el que precisamente por ser sujeto, está estructurado o “vertebrado” por lo subjetivo. Por ejemplo, en los discursos que aspiran a la racionalidad, la universalidad y la funcionalidad, se excluye la existencia simultánea de valores e ideas que desde la razón se consideran antagónicos; se excluyen los contrarios. Sin embargo, en la subjetividad humana real, cabe perfectamente la contradicción, el antagonismo, el *ser-siendo*; puesto que el sujeto concreto, estructurado por su deseo (inconsciente), siempre es “irracional”, en la medida en que no es estático.

Recapitulo: lo que hacen los discursos de índole pública es que nombran *la realidad social* desde uno, o muchos ángulos, todos menos uno. Las perspectivas de la vida que aportan este tipo de discursos, se fijan por definiciones, conceptos, juicios o enunciaciones que se dirigen, o a un campo de saber, o al sentido común. Lo importante a resaltar aquí respecto de los discursos de *forma pública*, es que se suele pensar que la suma de todos ellos pueden dar una visión íntegra o completa -al menos esa es la aspiración-, de lo que son la *realidad* y el *hombre*. Pero, sin verdaderamente intentar introducir la subjetividad del sujeto. De ello resulta una caracterización de la vida humana *des-subjetivizada, des-erotizada, des-humanizada*.

Aclaro: no es que no sea necesario para el hombre representarse como un ente político, social, económico, biológico, etc. sino que además, cuando estamos ubicados en la postura que impone la historia cultural, también es

necesario que se (le) represente -en algunos casos-, como el sujeto del deseo que es; como el ente de una subjetividad que lo determina; determinada esa subjetividad a su vez, por la cultura.<sup>99</sup> La propuesta aquí es que la Historia no sólo debería representar la vida humana en términos de racionalidad, funcionalidad y universalidad, porque no es así (toda). Sobre todo porque la Nueva Historia Cultural, propone otras perspectivas.

- *La des-erotización de la vida.*

En algunos textos he recogido una línea de pensamiento que concibe lo público como la dimensión de "lo cultural", por oposición a lo que se concibe como "lo necesario", **entendido lo último** como lo anclado a nuestra biología: reproducir la especie y sustentar la vida. Pero, es el caso que esto último, **"lo que nos ancla a nuestra biología"**, ha sido concebido también conformando lo privado. Esta idea es muy antigua, pues Aristóteles concebía o reconocía lo humano, precisamente como lo logrado por *la Política* (*zoon politikon*), opuesto a lo impuesto por la pura biología, por *natura*.<sup>100</sup>

---

<sup>99</sup> La subjetividad o "mente", pone al sujeto frente y en relación al Otro, al universo de todos los sujetos que hablan, es decir, al mundo cultural.

<sup>100</sup> Jürgen Habermas. *Historia Crítica de la Opinión Pública... op., cit.* Y, Hannah Arendt, "La esfera pública y la privada"... *op., cit.*

Según algunos pensadores, las actividades que se imponen para realizar la sobrevivencia o conservación de la especie y de la vida, anclan al hombre a su **"naturaleza animal"**. Desde esta perspectiva biologicista, el hombre no ha hecho gran diferencia con respecto a los animales; se desenvuelve como un ente biológico-instintivo, en tanto se arraiga a los apremios de la vida. Esta perspectiva o modo de concebir las cosas, remite estos aspectos de la vida humana a un ámbito que se ha llamado lo privado; ahí se realizaría la reproducción de la especie, las prácticas y las relaciones sexuales, la cría y sobrevivencia de los nuevos miembros del clan.

Es Hannah Arendt quien analiza que existe algo de la experiencia humana que no puede ser público o publicitado. Esa dimensión en realidad remite al orden del erotismo, aunque ella y otros autores, **lo remiten al orden de "los instintos sexuales."**

Hay una cosa que no puede soportar la implacable brillante haz de la constante presencia de otros en la escena pública; allí únicamente se tolera lo que es considerado apropiado, digno de verse, oírse, de manera que lo inapropiado se convierte automáticamente en asunto privado... La vida íntima, los pensamientos, las pasiones, deseos, intenciones, tienen una existencia distinta, hasta que se transforman,

desindividualizadas, como si dijéramos, en una forma adecuada para la aparición pública. <sup>101</sup>

Igual que Aristóteles, Arendt, Habermas y otros, piensan que aquello que define lo propiamente humano se da en lo público; donde se construye la cultura. Estar o quedarse en lo privado, es estar atrapado en lo meramente **biológico**, (conciendo éste término como el orden de "las necesidades vitales"). Por supuesto que las referidas necesidades vitales, remiten a una representación del hombre sólo o fundamentalmente como un ente biológico-instintivo, y no como un sujeto -con subjetividad-. Por lo anterior, cuando en el discurso de lo público se alude a la sexualidad, no se hace en términos de deseo subjetivo (pulsiones sadomasoquistas, de posesión, agresivas, de idealizaciones yoicas, etc.), sino en términos de anatomía-genitalidad. La "moldura" de este tipo de discursos *trans-forma*, *con-forma* (*de-forma*) al deseo humano y a lo erótico, bajo el referente de la reproducción de la especie humana.

Por oposición a lo anterior, "lo público" sería lo logrado más allá de "lo necesario-biológico". Lo público contiene y asegura lo que el hombre ha sido y es, en términos racionales, culturales. Lo público es la dimensión donde se **realiza lo "verdaderamente humano"**: "lo público agrupa y relaciona a los

---

<sup>101</sup> Arendt, *La condición humana. op.cit.*, p. 76. Para esta autora **la experiencia "más privada"**, íntima o subjetiva es el dolor agudo físico, por incomunicable, porque no puede asumir una apariencia, ni una *forma discursiva*.

hombres entre sí, supera el tiempo vital de los mortales... Lo público estaba ahí antes de que llegáramos y seguirá ahí cuando ya no estemos..."<sup>102</sup>

El que desde la antigüedad las manifestaciones eróticas de los sujetos se hayan remitido al orden de los instintos, entendido esto como lo biológico, separado o diferenciado de lo cultural, explica el porqué esas experiencias no interesaran en lo público, que no circularan como opinión pública, ni debieran publicitarse. Tuvo que efectuarse una gran innovación epistemológica, -la que Freud introdujo,<sup>103</sup> que postuló al hombre como sujeto del deseo, estableciendo la relación entre ese sujeto del deseo y la cultura-, para que se introdujeran en *lo público* representaciones y discursos que intentaban dar cuenta de la dimensión erótica del hombre. Se trató, claro de discursos *con-formados* desde el saber. De hecho, el discurso freudiano, -los postulados psicoanalistas freudianos-, es un discurso del saber.

La característica prima del discurso de *lo público* es eludir las vivencias eróticas de los sujetos; esta característica toma realidad y concreción, tanto en

---

<sup>102</sup> Arendt Hanna, *idem*, p. 73.

<sup>103</sup> Conceptos fundamentales de la teoría de Freud, son los conceptos de *deseo* y *represión*. El primero refiere a los sujetos deseantes, que pulsionalmente se orientan subjetivamente hacia algo, -a lo que (les) falta-. El deseo sostiene las subjetividades anhelantes, hacedoras de cultura, las que se vuelcan hacia el mundo para satisfacerse. Por efecto de *la represión*, se reprime el deseo, se subliman las pulsiones, ahí surge el sujeto de la cultura. Para Freud la cultura ha sido posibilitada precisamente por la represión de las pulsiones y a despecho del deseo humano. Las pulsiones se reprimen en aras de vivir, de permanecer dentro de la especie. Según Freud, la pulsión sádica o masoquista, la pulsión de muerte, atentan y se oponen a lo social. *Vid.* Sigmund, Freud. *El malestar en la Cultura*, en *Obras Completas*, Vol. XXI. Buenos Aires, Amorrortu. 1997. 60 pp.

los discursos del habla cotidiana, como en los discursos del saber.<sup>104</sup> Para que se posibilite representar públicamente la sexualidad humana se requiere una *forma discursiva* que *con-forma* la sexualidad como reproducción de la especie; es decir, en términos de funcionalidad. Esta *forma pública* de decir la sexualidad humana, que elude el deseo de los sujetos, ha posibilitado la convivencia social tal como la conocían los sujetos del pasado. En última instancia, garantizó el *status quo* de las relaciones humanas. En este sentido, es importante señalar que *los discursos públicos* no pueden ser imputados en exclusiva a ningún sujeto, son *con-formados* o socializados por todos. **Sus "temas" (su referente)** son de todos y para todos; tienen como característica que interpelan al diálogo social. En todo caso, en los discursos de *lo público*, algunos tienen voz más calificada o más interesada, y otros menos.

Derivado de lo planteado, y para reafirmar la tesis que introduzco, propongo aceptar **que existe un "espacio-tiempo"** discursivo para *lo público*, que es el universo de las representaciones, creencias, ideologías, prácticas y conductas, de índole publicitable, que *con-forman* -o son susceptibles de *conformar*- la opinión pública, las que presentan la vida humana *des-erotizándola*; ignorando,

---

<sup>104</sup> George Lukács propone que el lenguaje de la vida cotidiana es el crisol de todas las palabras, el uso inmediateista del lenguaje -polisémico- **"alimenta"** el arte, donde se antropomorfiza la experiencia humana; lo mismo, el habla cotidiana alimenta a la ciencia, donde se tiende a la univocidad y se desantropomorfiza el lenguaje y la experiencia del hombre. *Vid. Estética... op.cit.*

dejando de lado, no nombrando, el deseo de los sujetos, en tanto ello es lo verdaderamente ominoso (y lo sublime también) para la cultura.<sup>105</sup>

Lo anterior es así, porque si se representa, se apalabra, se dice el erotismo humano (sin *la forma* del saber) fuera de su *lugar* y de su *tiempo discursivo*, se trastoca, se altera lo social, lo colectivo, la cultura misma. (Creo que hay que señalar que de cualquier modo, la dimensión de *lo privado* se presentifica siempre como el negativo de los discursos educativos, pedagógicos, moralizantes, científicos, etc., los que tienden a *con-formar* identidades tales como las requiere lo social). Las instancias públicas tienen fundamentalmente esa misión: garantizar la convivencia social.

Propongo entonces, conceptualizar *lo público* como una categoría que genera específicos *lugares sociodiscursivos*,<sup>106</sup> y no seguir utilizando el término para nombrar uno o varios lugares físicos, ni como aquello que inmiscuye a varias o muchas personas. Porque, no son los espacios físicos, ni las pocas o muchas personas lo que está en el centro de este concepto, sino *el lugar* y *la forma discursiva*; *la forma* o manera en que se dice o representa la vida. Conceptuar así el término, podría ayudarnos a ubicar y determinar el *lugar discursivo del sujeto que habla*, y lo que es hablado ahí. *El lugar* determina la *forma* de hablar, y también *el lugar* determina lo que puede o no puede ser hablado. Entonces, si queremos captar otras perspectivas de la vida humana, tendríamos

---

<sup>105</sup> Sigmund, Freud. *El malestar en la Cultura...* *op.cit.*

<sup>106</sup> Para emitir un discurso bajo determinada *forma*, es necesario *estar* en un determinado *lugar sociodiscursivo*.

que buscar otros *lugares* y otras *formas* que nos permitieran ensanchar el conocimiento de la experiencia humana, de la vida, *que es-más-que-vida*.

#### **D. Los discursos de *lo público* como fuente para la historia**

- *El discurso del saber*

He señalado antes, lo que implica hacer Historia a partir sólo de discursos de *lo público*, los que dan cuenta de la vida de los hombres y las mujeres en términos *formales*, en tanto individuos, ciudadanos, entes morales, entes económicos, políticos; es decir, ideados para integrar lo social. Inspirada en Lukács, el tipo de discursos que he llamado de *lo público*, -entre los cuales están los discursos del saber y los del habla cotidiana-, son aquellos que los historiadores ubicamos y reconocemos como nuestras fuentes para la comprensión del pasado; y lo son, precisamente porque éstos nos representan a las personas bajo una perspectiva similar a *la forma histórica*.

La forma excelsa del *discurso de lo público* son los discursos del saber. Todo campo de saber, se materializa en un discurso específico: filosófico, histórico, jurídico, científico, etc., e implica una pretensión de privilegio al interpretar *la realidad social*. Pretenden develar, descubrir y explicar un orden



social o físico o hasta metafísico. El *lugar del saber* es un *lugar sociodiscursivo* históricamente privilegiado para representar la realidad. Se sigue de ello que hay individuos, mejor dicho, comunidades discursivas, reconocidas como las calificadas para emitir el mejor discurso sobre un aspecto de la realidad. La institucionalización de los saberes-discursos es un hecho, la historia de las ideas da cuenta de ese fenómeno.

*El discurso del saber*, cuyo núcleo lo ocupa el llamado discurso científico, lo *con-forman* todos aquellos sujetos que comparten un sistema de referencias que tienen una lógica interna y propia de articularse, y a partir del cual creen haber aprehendido y entendido objetivamente un aspecto de la realidad; y por lo mismo, se colocan como pudiendo dar cuenta de la misma en términos racionales, funcionales y universales. Estas *formas discursivas* des-personalizan, más bien dicho, desantropomorfizan la vivencia humana cuando la nombran.<sup>107</sup> Sus postulados van dirigidos a un supuesto “**todos**”, a una “entelequia” o ideación; tienden a la universalidad y por ello realizan una abstracción globalizante. Ejemplo: “**los enfermos mentales presentan una sintomatología tal que....**”

El discurso científico no muestra la singularidad o concretud humana, y si lo hace, es porque apela o da por hecho, que lo predicado es aplicable a todos, o casi todos, los sujetos. Esa es la premisa o el referente de universalidad del Hombre, que implica racionalidad y funcionalidad. Los discursos público-

---

<sup>107</sup>Lukács, *Estética... op.cit.*

científicos son institucionalizadores e institucionalizados: el médico, pedagógico, jurídico, religioso, moral, filosófico, etc. Y precisamente, en este tipo de discursos, es donde principalmente los historiadores hemos buscamos documentar la experiencia humana.

Dependiendo del *lugar* que se ocupe, los discursos anteriores se construyen bajo protocolos simbólicos establecidos. El que produce un sujeto de supuesto saber, va dirigido a unos sujetos, y no a otros; pretende insertarse en un determinado nivel o dimensión cognitiva, y no en otra; pretende describir, explicar, crear opinión, motivar a la reflexión y al diálogo. Lo que quiero resaltar aquí es que, en el *lugar del supuesto saber*, la vida humana deja de ser la trabazón, el punto de encuentro y desencuentro de las experiencias de los sujetos deseantes, **y pasa a ser “un material”** lógico-cognitivo para los individuos, en el que se les esquematiza o abstrae, precisamente por *la formalidad* con que se representa la experiencia humana.

Por su parte, el habla cotidiana, integrada de los juicios o enunciados de los no versados en el tema o saber en cuestión, sí refieren o pueden referir en su dicho a una persona concreta, pero como su argumentación -cuando realmente se trata de un *habla de lo cotidiano*- apela o pretende apelar a la universalidad del ser humano, este tipo de discurso se inserta también en lo que llamamos *lo publicitable*. Dicho de otro modo, es en la brecha que existe entre lo que dicen los versados o especialistas (los sujetos del supuesto saber) y los legos sobre la

cuestión o tema, el espacio discursivo donde se conforma la opinión pública, que son las representaciones generalizadas y comunes sobre un tópico específico, pero que tienden a la racionalidad, funcionalidad y universalidad. Por ello, también al habla cotidiana la considero un registro de *lo público*. Ambos discursos tienen referentes análogos, por ello en esos dos tipos de discurso es donde recuperamos la vida del pasado.

- *Nuevas formas discursivas para la Nueva Historia*

Si consideramos que la historiografía es un *discurso del saber*, debemos caer en cuenta que otros discursos igualmente con *forma de lo público*: *los discursos del saber y los del habla cotidiana*, se han privilegiado para construir el saber histórico, porque son de la misma índole. Podemos ubicar las fuentes de nuestros trabajos historiográficos, y todas o casi todas, siguen siendo de *forma de lo público*. Es decir las fuentes para la historia tienen siempre determinada *forma*, similar al producto historiográfico. Esto tiene consecuencias evidentes: las explicaciones históricas tradicionales se basan en una recuperación de la experiencia humana cierta, pero no completa, las que, al pretender presentarse como completa, dejan de ser ciertas.

Pero el punto de interés aquí, es que pretendemos que el mismo tipo de fuentes también lo sean para la llamada Nueva Historia, o Historia Cultural; la que si bien creó nuevos sujetos de estudio, y/o propuso nuevos temas o aspectos de la realidad a conocer, lo hizo precisamente porque dio un giro en la metodología que propone, es decir, en el tratamiento e interpretación de las fuentes. Por lo anterior, propongo que para hacer historia cultural, la que pretende *des-formalizar* la vida humana, podríamos recuperar en otros tipo de *discursos* el cómo se percibía, experimentaba y decía la vida; la que ya he dicho antes que es mucho más compleja de lo que la (re)presentan *los discursos de lo público*. Ya que, paradójicamente, este último tipo de discursos nos la han alejado, haciendo más difícil acercarnos a *la vida-que-es-más-que-vida*. Estos discursos-fuentes, nos han fijado una ruta de comprensión, y nos han hecho más complejo el aprehender y el entender la verdadera vida humana. Así las cosas, hacer ciencia sobre lo humano, a partir de unas fuentes que nos han deshumanizado la vida, nos impone un esfuerzo sobrehumano.



### 3. El registro simbólico de lo privado

*En lo privado se encuentra encerrado lo que poseemos de más precioso, lo que sólo le pertenece a uno mismo, lo que no concierne a los demás, lo que no cabe divulgar ni mostrar, porque es algo demasiado diferente de las apariencias cuya salvaguarda pública exige el honor.*  
(Phillipe Ariés)<sup>108</sup>

#### A. La historicidad del concepto "lo privado".

Intentar trazar una especie de historicidad del término "lo privado", plantea de entrada un problema, porque la bibliografía especializada al respecto nos señala que hace poco tiempo (a partir de los años sesenta del siglo XX), este término ha venido fijándose en textos, y por tanto, ha venido tomando contenido. Esto quiere decir que sólo en los últimos tiempos se le puede reconocer como categoría o concepto en y para las ciencias sociales y humanas. Para nuestro interés, relacionamos el concepto de "lo privado" con la historia cultural.

En el apartado anterior, he esbozado cómo se constituyó la *res pública* en la antigüedad, pero de ello no se sigue que se fuera conformando paralelamente una idea de "lo privado", tal como lo conciben hoy las ciencias sociales y humanas. Es decir, en la antigüedad las relaciones familiares, las relaciones de

---

<sup>108</sup> George Duby y Phillipe Ariés (Coords.) *Historia de la Vida Privada. Imperio Romano y antigüedad tardía* (Prefacio), Tomo I. Madrid, Ediciones Taurus, 1992, p.10.

parentesco, el matrimonio, las cargas domésticas, el tutelaje, la herencia, las relaciones contractuales, etc., eran reguladas desde “lo público”. Por ejemplo, en la antigüedad, el matrimonio, y en general las relaciones de parentesco y de familia, **no eran asuntos “privados”** (*de privacidad*),<sup>109</sup> eran cuestiones civiles. La mayoría de esas prácticas pasaban por el derecho gentilicio, por una normativa pública; no podían pensarse con el sentido de *privacidad* que tendrían posteriormente. Fue hasta la era burguesa -con su aporte de individualismo-, **que se posibilitó conformar “lo privado”**. La noción o idea de lo privado (tal como hoy se usa en nuestra producción historiográfica), tuvo su origen bajo la conformación de la lógica y el espíritu burgués;<sup>110</sup> y en el fondo remite a una dicotomía público-privado.

Sabemos que la dicotomía público-privado ha servido para enmarcar, por un lado, lo institucional, el Estado, la opinión pública y/o lo publicitable; y por otro lado, a lo social, a las relaciones que establecen los *ciudadanos*, al mercado, y hasta las cosas del orden personal, si es que esas existen. Según los **especialistas, la categoría de “lo privado” se habría entendido primero, simplemente como todo aquello que no perteneciera al orden de lo público.** Así,

---

<sup>109</sup> *Privacidad aparece en la bibliografía como “la esfera de soberanía individual libre de interferencias externas. La privacidad hace referencia a una zona de retiro y de apartamiento, a un ámbito donde los demás le dejan a uno en paz, un recinto de tranquilidad para actuar, o pensar, para ser, en suma”.* Vid. Helena Béjar, “Individualismo, privacidad e intimidad” en Carlos Castilla del Pino, *Tratado de la Intimidad*, Barcelona, Editorial Crítica, 1992, p. 33-57.

<sup>110</sup> Vid. Maurizio Vaudagna, “La Dicotomía pubblico/privato tra studio storico e impegno civile”, en *Stude Storici. Rivista Trimestrale dell Istituto Gramsci*, No.4, Oct-Dic. 1997, Italia, Edic. Dédalo, p. 885-895.

la noción de esfera o ámbito de lo público estaría llena de contenido, valorada en positivo; **mientras que la de "lo privado" se significaría por la carencia o la ausencia (aunque la bibliografía aludida señala que el concepto de sociedad civil incluye ya una noción de "vida privada"). Generalizando: el término se empezó a llenar de contenido cuando -y por la especificidad que dan los estudios históricos-, "lo privado" se utilizó para referirse a la esfera de la experiencia de,** por ejemplo: las relaciones familiares, domésticas, las asociaciones voluntarias, la iglesia, los intercambios comerciales, etc. Entendido todo lo anterior, como el conjunto de prácticas y experiencias interpersonales, sociales y culturales que **se dan "más allá" de las instituciones que conforman lo público.**

Según Norberto Bobbio, la dicotomía público/privado se habría constituido **como una "prima conceptual" que desde los años 60** habría posibilitado configurar dos áreas de análisis de lo social, **"aún sabiendo las infinitas y complicadas intersecciones y zonas grises en ambas áreas."**<sup>111</sup> (Constatamos que pasados más de 50 años, los términos público/privado no están completamente consensados, ni completamente **"fijos"**; presentan variación y asistematización en su utilización). De cualquier modo, para nuestro interés, la **categoría de "lo privado" empezó a tomar** contenido en los estudios de Historia

---

<sup>111</sup> Norberto Bobbio, "Pubblico/privato", en *Enciclopedia Einaudi*, Turín, Einaudi, 1980, 401 pp.



cultural, refiriéndose sobre todo al ámbito doméstico, familiar, y aún a los afectos.<sup>112</sup>

Retomando la línea que me interesa del concepto, me reubico en la época antigua, donde por supuesto existía **la ideación de "lo íntimo"**,<sup>113</sup> pero esto era considerado algo completamente personal, individual, pues se remitía lo sexual al orden de la necesidad biológica, -quizá por ello no se ventilaba en la *res pública*, al menos no como asunto cívico-, puesto que lo público era el espacio para discutir aquello que a todos importaba. Aunque en el Ágora o Foro de la antigüedad sí se trataban algunas cuestiones que luego, en la época del burgués y su mundo, conformarían de alguna manera la esfera privada.

Debemos tener presente que en la antigüedad, los sujetos no eran valorados como individuos sino como *polítes* o ciudadanos.<sup>114</sup> Los sujetos no trataban de defender su privacidad, su ideal era conformar, integrar(se en) lo público, encontrando su razón de ser, en la *ecclesia*, en la comunidad. A ningún patricio le satisfacía vivir sólo en la privacidad, en lo doméstico. Precisamente la

---

<sup>112</sup> Según los especialistas, fue Phillipe Ariés en 1960, el que con su ensayo "Padres e hijos en la Europa medieval y moderna", introduce en los estudios históricos "el enfoque de los sentimientos", abriendo así la ruta de una historia que pretende recuperar la vida *vívidamente*.

<sup>113</sup> **Intimidad**, "se entiende como el dominio interno, la esfera más sagrada de la persona...parte reservada a lo más particular de los pensamientos, afectos y asuntos interiores de una persona, familia colectividad...la intimidad, la soledad y el secreto son las ideas más relacionadas con la privacidad....Lo íntimo es una noción superlativa y cargada de connotaciones positivas al estar relacionada con lo más profundo del ser humano, con su naturaleza". Helena Béjar, "Individualismo..." *op.cit.*, p. 43.

<sup>114</sup> Por *individualismo* se entiende "un sentimiento, o más bien el estado mental de un individuo que centra su existencia alrededor de sí mismo... Autonomía, aislamiento y egoísmo de cada cual en los afectos, en los intereses, en los estudios". Béjar, *idem*, p. 37.

participación activa en lo público hacía la diferencia entre el tipo de gente que se era.

Por otra parte, lo íntimo o lo erótico se comentaba en círculos cerrados y/o con cierta privacidad, y esto no por cuestiones de puritanismo, sino por no interesar socialmente.<sup>115</sup> Durante muchísimo tiempo las experiencias eróticas llamaban la atención pública, sólo en la medida en que hacían a un señor (el supuesto agente activo) un servil, por subversión de los roles sexuales. Ahí era donde podía tener alguna articulación lo público y la intimidad, precisamente para garantizar el papel siempre activo que debía sostener el amo en sus variantes y diferenciadas relaciones sexuales. "En aquella época amar demasiado a las mujeres y hacer demasiadas veces el amor demostraba que uno era afeminado...Se procuraba un placer tranquilo que no trastocase el espíritu, mientras que la pasión por una mujer sumía al hombre libre en una **dolorosa esclavitud...**"<sup>116</sup> Ahí era donde el temor a la opinión pública jugaba un gran papel en la vida privada, y el público se consideraba legítimo juez de ésta.<sup>117</sup> Los temores respecto de la conducta sexual no tenían referente religioso, moral, ni de escrúpulo sexual, "...sino la necesidad de mantener una imagen pública de verdadero varón de clase alta."<sup>118</sup>

---

<sup>115</sup> Sabemos que las prácticas eróticas tienen igual su historicidad, y relacionada a ello está la historicidad de la mirada social sobre lo sexual. *Vid.* Peter Brown. *El cuerpo y la Sociedad...* *op.cit.*

<sup>116</sup> *Historia de la Vida Privada*. Tomo I. *op.cit.*, p. 200.

<sup>117</sup> *Ídem*, p. 169.

<sup>118</sup> *Ídem*, p. 283.

Según George **Duby**, pretender imponer el concepto de "lo privado" a la Edad Media, implica también cierto rebuscamiento intelectual, porque entonces casi nada era privado (en el sentido que hoy le damos al término).<sup>119</sup> El mismo Duby cuestiona la validez del uso del concepto en aquellos tiempos, él lo resuelve en los siguientes términos:

¿Es legítimo -y quiero decir legítimo y no sólo pertinente- hablar de la vida privada en la Edad Media? trasladar a un pasado tan lejano una noción, la de *privacy*, que como sabemos, se formó en el curso del siglo XIX en el seno de la sociedad anglosajona, entonces en la vanguardia **de la elaboración de una cultura "burguesa"...**<sup>120</sup>

Duby resuelve afirmativamente, porque de lo que trata es de "aislar un campo de sociabilidad correspondiente a lo que llamamos hoy día *la vida privada*."<sup>121</sup> Toma la línea de pensar "lo privado" como lo opuesto a "lo público" para la larga Edad Media. Configura la idea de un poder privado como el negativo del poder público, y básicamente parece estar hablando de la trasgresión o el agravio a lo establecido a través de la tradición y la costumbre por el *pópulos, o los cristianos/los prójimos*. Él mismo señala que existía una

---

<sup>119</sup> Claro que se hace historia de la vida privada en la Edad Media, y es una historia de los modos de vivir, de pensar, de hacer la cotidianidad. Lo difícil ahí es hacer la separación entre lo público y lo privado. *Vid. Historia de la Vida Privada*, Tomo III. "Poder privado y poder público en la Europa Feudal." *op.cit.*

<sup>120</sup> *Historia de la Vida Privada*, Tomo III. Advertencia (George Duby). *op.cit.*

<sup>121</sup> *Ídem*, p. 9

dimensión de la experiencia humana **que se desarrollaba** “a escondidas y a puerta cerrada”; **en su obra queda claro que entiende “vida privada” como vida** de familia. Remite así lo privado a un lugar, al espacio doméstico. (Creo que aquí habría que tener en cuenta que por familia se entendía entonces una cosa un tanto distinta y muchísima más amplia de lo que hoy se piensa: podía ser toda una aldea. Entonces, lo privado como vida doméstica o familiar, queda realmente cuestionado, puesto que la familia, a la cual está ligada la categoría de vida privada, era otra muy distinta en aquella lejana época. Lo que pasaba dentro y fuera de la casa lo veían y lo sancionaban todos.<sup>122</sup>

La privacidad, como noción que da cuenta de unas prácticas humanas, alejadas de la mirada social, (*privacy*) casi no existía. En la Era del Cristianismo, el término prójimo, eran los otros (cristianos) que se tienen presentes y que se toman en cuenta, tanto como el yo mismo. La confesión era una práctica verdadera, regular y casi pública, pues quien perdonaba las faltas era la comunidad misma. Por ello resulta difícil pensar desde dónde se habla **de “lo privado” en la época cristiana. También “lo público”** fue otra cosa con respecto a la antigüedad grecolatina; **no fue más el lugar “del encuentro” de la gente de**

---

<sup>122</sup> Por ejemplo: si en una casa no había pan era porque en todas las demás sucedía igual, si existía un enfermo mental, no era cuestión sólo de la familia, sino de la comunidad; la castidad o **lascivia no eran del orden de “lo privado”, de incumbencia sólo personal**. Menos aún tenían connotación de **“fenómenos sociales”**, eran señales de un orden sobrenatural que evidenciaba la salvación o la condena de todos, según se relacionaran con ellas. La mirada de Dios y el **temor al Infierno impulsaba a todos estar “en todo”, como un compromiso de iglesia** para la salvación conjunta.

linaje y razón, sino sobre todo, la esfera donde se debían cumplir la caridad y el amor al prójimo. La Iglesia propiamente dicha.

Entonces, para los que saben de la cuestión que tratamos, el concepto de **"lo privado"**, entendido como *privacy*, surge propiamente a principios del siglo XIX, cuando la burguesía requirió nombrar ciertas actividades, espacios, e intereses que quería mantener con cierta autonomía o alejamiento de **"lo público"**. Tales actividades están vinculadas a la noción y maduración del individualismo. Algunos autores marxistas encuentran relacionados los conceptos de **"lo privado"**, **"individuos"**, **"clase social"**, e **"intereses o ideología de clase"**; piensan que por ello:

Se insta una esfera relacionada con tales intereses, con los privilegios económicos que institucionalizan, con sus posesiones y propiedades, sus unidades domésticas, su parentesco, así como con las relaciones que se desarrollan en ámbitos que no están a la vista de los demás. A ese ámbito lo llamaremos privado.<sup>123</sup>

Parece que la privacidad que requerían los liberales burgueses, se la representaban como libertad-**autonomía con respecto a todos "los otros"**: tanto de lo institucional (el Estado), como de lo social (la opinión pública). Stuart Mill asimila lo privado con la libertad del sujeto para cultivarse a sí mismo, para expresar el sentimiento que le es propio. Para él la privacidad

---

<sup>123</sup> Brígida von Metz, *Lo público y lo privado...* *op.cit.*, 1989. p. 9

refiere a *la libertad para hacer algo*, lograr algo, etc., y no para querer escapar de... Hay que resaltar que la privacidad en la que piensan los filósofos liberales, la requieren para la realización de virtudes personales, propias, es decir: "la virtud millleana que exige una cierta calidad a las acciones individuales, desemboca en una propuesta de moral social."<sup>124</sup> Y esto porque existe también **una idea "negativa" de privacidad** como retraimiento, como dejar de hacer algo, rechazar algo, no inmiscuirse en... Por ello, se enfatiza la connotación positiva **del concepto de privacidad y se le relaciona con "el buen burgués" que hace algo positivo con ella**, el que crea un espacio para sí, para posibilitar(se) estar consigo mismo y elevarse moralmente. Por supuesto es el burgués quien se puede procurar ese espacio privado, puesto que hay que tener ciertos recursos personales y económicos para **delimitar espacios donde "realizar" tal privacidad**.

En cambio, las clases pobres, el pueblo **común degradado por sus "malas costumbres", los "anormales", los sujetos estigmatizados socialmente**, no tienen propiamente privacidad (en el sentido de poder realizar ahí algo positivo) **ellos tienen vicios ocultos...**

\*\*\*\*\*

---

<sup>124</sup> "Individualismo..." Béjar, *op.cit.*, p. 50.

Muy a fines del XIX, George Simmel aporta lo propio para la historicidad del concepto de "lo privado". Para él existen dos momentos históricos de "maduración" del individualismo, que están relacionados y posibilitan la noción de privacidad: el individualismo de singularidad, y el de unicidad. El primero se da en el pensamiento Ilustrado; su fundamento es la abstracción del hombre, como "hombre universal", con una naturaleza racional y moral, acentuando lo que tienen de común y general los hombres, para crear así luego el concepto de "individuo", que será la base para pensar en una necesaria privacidad del mismo, donde se constituye a sí mismo y se eleva moralmente. El segundo momento, perteneciente al Romanticismo, concibe a la sociedad como un todo orgánico, que se da por la suma o agregado de partes diferenciadas (único=individuo). Aquí es la diferencia lo que se valora, al sujeto concreto y no a la universalización. Esto último implica la idea de *afectos, sentimientos y personalidad propia*.

Los especialistas señalan que se le debe precisamente al espíritu del Romanticismo crear el concepto y defender las prácticas de "lo privado" como lo íntimo, como lo más propio de los sujetos, sobre todo por diferenciación/enfrentamiento con lo social, al postular que los individuos tienen derecho a un margen amplio de privacidad con respecto a la mirada social:

Existe un deseo de intimidad familiar, conyugal y hasta personal que atraviesa el conjunto de la sociedad y se afirma con particular

insistencia a comienzos del siglo XIX... el espacio se reparte simbólicamente en interior-familia-seguridad y exterior-extrañeza-peligro, ese es un criterio para definir lo privado y lo público.<sup>125</sup>

De cualquier modo, ambas nociones de individuo entran en una relación dialéctica, puesto que en ambas representaciones se le relaciona al individuo con el mundo y con los otros; primero como ser racional y virtuoso, y luego además, sentimental y afectivo. A partir de ahí, de la Modernidad, se habrá **conformado un concepto de "hombre-individuo" más o menos completo**, el que manejarán durante mucho tiempo las ciencias sociales y humanas:

El individuo sostiene el derecho a la libertad e individualidad, mientras que la sociedad no quiere reconocer al individuo más que como elemento supeditado a las leyes suprapersonales en ella vigentes. En ambos casos la autonomía del sujeto corre el peligro de quedar absorbida por una objetividad ajena a él o de perderse en anárquica arbitrariedad y aislamiento.<sup>126</sup>

---

<sup>125</sup> George DUBY y Ariés Phillipe, *Historia de la Vida Privada. op.cit.*, Vol. VIII, p. 22- 37.

<sup>126</sup> Simmel siempre nos alerta del riesgo del **"sociologismo extremado"**, que implica intentar aprehender al hombre a partir de *formas* conceptuales o pensándolo como mero resultado de fuerzas sociales. Este filósofo de la tradición señala que a ese esquematismo conceptual los hombres reales, concretos-históricos, reaccionan por medio de la reserva y la ocultación. Simmel, *El Individuo y la libertad...op.cit.*, p. 34.





## **B. El uso del concepto *lo privado* en la historia.**

*Existe una confusión entre público y privado, no son conceptos acabados, sino una veta de gran potencial retórico. A pesar de su inestabilidad y variabilidad, los conceptos han tenido poderosas consecuencias teóricas en lo que hace a diferenciar procesos y actividades humanas.*<sup>127</sup>

Subrayamos entonces que el uso del concepto “lo privado” ha tenido pertinencia en el inventario conceptual de las humanidades. El término ha venido usándose como un significante que está en relación (no es sinónimo) a individualidad, privacidad e intimidad; como una categoría que refiere a un mundo propio, personal, interno, en oposición a lo público

En la primera historiografía que introdujo el término quedó constatado el uso afortunado del concepto “lo privado”, sobre todo para acercarse a una dimensión de la vida del hombre(burgués).<sup>128</sup> Luego, la connotación de “lo privado”, estará marcada por la evolución-acotación-refinamiento del término, como *lo personal, la privacidad, lo subjetivo y lo íntimo*;<sup>129</sup> esto en la medida en que los objetos de estudio se han también “refinado”. Para nuestro caso, piénsese en la llamada Historia Cultural.

---

<sup>127</sup> Leonore Davidoff, “Regarding Some ‘Old Husbands ‘Tales’: Public and Private in Feminist History”, en *Feminist, the public and the private*, Oxford University Press, 1998.

<sup>128</sup> Vid. Bobbio. *Pubblico/private, op.cit.*

<sup>129</sup> Béjar, *Individualidad... op.cit.*, p. 56.

Las dos connotaciones de **"lo privado"** presentadas antes: a) como las actividades de los individuos o particulares que no necesariamente implican **intimidad**, y b) como lo que sí implica **"lo íntimo"**, siguen aún vigentes en la historiografía, y eso se nota en el uso del término. Esto podría ser evidencia que todavía hoy en las humanidades no se ha logrado definir del todo qué se entiende **por "lo privado"**; ya que entre el primer tipo de actividades y el segundo, se pueden pensar casi todas las que realizan las personas.

Quizá por lo anterior, en nuestro medio historiográfico, estudios que se **anuncian como centrados en "lo privado"**, tienen que ver lo mismo con sociedades de particulares, relaciones contractuales, iglesias, diversas costumbres o hábitos, domesticidad, afectos, etc., **también "lo privado" se remite a lo que llamaríamos vida cotidiana.**<sup>130</sup> Pero, debemos tomar en cuenta que en nuestra historiografía **"lo cotidiano" tiene un uso demasiado abierto**, pues en algunos textos lo escolar, lo laboral, lo mercantil, **"la plaza"**, y hasta las **relaciones de poder entre los gobernantes y gobernados, etc. conforman "la cotidianidad"**. En algunos trabajos parece que se asimilan como sinónimos lo privado y la cotidianidad. Y a ello, hay que sumar que a lo privado se ha asimilado o integrado también lo doméstico, formándose así una triada ambigua entre privado-cotidiano-doméstico.

---

<sup>130</sup> Se entiende la vida cotidiana, como el conjunto de actividades que realizan los hombres y las mujeres para garantizar la producción y la reproducción, tanto del ser individual, como del ser social. *Vid. Agnes Heller. La estructura de la vida cotidiana.* Disponible en: <http://www.buenastareas.com/ensayos/Agnes-Heller-La-Estructura-De/2855200.html>  
Y, *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Ed. Península, 1987, 220 pp.

Aún pueden encontrarse trabajos históricos en México con una concepción **tan disímil de "lo privado"**, que los mismos títulos de los trabajos dan cuenta de ello, lo cual muestra que parece no existir una idea central que acote justificadamente la utilización de los conceptos **"lo doméstico"**, **"vida cotidiana"** y **"lo privado"**. De hecho, en todo trabajo teórico sobre la cuestión, se postula **la ambigüedad en el uso del término "lo privado"**, aunque se reconoce el logro que constituye su ideación para la comprensión de la experiencia humana.<sup>131</sup> Por supuesto que la misma tesis que postulé sobre el concepto **"lo público"**, como referido a lugares físicos (a **una "ubicación topográfica"**), aplica también para **"lo privado"**. Postular a la casa -el ámbito doméstico-, como el lugar por excelencia de lo privado, sin detenerse a explicitar qué ocurre diferenciadamente en ella con respecto a un **"lugar público"**, y por qué, tampoco aclara totalmente la cuestión; pues visto de pronto este fundamento en la casa **"viven"**, **"están"** los mismos sujetos que hacen **"lo público"**, con sus mismos esquemas de representación, la misma experiencia de vida, la misma ideología, etcétera.

**Concebir "lo privado" como** lo que ocurre, lo que se hace **"dentro de las paredes de la casa"**, presenta para la Historia cultural un problema teórico; **pues "lo doméstico"**, que es una categoría de la sociología, conlleva -a querer o

---

<sup>131</sup> En nuestro medio y en los trabajos históricos, lo privado como categoría aparece en textos que se centran en tan distintos temas como la familia, el trabajo, el magisterio, la educación, jurisprudencia, lectura femenina, el hogar, la sexualidad y la prostitución, los criminales, la religión, etc. Y en casi todos ellos, el término **"lo privado"** se da por (sobre)entendido.

no-, cierta devaluación de algunas experiencias humanas, pues deviene a su vez de otro concepto, el de "vida cotidiana", el que algunas(os) autoras(es) utilizan para nombrar faenas, tareas o quehaceres rutinarios, menores o nimias, que se valoran como no definiendo, ni influenciando en alguna forma, la historia o la cultura. (Por cierto, son las actividades que tradicionalmente han realizado las mujeres). Esto es así, porque como categorías, **"vida cotidiana" y "lo doméstico" se propusieron en** el proceso de diferenciación de dos esferas de vivencia humana: la pública y la privada, una más importante que la otra. La primera refiere a lo político, cultural e histórico, y la segunda a lo "natural", necesario y biológico.<sup>132</sup>

Ya presenté la idea de Hanna Arendt (siguiendo a Aristóteles), respecto que en lo privado el ser humano **realiza "lo meramente biológico", "las necesidades naturales", "el apremio de la vida"**. Según Arendt, el permanecer en la esfera privada es *privarse de realizar algo más permanente que la propia vida*. Además, concluye que lo privado es el lugar de la desigualdad, donde un amo-hombre controla-castiga a todos los demás. Lo público en cambio, es el lugar de los iguales. El lugar de la política y de la historia.

---

<sup>132</sup> Esta devaluación de "lo doméstico", y de lo que representamos como "vida cotidiana", la podemos remitir tan lejanamente como a Aristóteles. Ello implicó sentar un precedente diferenciador entre dos esferas; valorada una y devaluada la otra, las que hoy llamamos "lo público" y "lo privado". Para lo que nos ocupa, esta idea sigue siendo el referente más importante sobre la cuestión.

Ágnes Heller<sup>133</sup> matizó la devaluación de lo cotidiano, al construir la categoría de "vida cotidiana" desde la sociología crítica o marxista. La construyó pensando *lo cotidiano* como la esfera inmediata de pensamiento y acción que permite la vida (aún en tanto vida biológica); la que **si bien "esclaviza" a los sujetos a las "necesidades de la vida"**, -y puede por ello representar el más alto grado de enajenación-, es también y necesariamente, la dimensión que inserta a los individuos en lo social. "... La vida cotidiana es el conjunto de actividades que caracterizan las reproducciones particulares creadoras de la posibilidad global y permanente de la reproducción social... En toda sociedad hay pues una vida cotidiana, sin ella no hay lo social."<sup>134</sup> Para Heller, en la cotidianidad, en el hacer del día a día, se encuentra la inspiración básica para lograr formas culturales elevadas. En esto último sigue a George Lukács.

Lo cotidiano es para ella (como para Lukács), el punto medio de donde emergen *formas* más elevadas: la científica y la estética. Lo cotidiano es el lugar de las interrelaciones entre la vida humana singular-concreta y el mundo político-económico-social. Heller revaloriza lo cotidiano, porque ahí *se trabaja*, se **hacen "cosas sociales"**. Para ella, el ámbito de lo cotidiano puede ser no sólo escenario de acciones particulares, sino de fenómenos genéricos, universales:

El hecho importante es que Heller ha puesto el acento en que la vida cotidiana no es sólo lo que ocurre ordinaria y rutinariamente, y por ello opuesto

---

<sup>133</sup> Socióloga marxista. Ella continuó con algunas ideas de Arendt. Heller fue alumna de Lukács.

<sup>134</sup> Heller, *Sociología de la vida... op.cit.*, p. 19.

a lo extraordinario, a lo profundo y significativamente vivido (al *erlebnis de la lebensphilosophie*). Propone que lo cotidiano y ninguna otra cosa, posibilita lo extraordinario. Siendo pensadora marxista, su piedra angular para conceptualizar de ese modo lo cotidiano, es *el trabajo*;<sup>135</sup> es decir, el conjunto de actividades que realizan los hombres y las mujeres para transformar su mundo; aquello que los coloca frente a frente en términos sociales, y también frente a la naturaleza a la que transforman. El trabajo son las actividades por medio de las cuales se transforman histórica, social y culturalmente, ellas, ellos y la naturaleza. Podríamos decir que a través del trabajo *se posibilita la vida humana*.

Encuentro de cualquier modo, que el sentido filosófico del concepto **“vida cotidiana”**, no se ha importado de la mejor manera en nuestra historiografía, puesto que, cuando en ella se alude a “lo cotidiano”, se ilustran más bien nimiedades, o menudencias, sin hacer una inteligente relación con el ámbito social; lo que **en todo caso, daría coherencia o sentido a esas “nimiedades”**, y nos posibilitaría entenderlas en su verdadera significación cultural.

\*\*\*\*\*

---

<sup>135</sup> Tanto George Lukács como Agnes Heller eran marxistas, y por tanto, sus aportaciones tienen como columna vertebral el concepto del trabajo, sin el cual, las aplicaciones concretas o las importaciones de sus conceptos quedan huecas o sin sentido.

Ahora bien, es importante señalar que dentro de nuestra disciplina, el uso del **término "lo privado" se aplica**, sobre todo, en la Historia cultural, y muy acentuadamente en la llamada Historia de las mujeres. Con respecto a esta última, podríamos objetar el remitir en exclusiva la experiencia de vida de las mujeres a **"lo privado"**, **porque también ellas han estado** en lo público (aunque no en un plano de igualdad con respecto a los hombres). Y deberíamos poder pensar que, obviamente, los hombres también **han tenido "vida privada"**. De cualquier modo, en la mayoría de este tipo de estudios históricos continúa dándose una automática relación entre la experiencia de vida **las mujeres y "lo privado"**; o más precisamente entre las mujeres y lo doméstico.<sup>136</sup> "Si la **categoría "genero" es fundamental...** lo es también la vida cotidiana o cotidianeidad, básicamente entendida como vida doméstica y privada, supuestamente opuesta a la vida pública."<sup>137</sup>

En esta parte quiero adelantar algunas impresiones que tengo sobre la Historia de las mujeres (me refiero a la que producimos en México, que es la que conozco), en la que generalmente enmarcamos la experiencia de vida de las mujeres del pasado a lo doméstico, **y de ahí a "lo privado"**. Partimos o

---

<sup>136</sup> Esta categoría de *domesticidad* la aportan la sociología y la antropología, refiere a una especie de círculo de la vida familiar, y está relacionado con el concepto *de vida cotidiana*, que a su vez remite al ámbito privado.

<sup>137</sup> Verena Radkau, **"Hacia una historiografía de la Mujer"**, en *Nueva Antropología*, Vol. VIII, Núm. 30, México, UAM-Xochimilco, Noviembre 1986, p. 83.



damos por hecho que en el hogar, en la casa, se desarrollaba casi por completo la vida de las mismas. Así, al remitir su experiencia de vida a un espacio físico, se hace aparecer a las mujeres existiendo **"muy acotadamente"**, porque una vez que se han presentado ciertas actividades como propias del hogar, de lo doméstico, no hacemos un análisis en términos hermenéuticos sobre cómo ello se entrecruzaba con lo **que ideamos como "lo público"**; y a veces tampoco inmiscuimos la ideología que sostenía o promovía **esas experiencias "privadas"**: ¿Qué fundamentos o referentes (ideológicos) legitimaban, denostaban, idealizaban, o devaluaban esas "pequeñas cosas de la vida"? No siempre se reflexiona sobre la significación cultural que en todo **caso tenían "esos quehaceres privados"**, ni se interpreta el significado social de tales actividades.

Un autor también marxista, Henri Lefebvre, revalora la cotidianidad. Él piensa que representarse **la vida humana con mayor verdad requiere "la grandeza de lo cotidiano"** porque ahí es el lugar que permite desarrollar prácticas de libertad, apropiarse del cuerpo, del espacio y del tiempo. Lefebvre piensa a las mujeres en la cotidianidad no como encerradas y ancladas a rutinas deshumanizantes, sino desplegando verdaderas formas humanas: "(la mujer) más capaz de alegría, de pasión y de acción; más cercana a las tempestades, a la sensualidad, a los lazos entre la vida y la muerte, a las riquezas elementales y espontáneas de la vida..."<sup>138</sup>

---

<sup>138</sup> Henri Lefebvre, citado en *Ídem*, p. 85

Creo que si seguimos concibiendo lo privado fundamentalmente como opuesto a lo público,<sup>139</sup> algo que de entrada lo tenemos devaluado por **ser “lo contrario a lo importante”**; sin que (nos) aclaremos, sin que penetremos intelectualmente qué es lo que constituye a lo privado, qué es lo propio de ello; y, si además seguimos remitiendo la experiencia de vida de las mujeres del pasado a esa categoría ambigua, creo que no podremos superar las interpretaciones ideologizadas que en ocasiones producimos. No saldremos de ese círculo vicioso interpretativo, el que podemos constatar en las interpretaciones que revictimizan y ponen casi como totalmente pasivas o inactivas a las mujeres del pasado.<sup>140</sup> Interpretaciones que además se contradicen con representaciones propias de la época histórica que analizamos. Este conflicto de interpretaciones no se ha resuelto, porque en ambas interpretaciones -la actual y las pasadas-, hay algo que no se aclara y se pasa por alto.

Reitero la tesis de este trabajo: en uno y otro momento interpretativo se están tomando como referentes dos *formas* distintas de idear o representar a las mujeres. Es decir, los intérpretes de antes y de ahora, **están “colocados” en** distinto *lugar socio-discursivo*, pero no se toma en cuenta esto. Lo muy

---

<sup>139</sup> Para la sociología y la antropología de corte feminista, lo privado ha sido sobre todo, el ámbito donde se ejerce el dominio de los hombres sobre las mujeres. Esta última idea es la que ha seguido la historia de las mujeres.

<sup>140</sup> Ello se debe al binomio que hacemos de *Mujer-lo privado*, donde lo último aparece como el conjunto de actividades insignificantes, rutinarias, pequeñas, quedando la significación sociocultural de la feminidad casi completamente incomprendida, y lo que es peor, devaluada.

importante en todo caso, es que la interpretación emergida *del supuesto saber*, (la historiografía propiamente dicha) debería explicitar *su lugar*, y así ubicar y precisar sus posibilidades y alcances al dar cuenta de la vida en el pasado. Por ejemplo, en este tipo de historia se dan reiteradamente este tipo de citas:

El problema en el estudio de lo público y lo privado es entender la doble moralidad del pensamiento liberal, que plantea la igualdad de los hombres ante la ley, pero la diferencia entre lo público y lo privado, donde este último se encuentra lejos de la democracia formal, lo que justifica las diferencias entre los hombres y las mujeres...<sup>141</sup>

Opino que más bien habría que decir que existían al menos dos *formas discursivas* para simbolizar la relación entre los sexos: una de *lo público*, en donde se le norma, legisla, prescribe, educa, analiza, etc., y otra, de *lo privado*; cuya *forma discursiva* no está aún visibilizada. Así, creo que el problema es de tipo metodológico, pues se trata de entender que lo público y lo privado no pueden pretender aprehenderse desde la misma perspectiva o *lugar*: desde la anhelada igualdad, la democracia formal, la ética, la política, etc., porque lo público y lo privado apalabran dimensiones de la experiencia humana de distinta naturaleza. En *lo privado*, se vive, se es, en tanto seres diferentemente sexuados y con deseo. Esta última perspectiva es la que se tendría que incorporar en los trabajos históricos de tipo cultural que dicen centrarse en el

---

<sup>141</sup> García Ana Lidia. *Los discursos del género en el derecho familiar. 1859-1932*. Proyecto de Investigación, México, PUEG-UNAM, 1998, p. 2

estudio de la relación entre los sexos en el pasado; en la vivencia de las personas en tanto sujetos culturales (Ya introduje antes que la subjetividad y el deseo también son del orden cultural).

Aquí es pertinente volver a afirmar la idea de los diferenciados *lugares sociodiscursivos*. Para lograr el objetivo de esta tesis, viene bien ejemplificarlos con un tipo específico de historiografía, para este caso, a través de la Historia de las mujeres. Porque en ella nuestras interpretaciones están *conformadas* a partir de las representaciones *formales*, discursos de *lo público*.<sup>142</sup> Creo que quienes hacemos historia de este tipo, cambiamos de dimensión o perspectiva de la realidad que estamos estudiando, pasando -sin percatarnos-, a distintos *lugares socio-discursivos*, donde los referentes son distintos, y por tanto, los supuestos para entenderlas también. La *conformación* de la realidad en los registros simbólicos de *lo privado* y de *lo público*, no son iguales.

Estos mundos (formas) no se mezclan, propagan o cruzan recíprocamente porque cada uno expresa la totalidad de la materia del cosmos en su propio lenguaje especial aún cuando sea evidente que, en aspectos particulares, surjan confusiones de límites y que un pedazo del

---

<sup>142</sup> En este tipo de historiografía, aunque se anuncia el análisis de la relación entre mujeres y hombres en una época determinada, en realidad ello se acota a cuestiones formales, al entramado jurídico del estado civil, a las formalidades para las alianzas, al discurso formal de lo educativo, el estatus jurídico de las mujeres, a la cuestión de las herencias y/o posesiones, **etcétera. En última instancia, aún hoy cuando se utiliza el concepto de "lo privado", esto se remite a las cuestiones del derecho privado, a lo familiar, la tutela, la patria potestad, el matrimonio, el divorcio, las herencias, etc.**

mundo, configurado por una categoría, sea retomado en otra para ser tratado nuevamente ahí como materia prima.<sup>143</sup>

Si se cambia la perspectiva desde donde se observa *la realidad social*, si se pasa de una *dimensión sociodiscursiva* a otra, y una no se percata, o no se hace explícito, se nos hace ininteligible e irracional lo que se nos presenta. Por ello gestamos interpretaciones ideologizadas; derivado esto no sólo de la ideología que nosotras portamos en tanto intérpretes, -lo cual puede asumirse perfectamente en un segundo tiempo-, sino también de la ideología que no develamos en los sujetos del pasado. Podríamos decir que en eso consiste en conflicto de interpretaciones.<sup>144</sup>

Ejemplifico lo anterior, con una afirmación-interpretación originada sólo desde un tipo de discursos-fuente:

La sexualidad y la reproducción femenina tuvieron que desarrollarse en los estrechos límites establecidos y sancionados por las costumbres y el despótico derecho impuesto por el Estado, el matrimonio...<sup>145</sup>

---

<sup>143</sup> Simmel, *El Individuo y la libertad.... op.cit.*, p. 34.

<sup>144</sup> Vid. Paul Ricoeur. *Ideología y Utopía*. Barcelona, Gedisa, 1991, 360 pp.

<sup>145</sup> Ma. de Jesús Rodríguez, "La Mujer y la familia en la sociedad mexicana", en *Presencia y Transparencia: La Mujer en la historia de México*, Carmen Ramos coord. México, El Colegio de México, 1987, p. 27. En este tipo de trabajos, no se hace consciente que la calificada *estrechez* resulta de comparar y valorar los discursos pasados con los presentes, los que por supuesto se dan por más avanzados, lo cual es ideología. Para una mente con criterio histórico, la relación entre los sexos del presente, corresponde a la sociedad presente, mientras que la relación entre los sexos en el pasado (en el caso de que la conociéramos totalmente), no tendrían que significarse conforme a nuestros actuales valores y prácticas. Creo que nuestra postura inicial en este tipo de reflexiones debería ser (tal como Foucault nos enseñó) discernir el por qué, y cómo, a nosotras mujeres del presente (además -y muy significativamente- historiadoras, antropólogas, sociólogas, etc., -el ser mujer también es un *lugar*, por supuesto-) nos parecen hoy día, prejuicios o criterios **misóginos ciertas representaciones del "ser mujer" en el pasado.**

Mientras, en la misma época a la que alude la afirmación anterior (en este caso el Porfiriato), se gestaban este otro tipo de discursos, referidos al mismo tópico:

Seda obscura sobre sus piernas, qué paradójico ataúd;  
veo surgir de hondas cisternas los mástiles de la inquietud.  
Rueda en el lánguido sulfato de sus miradas de candor,  
el puñal del asesinato entre los juegos del amor...  
En el ritmo de su cadera palpitan los flancos del mar,  
la sangre de la primavera y el dulce veneno lunar...  
(Rafael López)<sup>146</sup>

Este contraste discursivo e interpretativo de la realidad, muestra a todas luces lo parcial que puede ser nuestra perspectiva; más aún, muestra que no logramos una humanizada interpretación de la vida del pasado. Interpretamos la vida pasada de manera esquemática, fija, homogénea, delimitada, tal como la presentan algunos discursos-fuente, que *la formalizan*. Y en esto hay que tener bien presente que la Historia es una disciplina humana.

---

El porqué hoy las concepciones de la relación entre los sexos del pasado nos parecen injustas, denigrantes para las mujeres, etc. Es decir, el porqué ya no nos reconocemos en ellas. Quizá debiéramos tener bien claro que esas concepciones o creencias, les significaban culturalmente otra cosa a los sujetos de lo que hoy nos significan a nosotros; y que ese otro sentido, era el que daba soporte a las conductas y hechos de mujeres y hombres; tanto es así que ellas también sostenían y perpetuaban esa ideología sexista, tal como hoy nosotras pretendemos construir y sostener otra. Habría que aceptar que **en ese "su mundo" algunas** mujeres vivían conformes y felices, e inconformes e infelices otras, pero no por los supuestos culturales, -por la ideología sexista, como sistema simbólico-cultural-, **sino por "la traducción", por las circunstancias concreta-singulares-personales de cada quien.**

<sup>146</sup> *Nocturno*. Rafael López. poeta guanajuatense. 1873-1943.

### **C. *Lo privado* como un registro del orden simbólico**

- *La erotización de la vida humana:*

En esta parte pretendo delinear, llenar de contenido el término *lo privado*, para que sea utilizado como una verdadera herramienta conceptual en los estudios históricos en los que sea pertinente. Y dado que las historiadoras usamos con **bastante frecuencia la categoría de “lo privado”**, podríamos intentar conceptualizar el término, para lograr definir, identificar y usar metódicamente el concepto. Ya señalé antes que entiendo *lo privado* como una perspectiva, una *forma* o *lugar sociodiscursivo* desde donde aprehender -(con mayor precisión) *con-formar-* la experiencia humana.

Ahora bien, ¿cuál es esa perspectiva o experiencias humanas que intento visibilizar con el concepto *lo privado*? Creo que por razones metodológicas, antes de responder la pregunta, debo tomar en cuenta que el pretender llenar de contenido el término *lo privado*, requiere primero identificar en qué tipo de Historia el uso del término es pertinente -y más bien necesario-. El concepto tal como lo propongo, se requiere sobre todo, en la Historia cultural; la que específicamente nos presenta los modos de ser y estar en un contexto específico, a través de entender las formas de representar, concebir o simbolizar

la realidad social en el contexto histórico en cuestión. Este tipo de Historia abre la posibilidad de saber acerca de los sujetos del pasado. (No sólo de los ciudadanos): *saber-acerca-de-la-vida-pasada*. Pienso por ejemplo que, en una Historia cultural de las mujeres el concepto en cuestión podría ser de mucha utilidad, porque el introducir esa dimensión simbólica, y saberla ubicar en el cruce de las representaciones sociales, implicaría ensanchar el conocimiento histórico que creíamos ya logrado; específicamente a través de lo que implica la relación de los sujetos en tanto sexuados. Porque, y reitero, -la perspectiva o dimensión de la experiencia de vida que visibiliza *lo privado* (tal como lo propongo)-, es lo emotivo, los afectos y el erotismo de los sujetos.

\*\*\*\*\*

Una vez ubicado el término en su adecuado *lugar*, y para el tipo de Historia que señalo, creo que para poder aceptar la idea de concepto que propongo, es necesario tener presente y consentir que del total de las experiencias o vivencias de los sujetos singulares y concretos, la fundamental es la sexuación o identidad de género; es decir, el ser representada(o) social y personalmente, o como una mujer o como un hombre. También es necesario aceptar que para entender las relaciones entre los sexos en una época determinada, tendremos que darle siempre significación histórica a la feminidad y a la masculinidad, en



tanto ambos son constructos de los órdenes imaginario y simbólico.<sup>147</sup> Cuando digo "significación histórica" estoy apelando a los supuestos de la hermenéutica; que implica hacer aparecer el referente de tales constelaciones simbólicas, y luego emprender el *distanciamiento* y la *apropiación*. Tengo la convicción de que para darle sentido o significación histórica a la feminidad y a la masculinidad, se tiene que tener como premisa que en toda época han sido referencias recíprocas, se corresponden o se requieren una a la otra para darse pleno significado. Vienen a ser como un binomio *sine qua non* se pueden entender (por sí solas) ni la feminidad, ni la masculinidad. A eso se le reconoce como la relación sexual, o la relación entre los sexos.<sup>148</sup>

Concretamente, la tesis que propongo en esta parte es que, si no tenemos como referente de *lo privado* la dimensión erótico-afectiva de los sujetos, en realidad, cuando recurrimos al uso de este concepto no estamos diciendo nada, o estamos haciendo una imagen conceptual vacía y/o ambigua, que más impide que ayuda al conocimiento de las vivencias humanas que intentamos

---

<sup>147</sup> Según la Teoría Psicoanalítica, *feminidad y masculinidad*, se refieren a dos diferenciadas posiciones o identificaciones subjetivas, con respecto al advenimiento del deseo del sujeto. Ambas son articulaciones del inconsciente y se fundan en la diferencia, en lo que es diferente. Según la Teoría del Género, *feminidad y masculinidad*, se pueden entender como dimensiones simbólicas, a los que cada la cultura les va atribuyendo características, valores, atributos, adjetivos, etc., es decir, son significaciones históricas. En una visión integral de la vida, ambas ideaciones, *la feminidad y la masculinidad*, no se oponen, sino más bien se complementan.

<sup>148</sup> **Un texto que presenta de muy buena forma lo que se denomina "los nuevos paradigmas en la interpretación"**, y que toma en cuenta el orden de lo subjetivo, es el de la Dra. Griselda Gutiérrez, *Perspectiva de Género: cruce de caminos y nuevas claves interpretativas. Ensayos sobre feminismo, política y filosofía*. México, UNAM-PUEG, 2002, 117 pp. La autora propone sustentar la perspectiva de género, para consolidarla, para apuntalarla, en el modelo simbólico-discursivo posestructuralista.

comprender. Claro que no se trata de mostrar todas las maneras de simbolizar la relación (erótico-afectiva) entre las personas, cosa además imposible; se trata de darle el significado histórico -que demanda el entendimiento- a la relación entre las mujeres y los hombres en una época determinada, teniendo como referente la diferencia sexual; porque las varias formas de relacionarse los sexos –históricas, cambiantes y hasta particulares-, conforman un universo de creencias, de imaginarios sociales y de discursos, que han orientado las conductas y acciones.<sup>149</sup>

Quiero recordar aquí que para que esta propuesta prospere, tenemos que tomar en cuenta que las categorías de *individuo*, *ciudadano*, *personaje*, etc., no se corresponden con *lo privado*; a ésta le corresponde la categoría de *sujetos* (cuando se dice sujetos, se dice ente psíquico, sexuado, emotivo, sensitivo, erotizado y deseante). Los entes que *con-forman lo público* y las instituciones, quienes además son el objeto de las leyes y hasta de las ciencias, son *los individuos*. En cambio, los sujetos *con-forman* su vida -una a una- diferenciada, singular, y emotivamente vivida. Pensando así las cosas, los sujetos *con-forman lo privado*.

Por supuesto, *el lugar de lo privado lo con-forman, "lo dicen", los mismos individuos que con-forman lo público*, pero ubicados psíquica y simbólicamente en otro *lugar, el que "aparece"* cuando el sujeto está con otro(s) y consigo

---

<sup>149</sup> Esos tres ejes: ideología, conductas y discursos, son los que se proponen en esta tesis como el verdadero objeto de estudio de la historia.

mismo en tanto sujeto emotivo y deseante. Así, *lo privado*, como *el lugar* del deseo-anhelo, representa lo verdaderamente singular y concreto de la experiencia humana. Por ello un *discurso* de *lo privado* sólo tiene lógica o sentido entre los inmiscuidos en un dispositivo erótico, o aquellos a quienes **"toca" este tipo de discursos**, los demás se sienten ajenos; es decir, su sentido auténtico corre sólo **"entre los implicados"**. Quizá por lo anterior, la característica prima del discurso de *lo privado* es que no interpela al diálogo ni a la interlocución, sino a la escucha. El otro no puede decir nada, porque no tiene nada que agregar(le). Lo que se le dice no es para discutirlo, sino para testimoniarlo. Es entonces un discurso del *ser*, y no del *saber*.

Para ilustrar discursos de esa naturaleza podría poner como ejemplo: el del enamoramiento, de los celos, o de la envidia, pues ellos muestran la relación emotiva-afectiva de un sujeto con sus otros. Y, aunque este decir no tiene nada que ver con "lo racional", es innegable que estas vivencias afectivas producen sus correspondientes representaciones que **a todos "tocan" o "con-mueven"**. (Un discurso de *lo privado* pudiera ser el lenguaje "obsceno", el habla de ciertos "locos" que apalabran lo sexual. Y, en el otro extremo, la poesía amorosa o erótica).

Para ser más explícita y ubicándonos en nuestra disciplina histórica, podemos constatar que básicamente han existido dos diferenciadas *formas* de representar la sexualidad humana: en *lo público*, como anatomía-fisiología,

teniendo como referente la reproducción de la especie; y en *lo privado*, como deseo-anhelo, teniendo como referente el erotismo de unos sujetos concretos. Este último referente, el erotismo de unos sujetos concretos, no ha sido nunca propio de la opinión pública, si no es para obturarlo o rechazarlo. En los discursos con *forma pública*, las relaciones sexuales y el erotismo se *deformaban* como **“las actividades necesarias para la reproducción de la especie”** y se *tras-formaban* en discursos idóneos para el interés público.

En este orden de cosas, y para reforzar la tesis propuesta, traigo aquí una idea ya antes expuesta: hay que tener presente que las simbolizaciones de *lo privado* se dan, o se posibilitan, por la relación que el sujeto establece con otros sujetos. Es decir, *la forma privada* en última instancia, es también una cosa que inmiscuye a más de uno, es una construcción cultural. Es por eso que “el sujeto” se debe concebir siempre como un ser social. Entonces, el círculo que va de la singularidad a lo cultural se cierra cuando entendemos que el apalabramiento de las simbolizaciones de la dimensión erótica, las realizan los sujetos concretos, pero atravesados o sostenidos por la cultura. Por esta vía se puede saber sobre la singularidad de la experiencia humana, pero sin a-socializarla, y por tanto sin a-historizarla.<sup>150</sup>

---

<sup>150</sup> El tomar en cuenta la subjetividad cuando se construye conocimiento de lo humano, en este caso el histórico, a eso le llamo *humanizar la historia*; pues la marca social de la sexualidad es la primera que a los humanos se nos da, y ello es requisito para insertarnos en la cultura. Una historia de tipo cultural, no podría no tomar en cuenta esto.

## D. Los discursos de *lo privado* como fuente para la Historia cultural.

- *La poesía como forma de lo privado.*

Como he afirmado que *lo privado* son las simbolizaciones o representaciones discursivas de los sujetos concretos y particulares respecto de su relación con los otros sujetos sexuados, erotizados, este tipo de representaciones tendrían que “buscarse” en el cruce de ciertos *lugares* y tiempos. Se tienen que ubicar e identificar los discursos donde aparece *una subjetividad*, un sujeto que le habla a otro(a) desde su feminidad o desde su masculinidad, desde la diferencia, y para lo diferente; le dice sus afectos, sentimientos, pasiones y deseos.

Propongo que la poesía amorosa y/o erótica puede, y de muy buen modo, dar cuenta de las simbolizaciones de *lo privado*; precisamente porque en la poesía “se deja oír”, habla el sujeto (social)<sup>151</sup> que se concibe a sí mismo con deseo, que ama y odia, anhela, sufre y goza, rechaza y acepta. En la poesía aparece el sujeto emotivo, el que experimenta el sentir, el que dice algo sobre la vida sin ceñirse a la *forma pública*. (Es decir, ahí no habla el sujeto,

---

<sup>151</sup> El lenguaje en extenso, y la poesía en concreto, son culturales, sociales, porque ningún sujeto crea el lenguaje; lo re-crea sí, para sí. A la simbolización misma de las cosas le corresponde la transmisión de la cultura. El sujeto se inserta (o no) en la simbolización y en la cultura, y se hace (o no) un sujeto social. Vid. “Psicoanálisis y Lingüística” en *Teoría del Sujeto (hacia Lacán)*, en Braunstein, *op.cit.* Y, M.A.K. Halliday, *El Lenguaje como semiótica social. La interpretación social del lenguaje y del significado*, México, FCE, 1982, 145 pp.

representándose como ente político, económico, jurídico, etc., tal como se (le) simboliza en otros sistemas discursivos). La poesía amorosa o erótica (la verdadera), dice siempre la vida de otra *forma*; **"hace aparecer"** mediante un específico dispositivo discursivo, a un hombre o a una mujer, en tanto sujetos deseantes.

Señalo que obviamente, no toda poesía nos sirve para construir conceptualmente *lo privado*, porque no toda poesía apalabra el deseo-anhelo, el ansia, el amor, despecho, odio, etc.). Existen diversos géneros poéticos y no todos pueden ser utilizados como materia para lo que estamos tratando. Entonces, si queremos focalizar *lo privado*, tenemos que rastrear discursos que evidencien que los sujetos se dicen deseantes. (En ciertos casos, algunos discursos de *lo público* pueden alumbrar *lo privado*, por su reverso, por exclusión de lo no dicho, por lo que se intenta eludir, y claro, por su referencia).

Con lo anterior quiero decir que si se tiene el propósito de llenar de humanidad nuestros relatos históricos, se impone identificar unas específicas fuentes, distintas a las utilizadas para la historia tradicional. Por ejemplo, para la Historia cultural de las mujeres requerimos las que nos representen la simbolización de la diferencia sexual desde una subjetividad concreta. (De suyo, el deseo no puede ser simbolizado sino de manera personal. Esto último, hace que en ocasiones nos parezca difícil re-significar algunas representaciones

venidas por ejemplo de la poesía. Ya he señalado que esta **"dificultad"** se puede trascender con algunas herramientas conceptuales que nos aporta la hermenéutica. El punto es apropiarnos (en términos hermenéuticos) del sentido o significación de esos discursos. Atender a qué se está refiriendo el sujeto, es decir, el referente o la **relación de "lo dicho" con el mundo cultural**. Además de "lo que dice", **analizar "a quién lo dice"**, "desde dónde lo dice", etc., para alumbrar o encontrar el **sentido social de "lo dicho ahí"**; y poder así significar socialmente eso dicho. Podríamos resignificar la categoría de *lo privado*, y utilizarla con beneficio en nuestra disciplina.

## ❖ SEGUNDO CAPÍTULO

# NUEVAS FORMAS PARA LA HISTORIA: LO SUBLIME Y LO ERÓTICO

### INTRODUCCIÓN.

*La poesía es la captación original imaginativa de la verdad, una forma de conocimiento que todavía no separa el universal de su existencia viva en el objeto particular y que, todavía no hace contrastar leyes y fenómenos, fines y medios, ni relaciona una cosa con otra en subordinación con el proceso de la razón humana, sino que comprende una cosa exclusivamente en la otra y por virtud de la otra (Hegel).<sup>152</sup>*

Este segundo capítulo lo planteo en los términos de ilustrar la inclusión de los discursos que antes he definido como de *lo privado* en la Historia cultural de las mujeres; tomando en cuenta que he propuesto que los discursos donde se visibiliza la experiencia humana del erotismo y de los afectos, podría fundar y llenar de contenido lo que pensamos como lo privado, eliminando así la ambigüedad con que se maneja el concepto, al menos en la mayor parte de nuestros escritos históricos.

Antes ya reflexioné sobre el porqué se privilegian como fuentes históricas los discursos de *lo público*, y porqué, por lo general, no hemos incorporado otras *formas discursivas* que caractericé como de *lo privado*. He presentado ya al menos dos ideas: a) Porque su referente, el erotismo, no se reconoce como

---

<sup>152</sup> Hegel, "Conferencias sobre estética", citado en Hayden White, *Metahistoria*, *op.cit.*, p.90.



propio del conocimiento histórico. Y, b) Porque se piensa irrecuperable la dimensión subjetiva de la vida.

En este trabajo he argumentado ya porqué pienso fecundo ensanchar la representación que hacemos de la vida de los sujetos del pasado, y cómo eso está relacionado al trabajo continuo de los historiadores, que es refinar la metodología del conocimiento histórico y aumentar el campo conceptual del mismo. He propuesto que, por ejemplo, para la Historia de las mujeres es muy conveniente alumbrar o hacer aparecer la dimensión de la relación entre los sexos, teniendo como referente el erotismo; porque con ello entenderemos mejor aún las conductas y las creencias que ya hemos rescatado en las fuentes tradicionales sobre el tópico. Creo que podremos elaborar así una narrativa histórica sobre los variados matices de las relaciones entre las mujeres y los hombres del pasado, que presente mucho más humanidad.

Reitero que la propuesta de la esta tesis gira en torno a reflexionar cómo se puede siempre ahondar algo más en la comprensión de la vida humana en el pasado. Y esto, porque parece que aún se concibe la interpretación histórica **alejada de cuestiones que se sienten como "muy personales" o "muy subjetivas"**; y esto es así, porque hacer aparecer la subjetividad de otros implica, necesariamente, inmiscuir la propia subjetividad; la nuestra en tanto intérpretes. **Significa "exponerse" ante una** comunidad de colegas, quienes

siguiendo la tradición escriturística de la historia, han sobrevalorado la **"objetividad"** y devaluado la **"subjetividad"**.

Si la historia ha ganado su prestigio institucional presentándose como un saber positivo sobre lo social (concibiendo lo social como lo que excluye lo subjetivo), una historia que se centre o roce la subjetividad humana será valorada **como no "objetiva"**; es decir, alejada de fundamentos objetivo-científicos. Lo anterior conlleva la creencia que lo subjetivo es algo a-histórico. Creo que entre más se anule la subjetividad de los sujetos del pasado, más deshumanizada será nuestra interpretación histórica. Para resolver esto, se trata de dejar sentado que, cada vez más, las y los historiadores tenemos que aportar nuestra subjetividad para seguir ensanchando el conocimiento histórico. Así, siguiendo los supuestos de la hermenéutica, doy por hecho que es posible darle sentido histórico a cualquier discurso, en tanto asumamos que en esos discursos, a través de ellos, *se nos abren otros modos de ser en el mundo*. Esto es así, porque a través de ellos, del lenguaje, se nos materializan contenidos de la subjetividad.

Para darle peso a mi propuesta, para ilustrar la inclusión de la experiencia afectiva y erótica de los sujetos del pasado, **tomo como "caso" la narrativa** histórica que se construye para dar cuenta de la experiencia de vida de las mujeres que vivieron en la época llamada el Porfiriato (finales del siglo XIX y principios del XX). A partir de ella, ejemplifico cómo podría recuperarse ese nivel

de experiencia de vida. La intención es proponer que, efectivamente, los historiadores siempre tendremos la posibilidad de re-interpretar, “re-inventar”, “re-decir” las visiones o ideaciones que logramos del **pasado**. “Actualizarlas” a la luz de nuevos aportes epistemológicos.<sup>153</sup>

Aclaro, para ejemplificar la inclusión de los discursos de *lo privado* en la narrativa histórica, parto de las interpretaciones que hemos hecho acerca de las mujeres que vivieron en el Porfiriato: subordinadas y sumisas en muchos sentidos al orden de una cultura sexista y patriarcal; viviendo en desventaja social con respecto a los hombres. Pero, lo que pretendo mostrar es que tales interpretaciones, siendo ciertas en algunos niveles de vivencia, en otros pueden no serlo; o al menos no tal cual lo hemos presentado. Porque hemos presentado un esquema de subordinación social y sumisión personal como el fundamento casi total de la vida de las mujeres del pasado, y con ello hemos distorsionado nuestra ideación de la realidad pasada.

La ideología sexista, el conjunto de creencias generalizadas respecto del *ser mujer* (la feminidad) y del *ser hombre* (la masculinidad), -que conformaba lo que conocemos como la opinión pública sobre la relación entre los sexos en la época que ilustro-, ciertamente explicaba, determinaba o conducía en mucho

---

<sup>153</sup> En este caso, los supuestos de la hermenéutica que antes he expuesto me guían en la **posibilidad de siempre “poder volver a decir sobre el pasado”**. Paul Ricoeur ha postulado que la temporalidad de la experiencia humana determina a su vez la temporalidad –como rasgo determinante- del discurso, incluido el histórico. La narrativa histórica es concebida como una manera “de decir el mundo”, que determina, articula y clarifica la experiencia temporal, dotando de inteligibilidad los acontecimientos singulares, que adquieren así categoría de historia. *Vid.* Paul Ricoeur, *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*, México, Ed. Siglo XXI, 2004, 374 pp.

las conductas de la mayoría de las mujeres y de los hombres en lo que hace a la relación entre los sexos. Pero, creo que no toda la experiencia de vida de ninguna mujer, u hombre -las personas concretas, singulares e históricas-, es explicable o entendible, tomando sólo como parámetro de comprensión la **perspectiva o el sentido "del deber ser"** que evidencian las convenciones sociales, o la opinión pública; y menos aún, tomándolas en su sentido literal. Porque, según la hermenéutica, todo discurso siempre tiene un excedente de sentido, el que aparece cuando se clarifica la referencia de ese discurso con el mundo.

Un discurso que creo que nos abre la dimensión de los afectos, de los sentimientos y del erotismo de los sujetos del pasado, es *la poesía de amor*. Por supuesto que estoy aludiendo a la verdadera poesía, no a las versificaciones o rimas que no alcanzan la categoría de poesía.<sup>154</sup> *La poesía de amor* tiene su sentido y su función en términos sociales, y no creo que la historia pueda soslayarla o darla por (sobre)entendida, con solo decir que evidencia una postura íntima o muy subjetiva, sin ninguna relación con el mundo social. O, para el caso de la época que trato, que representaba una dimensión de "**la ideología(burguesa)**", o, que ésta se acotaba a movimientos artísticos compartidos por pocos, y con escasa relación a la vida concreta de la mayoría de los sujetos de esos tiempos. Y esto no puede ser así, porque entonces, lo

---

<sup>154</sup> No toda poesía es producto de un acto estético; y en ese sentido, es sólo una versificación o rima. Para que los versos o rimas sean poesía, tienen que ser resultado de una captación o construcción de la realidad bajo *la forma estética*.

que se estaría diciendo es que la experiencia estética es puro subjetivismo en abstracto, y que la poesía es un lirismo sin referente en lo social. Y ni lo uno ni lo otro es cierto, ni posible.

En *la poesía de amor* construida y/o difundida en el Porfiriato, podemos encontrar las afirmaciones predicativas de aquello que los hombres-poetas creían era el fundamento de la diferencia sexual. Creo que si le damos significado social a esa poesía, las demás representaciones -las que ya conocemos de *lo público*- toman mayor significación, porque calamos más hondo en lo que les implicaba a aquellos sujetos, el ser hombre o el ser mujer, en términos de la diferencia y de la relación sexual. Es decir, las experiencias de la feminidad y de la masculinidad se entienden de manera mucho más cierta, -aunque más compleja-, de lo que hasta hoy hemos logrado.

Resumiendo: la intención de este capítulo es ejemplificar el cómo podríamos fracturar en algo la *formalidad de la vida* que presenta un determinado y específico discurso historiográfico, introduciendo algo de la subjetividad de las personas del pasado. Invito en este caso, a idear, a representar la subjetividad, -que no a acotarla-, a través de la vida afectiva de los sujetos. A mirar la manera de decir *los amores y desamores* de los sujetos, sosteniendo, impactando y permeando también lo que entendemos por "lo social".

\*\*\*\*\*

La estructura de este capítulo es la siguiente: en el primer apartado, *la forma estética y el acto poético*, analizaré lo que implica en el orden epistemológico y en relación al conocimiento histórico, el fenómeno estético. En esta parte me apoyaré en algunos conceptos de la teoría estética. Esto para proponer la pertinencia de incluir en la ideación del pasado, y por ende en la construcción del conocimiento histórico, una dimensión de la vivencia humana que nos abre aún más **"la comprensión del mundo"**. La pieza que elegí como medio es *la poesía de amor*.

Para analizar cuál es la función social de la poesía, apelaré a algunas categorías de la filosofía alemana sobre el fenómeno estético, y otras de la tradición hermenéutica. Ideas y conceptos de Hegel, Dilthey, Simmel, Lukács, Heidegger, Hayden White, Ricoeur, Ankersmit, además de nuestro pensador Octavio Paz. Reflexionaré sobre la función social de la *forma estética*, la que con-*forma* la vida desde el *ser*, y no desde el *saber*.<sup>155</sup> Intentaré discurrir sobre

---

<sup>155</sup> Porque en este capítulo inmiscuyo el acto poético, es que he incluido en el título, la experiencia de *lo sublime*. Lo sublime es una categoría estética, la que según autores citados por Ankersmit, se convierte en una experiencia del Yo, que se acerca a la realidad noumenal. Kant hizo una disociación de la realidad total del entendimiento humano: entre lo que se puede **experimentar en la vida porque se le codifica en los términos de inteligibilidad="lo fenomenal"**, y lo que no es susceptible de ser re-conocido o entendido, porque aún no se le codifica, o de suyo no se le puede codificar **en términos de la razón humana="lo noumenal"**. Así, **"dentro del sistema kantiano, la experiencia de lo sublime se explica como la experiencia de una realidad que resiste de manera efectiva la sumisión dentro de las categorías de la comprensión"** En palabras de Kant, lo sublime *es* cuando se produce el desbordamiento de la sensibilidad y de la percepción. *Vid. Historia y Topología... op.cit.*, p. 38. Para Ankersmit, *Lo Sublime*, es una

el sentido social que tenía la poesía que decía del amor, de los afectos y del erotismo. Trataré de señalar el referente de la misma, es decir, su relación con **el mundo: "lo dicho ahí" (más allá de la literalidad)**.

Sabemos que la poesía producida a finales del siglo XIX y principios del XX, y que tenía como tema a *la Mujer*,<sup>156</sup> al amor y al desamor, abundaba en la época, (el tema de *la Mujer* estaba presente en todo tipo de publicaciones, fuera literaria o política), por lo mismo, extraña mucho que quienes hacemos Historia de las mujeres del Porfiriato aún no hayamos intentado darle sentido y significado a esa abundantísima poesía, porque es un hecho que casi toda la poesía *romántica* y *modernista* de la época, sobrevaloraba o idealizaba la feminidad. La poesía de Manuel Acuña, Manuel Gutiérrez Nájera, Amado Nervo, Juan de Dios Peza, Luis G. Urbina, Salvador Díaz Mirón, Manuel J. Otón, Enrique González Martínez, Efrén Rebolledo, Rafael López, por nombrar a los mexicanos principales<sup>157</sup> (más algunos poetas hispanoamericanos que igualmente eran muy leídos), no ha sido incluida en las interpretaciones históricas, porque aún no se

---

sublimación en el Yo. Lo Sublime sería la experiencia de la realidad que escapa a toda codificación lingüística. Lo Sublime ocupa el lugar donde ocurre la intersección de lo verdadero, lo bueno y lo bello. Vid. **"La experiencia histórica"**, en *Historia y Grafía, op.cit.*, 235 pp.

<sup>156</sup> *La Mujer* es utilizado aquí, como en otros trabajos históricos, como un genérico que refiere a la feminidad. Como el símbolo-idea que reúne los componentes de todo lo que se pensaba o concebía propio de las mujeres; diferente-opuesto a la masculinidad. Para el uso del término *Mujer* como categoría, Vid. **"Historia de las mujeres"**, en Peter Burke, *Formas de hacer historia*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, p. 58-88.

<sup>157</sup> **Existían además cientos de poetas "menores", por poco conocidos hoy día, que pertenecieron a ese mismo horizonte cultural.** Vid. Jorge Cuesta, *Antología de la Poesía Moderna*, México, FCE-SEP, 1985, p. 157. Y, *Antología de la Poesía Moderna y Contemporánea en lengua Española*, México, UNAM-IIF, Lecturas Universitarias, 1999, 243 pp.

ha intentado darle significación histórica a esos discursos, en términos hermenéuticos.

El análisis de la poesía, en el sentido de comprender la función social que tiene “lo **dicho ahí**”, sirve no sólo para ubicar, acotar y entender el referente de la poesía; sino también, para dar luz a lo que otros discursos *dicen acerca de*. Constatamos fácilmente que la poesía de la época decía de un modo distinto a *la Mujer*, decía de otro modo la relación entre los sexos con respecto a *los discursos públicos*. La pura diferencia de referentes, -entre el discurso de *lo público* y el *privado*-, es ya una significación (social); podemos entender que esa particular significación nos permite entender más ampliamente el sentido de algunas creencias o concepciones que se decían en *lo público* sobre las mujeres. En este caso notamos que, evidentemente, el sentido del decir de la poesía que aludía a *la Mujer*, *contra-dice* las interpretaciones tradicionales que las historiadoras hemos hecho respecto de la relación entre los sexos en esa época.

En el segundo apartado de este capítulo propongo el concepto de *poder femenino*. El concepto lo aporto para visibilizar la significación cultural de la idealización y/o satanización de la feminidad en el pasado. La idea es que, dado el sentido o significación que a la idealización y/o satanización de la feminidad se le daba en con-textos de *lo privado*, **se “abría” un espacio de posibilidades** para desplegar, activar, tender cierto poder por parte de algunas mujeres;



poder que se podría usufructuar simbólica y/ u objetivamente. A partir del concepto de *poder femenino*, intentaré mostrar la posibilidad de concebir desde otra perspectiva las relaciones interpersonales concretas (por ende, sociales y culturales), entre las mujeres y los hombres del pasado, en las cuales estaba inserto, como en toda relación, el poder.

La intención es ilustrar cómo se puede replantear una interpretación histórica, -porque recuerdo aquí que el principal propósito de este trabajo es reflexionar sobre el sustento ideológico de nuestro quehacer hermenéutico-. Propongo el concepto de *poder femenino*, para mostrar lo que dejamos de lado u oculto en el rescate de la vida de las mujeres en el pasado; tomamos sólo en cuenta la perspectiva de lo formal, de *lo público*, -presentándola luego como la totalidad de la experiencia humana-, la que efectivamente, en ese caso concreto nos remite a la subordinación social de las mujeres a un orden ideológico (no necesariamente a los hombres). Lo anterior promueve la idea de que existieron **sujetos en la historia, que no eran tan sujetos...**

## 1. La forma estética y el acto poético

*La poesía vive en las capas más profundas del ser,  
en tanto que las ideologías y todo lo que llamamos ideas y opiniones  
constituyen los estratos más superficiales de la conciencia*  
Octavio Paz<sup>158</sup>

### A. La Forma Estética

En el capítulo anterior he tratado *la forma* como una categoría epistemológica (siguiendo a Simmel). Básicamente he apuntado que ésta se trata de una perspectiva, de *un lugar cognitivo-perceptivo-discursivo*, y para el caso de *la forma histórica*, también es un *lugar epistemológico* desde donde el sujeto re-crea, idea y estructura la realidad pasada.

Siendo *la forma* “una perspectiva” o “un lugar”, podríamos decir que cada *forma* es un modo específico de articular -cognitivamente hablando- las palabras con las cosas; es decir, de ligar el significante y el signo referente de realidad, de lo que resulta el significado que toman las cosas. Me arriesgo a pensar que el nivel mental en el que se estructura simbólicamente la realidad, lo podemos identificar con el registro del preconscious freudiano, el que no se puede “concienciar” sino sólo a través de lo que aparece (ya en la conciencia) como

---

<sup>158</sup> Octavio Paz, *El Arco y la Lira*, México, FCE, 1986, 300 pp.

discurso. Y también lo equiparo al registro de las categorías *a-priori* del sujeto trascendente de Kant.<sup>159</sup>

Es por lo anterior que siguiendo a Simmel, e inspirada en White, Ricoeur y Heidegger, asimilo el concepto de *forma* con el de *entramado lingüístico*, entendido esto último como la **“estructuración misma de la realidad”**, que es producida y produce a la vez una perspectiva o un *lugar*. A *la forma* y al *entramado lingüístico* los concibo como semejantes o apuntando a lo mismo: al **nivel mental donde la realidad “se hace palabras”**; más bien dicho metáforas, porque se la estructura **a partir de signos que bordean “la cosa”**, por ello se dice que se construye simbólicamente. Esta estructuración tiene un carácter *a priori* a lo que produce: las ideas, los juicios y los enunciados. Siguiendo a Ricoeur **podemos decir que en ese nivel mental está ya “la ideologización” de lo que ideamos como *la realidad***.

**Así, la estructuración simbólica de la realidad, sería el “ligamento oculto” de las proposiciones con que se hace cualquier trama argumentativa, la que evidencia la manera en que se concibe el mundo; esto esclarecería cómo**

---

<sup>159</sup> Según Gadamer, siguiendo en esto a Kant, no se pueden objetivar los *a priori*, las categorías pre-lingüísticas del sujeto (trascendente). Y según Simmel, la aportación de Kant al problema del conocimiento consiste en habernos demostrado que **éste proviene del “alma” y que su forma no puede subsistir más allá de los contenidos de sus descubrimientos**. Es decir, el **problema de cómo conocemos las cosas “fuera de nosotros” es una forma de la conciencia misma, sin autonomía “real” frente a la conciencia; es “uno de los procesos vitales del alma”** cuyo ámbito de realización sólo puede encontrarse en uno de esos mismos procesos. Para un análisis de esta cuestión *Vid.* Francisco Gil Villegas, *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Martín Heidegger en el Zeitgeist de la Modernidad*, México, FCE, 1997, 520 pp.

piensa, habla y conoce el sujeto.<sup>160</sup> El sujeto hablante -el sujeto de la cultura-, privilegia por supuesto su propia articulación argumentativa y crea la *forma* idónea de expresarla. (Así, el sujeto -el concreto, el real-, es una ubicación simbólica y/o *un lugar discursivo*). Es muy importante tomar en cuenta que, según Hayden White, *la forma* tendría primero y básicamente un **“basamento”** ético y estético antes que epistemológico, esto remite en un primer tiempo al orden del *ser*, y luego en un segundo tiempo, al del *saber*.

Propongo entonces que cada *forma* de simbolización se crea para nombrar las cosas *en-un-sentido*; se emiten desde, y son dirigidas a un *lugar discursivo*. Por ello, (aunque ya he utilizado esta cita de Simmel, vuelve a ser muy pertinente insertarla aquí):

Ninguna de las formas puede reclamar un estatus privilegiado y reducir las demás formas de captación del mundo a su propio criterio de realidad. Siendo así que ninguna de ella es más o menos relativa o subjetiva, y por tanto es más o menos válida.<sup>161</sup>

Igualmente, introduzco la siguiente afirmación de White, para enfatizar la muy parecida manera de ver esta cuestión: “No hay base teórica

---

<sup>160</sup> Según White, *la forma* de la trama argumentativa constituye el elemento metahistórico de las narraciones históricas, las que en última instancia, no se explican fundamentalmente por el orden epistemológico, sino primeramente ético, pasando por lo estético; en esto último se **conecta con lo que Ricoeur llamaría “ideologizar las ideas”**. Vid. *Metahistoria, op.cit.*, p. 36

<sup>161</sup> Simmel, citado en Gil Villegas, *Los profetas y el Mesías, op.cit.*, p. 145

apodícticamente cierta para afirmar de manera legítima una autoridad cualquiera de los modos sobre **los demás como más "realista"**.<sup>162</sup>

Es decir, en el orden epistemológico ni *la forma estética*, ni *la científica*, y ni siquiera *la cotidiana*, **son más o menos "verdaderas" una con respecto a otra**. Así, *la forma estética* es una particular manera de simbolizar la realidad, siempre y también, insertada en la matriz cultural-discursiva donde se produce.

¿Qué es *la forma estética*? Es la ideación, la perspectiva y la construcción de la realidad por parte de algunos sujetos, aquellos que experimentan el **"acto estético"**. En *la forma estética* ellos asumen (dan por hecho) que existe lo bello, lo armonioso y lo sublime; y asumen también, que el alma humana lo puede captar. En esta simbolización de la realidad, la significación de la experiencia humana se funda en una dimensión distinta a la llamada racional o lógica. Se funda en la experiencia de las emociones o sensaciones del sujeto, que lo hacen asumir(se), tener la certeza, de ser *un-ser-que-siente*. ¿Qué siente el artista? **Siente que "algo" está en las cosas (o que algo le falta a las cosas)**. Y que ese **"algo" le sustenta una sensación de completud, de armonía, de belleza (o no)**.

¿Qué función tendría la *forma estética*? Según Heidegger, la dimensión estética sería la manera en que el sujeto intenta develar(se) su verdad: "el arte pone en operación la verdad de los entes, porque permite brotar a la verdad.

---

<sup>162</sup> White, *Metahistoria*, Prefacio, *op.cit.*, p. 11.

Entendiendo por verdad, el desocultamiento del ser.<sup>163</sup> Bajo *la forma estética*, algunos sentimientos y experiencias subjetivas se hacen presentes en la palabra. Pero, al igual que en las otras *formas*, el de-velamiento nunca es total; **y ello porque "lo develable" no es, sino siempre *está siendo***. Por ello la creación incesante de *las formas* para dar cuenta de la realidad.

Entendemos que *la forma estética* no configura la realidad tal como la hacen *la forma cotidiana* o *la científica*, porque ella apunta a otra dimensión de la experiencia humana. Esto quiere decir que *la forma estética* capta la vida desde otro *lugar*. (Simmel nos plantea la inconmensurabilidad e irreductibilidad de la pluralidad de *formas* con que se expresa el dinamismo y la inaprehensibilidad de la vida). Por ejemplo, *la forma científica* es pretensión de definir, delimitar, diferenciar-conocer, entender para teorizar. *La estética* en cambio, es la expresión fundamental del alma, del *ser*; es por excelencia, la pretensión de *decir(se)*.

Las *formas* no pueden sumarse o hacer síntesis: "su valor consiste precisamente en que la humanidad haya podido llegar a sentimientos tan distintos de la vida."<sup>164</sup> En relación a *la forma estética*, es pertinente traer aquí la idea que nos propone White, respecto que en *la forma metafórica* se da la

---

<sup>163</sup> Martín Heidegger, *Arte y Poesía*. (Trad. Samuel Ramos), México, FCE, 1978, p. 63.

<sup>164</sup> Simmel, en Gil Villegas, *Los Profetas... op.cit.*, p. 137.

unión íntima de *contenido* -lo que se dice-, y de *forma* -cómo se dice-. Así, la mejor unión de contenido y de forma, es la poesía.<sup>165</sup>

Para caracterizar *la forma estética* o **"poetización de la realidad"** que ciertos sujetos logran, la diferenciaremos de *la forma científica* y de *la forma cotidiana*, tal como Lukács nos propone.<sup>166</sup> Las simbolizaciones científicas o *del saber*, son **construcciones o ideaciones compartidas por grupos "que hablan el mismo idioma"; son protocolos lingüísticos con los que se pretende racionalizar, definir, de-limitar el mundo.** Bajo la *forma científica* se aspira a que la conciencia humana **capte "el orden", las relaciones estructuradas "que guardan las cosas", el κόσμος (kósmos) mismo.** El discurso científico es en última instancia, un paradigma lógico que se colectiviza.

Por su lado, *la forma simbólica de la cotidianidad* capta y dice la inmediatez de las vivencias; es lo que conocemos como aprehender y decir la vida desde el **"sentido común"**.<sup>167</sup> En cambio, *la forma estética es expresión fundamental del alma humana*,<sup>168</sup> por ello un verdadero artista nos conmueve. En *la forma estética*, la vida se dice a partir de la emotividad del sujeto. La experiencia y los sentimientos se poetizan, al revestirlas con palabras, se hace poesía.

---

<sup>165</sup> Para White, la historia tiene forma poética, porque la trama es de naturaleza metafórica, **aunque el contenido, que es "la realidad", es prosaico:** Vid. *El Contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, Barcelona, Ed. Paidós, 1992, 229 pp. Y, *Metahistoria*, *op.cit.*

<sup>166</sup> Las distintas *formas* se objetivan en distintos tipos de discurso: el cotidiano, el científico y el poético. En esto me apoyo en las tesis de George Lukács. En realidad, Lukács toma la idea de las *formas* -como ideación de la realidad- de su maestro Simmel. Lukács las caracteriza como **"reflejos" de la realidad.** Vid. Lukács, *Estética. Lo peculiar...* *op.cit.*

<sup>167</sup> Por sentido común se entiende "el surco" habitual del pensamiento. Quién no transita por él, se dice del mismo que "ha perdido el juicio". (V.gr esquizofrenia o psicosis).

<sup>168</sup> *Apud*, Lukács. *El alma y las formas.* *op.cit.*

Tenemos pues básicamente tres modos o *formas discursivas* de representar la realidad: *la cotidiana, la científica y la estética*. Los **“reflejos” o modos** extremos de dar cuenta de la realidad, serían el científico y el estético, mientras **que el cotidiano sería el punto medio que los une y los “alimenta”**.<sup>169</sup>

En este caso, yo remitiré (no acoto) *la forma estética* a la poesía. Es obvio **que “el reflejo estético de la realidad” no sólo se** manifiesta a través de ella, pero para nuestros fines, es legítimo caracterizar a la poesía -la verdadera, naturalmente-, esencialmente como algo del orden de lo estético. Si aceptamos a la poesía como *una forma estética* (tomada como discurso, como palabras que dicen sobre *el ser*), podemos decir que, debido a que existe *la forma estética*, **se pueden hacer poemas. Por supuesto que “poetizar la vida” es anterior y más grande que todos los poemas concretos.**

Como tengo la intención de esclarecer la función social de la poesía, y concretamente, la significación social que tendría la poesía amorosa o erótica, para incluirla en términos de ser *una forma discursiva* de un con-texto histórico concreto, creo que es pertinente presentar primero lo que es la poesía, y el acto poético.

---

<sup>169</sup> Mi intención de tomar aquí las ideas del filósofo húngaro, es centrarme en el sentido y en la función social de *la forma estética*. Ya he apuntado antes que para Lukács, existen básicamente tres **“reflejos de la realidad”**: el cotidiano, el científico y el estético. Su idea es que en el proceso de trabajo, el hombre **“capta”** los reflejos que la realidad **“emite”**; el hombre se transforma a sí mismo por ese **“tomar nota de los reflejos de la realidad”**; luego, transforma tal realidad. Ello en un proceso dialéctico dinámico y continuo.



- *El Acto Poético*

*el acto poético es el re-acontecer de la verdad*

En este trabajo, defino *el acto poético* como una prefiguración, aprehensión, intuición, develamiento de la realidad, cuyo discurso *o forma simbólica* es la poesía. (No haré un análisis filosófico sobre lo poético, porque rebasa mis capacidades, y además no es central en un trabajo de reflexión sobre la interpretación histórica; aunque sí tomaré algunos conceptos de la teoría estética que puedan explicar qué se entiende por poesía en términos de producto cultural). Sabemos que no toda poesía es producto de un *acto poético*, y en ese sentido es sólo una versificación o rima; para que los versos o rimas sean efectivamente poesía, tienen que ser, precisamente, resultado de una captación o *con-formación estética* de la realidad, devenir de un acto estético.

Según la apreciación de un poeta, el origen del acto poético, es una impronta angustiosa en la conciencia; **una especie de "locura" que le acomete** cuando constata que los (otros) hombres captan la realidad a partir de una **"forma unilateral de conciencia"**, lo que no les permite alcanzar **"la plena conciencia del ser"**. Ese tipo de **"angustia"** le es privativa al poeta. Se le impone la necesidad imperiosa de irrumpir **esa "forma unilateral de conciencia" para**

trascender la experiencia "enloquecedora". Acometerla determina la naturaleza poética de su perspectiva.

El poeta con-*forma* la realidad desde lo que puede llamarse un acto estético, a partir de desbaratar la impronta de la angustia, a partir de traspasar "**la locura**" que lo irrumpe. Ello consiste, precisamente, en captar la realidad no sólo desde la "forma unilateral de conciencia". Y,

Una vez consumada en la poesía, será asumida por los hombres como una disposición necesaria, para revelarles su propia y plena conciencia del ser, la que sin necesidad de interpretación -e incluso sea que la comprendan y les guste o no-, saben que existe como parte de ellos, sólo que antes "no (estaba) revelada".<sup>170</sup>

Así, la poetización de la vida:

Se trata de una forma de desprecio, nacida porque el poeta acusa a los hombres de ejercer hipócritamente su forma unilateral de conciencia, es decir, de ser únicamente ellos quienes definen y se definen a sí mismos en lo existente, sin permitir lo recíproco: que lo existente los defina a ellos, aun sabiéndolo **indispensable para alcanzar "la plena conciencia del ser"...** La reticencia de los hombres de pasar de ser sujeto, a ser objeto de definición por lo existente, y así acceder a la plena conciencia del ser, reside en la simple comodidad que les provee su forma **unilateral de conciencia...** La locura del poeta nace de lo contradictorio

---

<sup>170</sup> Raúl de la Torre, "El Pecado y la Locura como origen de la Poesía", en *Corre Conejo. Revista Cultural*, Núm. 60, Zacatecas, Mayo de 2008, p. 7-9.

en la forma de conciencia del propio poeta, que siéndole angustiosamente opuesta a la de todos los otros hombres, le aporta a esta misma su complemento necesario.

**El poeta se somete a lo enloquecedor que es dejar que las cosas “le digan” a él lo que él es, como no lo hace nadie más; para finalmente descubrir la plena conciencia de su ser que así alcanza... finalmente,** descubre que la plena conciencia del ser: la poesía, los demás la recibirán no sólo como algo que nunca les hubiera sido ajeno, sino que esperaban desde siempre recibir. Es decir, la expiatoria locura del poeta, enfrenta desde su angustioso autoexilio interior, la forma de conciencia unilateral de los hombres, y padece tal enfrentamiento sólo como compurgación de su desprecio por éstos, ante la evidencia de que si alcanza la poesía, será efectivamente sólo en nombre de ellos: no como resultado de su iluminante martirologio –según pudiera pensarlo-, sino de una simple necesidad social que le corresponde a él develar y darle **respuesta...**<sup>171</sup>

Podemos decir entonces que, el discurso que produce el acto poético, vendría a complementar o a contradecir (depende cómo se juzgue), la visión del mundo que aportan las explicaciones bajo otras *formas*.

El discurso poético aporta al lenguaje aspectos, cualidades y valores de la realidad que no tienen acceso al lenguaje directamente descriptivo y

---

<sup>171</sup> *Ídem.*

que sólo pueden decirse gracias al juego complejo del enunciado metafórico y de la trasgresión regulada de los significados usuales...<sup>172</sup>

Es en el discurso poético donde aparece "la verdad del sujeto" (insisto no en las rimas o versificaciones). Por ello, el poeta no justifica su dicho en lo **evidente, en "lo objetivo", sino que** el sujeto(poeta) asume perfectamente que lo que dice, lo dice desde su alma, desde su sentir, desde lo que le es íntimo y propio. No apela a otros para que validen lo que afirma, (como los otros discursos que apuntan a crear consenso), aunque la poesía sí remite a la universalidad del *ser*.

La obra de un gran poeta, no puede ser sino la verdadera expresión de su vida anímica... una obra semejante es siempre verdadera y a diferencia de cualquier otra exteriorización en signos fijos, es apta para una interpretación completa y objetiva, y es ella la que arroja luz sobre las acciones históricas de los contemporáneos.<sup>173</sup>

Respecto de la relación que existe entre verdad y poesía es importante hacer la distinción entre "la verdad de la poesía", -lo cual según los teóricos no existe-, lo que sí existe es "la verdad en la poesía"; porque ya dijimos que lo que se presenta en ella es algo del *ser* y no del saber. Fue la tradición racionalista la

---

<sup>172</sup> Paul Ricoeur, *Del Texto a la acción, op.cit.*, p. 27

<sup>173</sup> Wilhelm Dilthey, *El mundo histórico. Orígenes de la hermenéutica*, México, FCE, 1994, p. 324.

que separó al arte de “la verdad”, entendida ésta como adecuación correcta entre la palabra y la cosa como *orthotes* = rectitud de juicio. Sin embargo, la verdad que revela la poesía es *aletheia* = des-ocultamiento del *ser*. Esto implica que la poesía no se somete a los cánones de “la verdad positiva”.

Así: “Nuestra occidentalidad yace en nuestra sospecha respecto a la verdad **de la poesía...** La filosofía nace como rechazo a la naturalidad con que la poesía pretende ser la realidad, nace con esa grieta entre las palabras y las cosas.”<sup>174</sup> Es Heidegger, sobre todo quien afirma que la verdad es privilegio de los poetas, porque para él, **“el lenguaje es la casa del ser”**.

Ahora bien, los poetas saben que existe algo que nunca es decible, que no puede ser metaforizado, ni simbolizado, algo que permanece inaccesible a la palabra; esto constituiría *lo sublime*.<sup>175</sup> (Esto tiene que ver con la idea que anteriormente expuse: *vida* y *forma* (en tanto conceptos) se oponen, ya que la vida rebasa cualquier *forma*, es infinita, ilimitada, fluida, mientras que la *forma* pretende de-limitarla o de-finirla al decirla). **El poeta sí reconoce “algo” inaprehensible, innumerable en el sujeto. Sabe que algo de “lo vivido” jamás puede apalabrarse, ni con la mejor de las palabras.** De cualquier modo, la

---

<sup>174</sup> La filosofía, la ciencia y el sentido común han privilegiado una comprensión y ejecución lógica, instrumental del lenguaje. El lenguaje prosaico se ha considerado como un nexo, como el puente entre nuestro pensamiento y el mundo. Ha sido Heidegger quien desde la misma filosofía del lenguaje ha refutado esto, porque para él, **“el lenguaje es la casa del Ser”**. Vid. Alfredo Troncoso, **“La verdad en literatura”**, en *Unus, Revista de Investigación y Estudios de la Universidad Nuevo Mundo. Filosofía y Poesía*, México, Año I, 2000, p. 16-26

<sup>175</sup> Lo indecible (según Hayden White, siguiendo a Kant), constituye *lo sublime* en la experiencia humana. Mientras que lo metaforizable, lo ordenable, sería *lo bello*. Vid. *Historia y Topología. op.cit.*, p. 36.

tradición filosófica alemana reconoce en la poesía "la mejor" selección y acomodamiento de las palabras para "decir la vida".

La vida no se controla con ideas cuya aplicación siempre lleva a la sistematización y a ritmos estrictos... Las formas lógicas, epistemológicas y culturales no pueden reproducir las propiedades de la vida real, y al menos en el caso de las formas cognoscitivas, no pueden deducirse ni derivarse de la vida, aún cuando paradójicamente, en sí mismas, las formas siempre son creadas por la energía incesante de la vida.<sup>176</sup>

¿Cómo y por qué es posible que el hombre poetice la vida y sus experiencias? Según Octavio Paz, mediante el acto poético el hombre intuye- "descubre" nuestra condición original, y afirma nuestra falta permanente: "falta no en el sentido moral de la palabra, sino en su acepción literal. Estamos en falta, porque en efecto algo nos falta: somos poco o nada frente al ser que es todo. Nuestra falta no es moral, es insuficiencia original."<sup>177</sup>

El acto poético, el poetizar la vida, -independientemente si se da o no una poesía concreta-, es un acto que no constituye originalmente una interpretación, sino una revelación. Así, el acto poético no es otra cosa que el modo en que el hombre se dice a sí mismo lo que cree que *es*; se le devela la condición humana, la que toma la forma de la emoción y la intuición. Paz dice que la

---

<sup>176</sup> Simmel, citado en Gil Villegas, *Los profetas... op.cit.*, p. 143

<sup>177</sup> Paz, "La Revelación Poética", en *El Arco...op.cit.*, p. 11

poesía es uno de los pocos recursos del hombre para ir más allá de sí mismo, al encuentro de lo que *es* profunda y originalmente.

En todo decir poético está implícita la revelación de nuestra condición y su reconciliación consigo misma. Esa revelación no es un saber de algo o sobre algo, pues entonces la poesía sería filosofía, por eso no se produce como un juicio... No es una explicación de nuestra condición, sino una experiencia en la que nuestra condición, ella misma, se revela o manifiesta, y por eso está indisolublemente ligada a un decir concreto sobre esto o aquello.<sup>178</sup>

Un poema, es revelación de la condición humana en una experiencia histórica concreta. Y aunque toda poesía tiene un sujeto-autor, de hecho, *es de todos* los que se re-conozcan en ese modo de existir, o de *ser-en-el-mundo*; por eso la **poesía tiene validez universal**: "el poeta expresa con una voz que no es la nuestra, lo que nos es más nuestro."<sup>179</sup> La poesía es una discursividad que el poeta ha impuesto al mundo, para habitarlo, para *vivirlo*, para que *él pueda ser*. Por eso:

La referencia -su valor de verdad en tanto pretensión de alcanzar la realidad- es mucho más fundamental que la del discurso descriptivo o didáctico. Libera o aparece una referencia segunda que se conecta con

---

<sup>178</sup> *Ídem*, p. 192.

<sup>179</sup> *Ídem*, p. 191.

el mundo en el nivel que Husserl designaba con la expresión Lebenswelt."<sup>180</sup> (Heidegger la llamaba *ser-en-el-mundo*).<sup>181</sup>

Un acto poético se asemeja a *la actitud trágica* (aportada por la tradición filosófica alemana).<sup>182</sup> En ella el sujeto se vivencia como un *ser-para-la-muerte*, y así toma real y profundo sentido la vida. Según la filosofía existencialista, el individuo (de la Modernidad) todavía puede tener acceso a un valor absoluto por la toma de conciencia de su propia finitud. Esta toma de conciencia sólo podrá pasar a ser acto (un acto poético en realidad), mediante el rechazo radical del mundo relativo y de la vida sin referencia a la muerte. Esto implica que *la actitud trágica* hace a los verdaderos poetas. El decir poético es de suyo un postulado existencialista, evoca la existencia, que es más que la vida, en tanto que esta última no es por sí misma, sino sólo en referencia a la muerte. (La existencia toma como puntos de inflexión la vida y la muerte). Por ello lo poético es esencialmente trágico; y también por ello, la palabra poética afirma *la vida de esta vida*.

**Según la teoría estética, la poesía dice, "recoge"** nuestros posibles modos de *ser-en-el-mundo* (en general lo más excelso y lo más ominoso de lo humano). Somos pasiones, ideales, miedos, filias, angustias, anhelos, etcétera. *Somos*

---

<sup>180</sup> "*Ser-en-el-mundo*", "*con-vivir-el mundo*". Vid. Ricoeur, "**Fenomenología y Hermenéutica**", en *Del Texto a la acción*, *op.cit.*, pp. 39-70.

<sup>181</sup> *Ídem*, p. 67.

<sup>182</sup> Lukács analiza el sentido trágico de la vida, en tanto ésta es auténtica, sí y sólo si tiene como referencia el ser un *ser-para-la-muerte*. Vid. *La Estética. Lo peculiar...* *op.cit.*, (Por su formación, Lukács se inscribe en la tradición filosófica alemana).



más allá de lo que dicen *la formalidad* de los discursos que nos describen, y más allá de la inmediatez de lo cotidiano. La poesía nos dice la vida, pero sin *formalizarla*. Según una idea anteriormente planteada, el *formalizarla* equivale a des-humanizarla.

El discurso poético nos permite -a la vez-, aprehender a los sujetos en lo que de universal tienen, y nos muestra también su relación con su particular mundo; **porque según Heidegger, poetizar o "marcar subjetivamente" la vida *es hacerla para un Yo***, pero no se refiere a un Yo en abstracto, sino a un Yo en con-texto, en relación con los otros; un ser *siendo-en-el-mundo*. Por ello, la poesía nos ofrece la posibilidad de reconstruir un nivel de experiencia de la vida de los sujetos del pasado. En esta idea se abre la posibilidad de aprehender o comprender lo que otros sujetos sienten y dicen de sí; aunque sabemos que la experiencia particular subjetiva es intransferible en su totalidad. Para resolver esto, apelo a la idea de Dilthey respecto de la comprensión de la experiencia subjetiva de los otros:<sup>183</sup>

---

<sup>183</sup> Según Dilthey, la interpretación parte de comprender "la vida psíquica del otro", esto es, la subjetividad de otro. Esto correspondería a la etapa romántica de la hermenéutica. En una concepción moderna, se gira hacia interpretar-resaltar a qué alude **el texto**, "a lo que se refiere **el texto**", "al mundo que muestra el texto"; a un modo de concebir la vida que se nos abre. Propongo colocarnos en un punto intermedio, donde estas dos ideas pueden unirse. Creo efectivamente que lo que hay que develar en un texto o discurso es su referente, pero ello no invalida que, el mundo que se nos abre frente al texto, se nos muestra, precisa y solamente a **través de una subjetividad. Sólo la subjetividad puede "representar el mundo"; precisamente porque el sujeto está en "su mundo histórico"**. No habría que pensar que la representación del mundo que hace un sujeto, no nos muestra *un modo de ser en el mundo* (histórico). Un sujeto no nos muestra un mundo personal, nos muestra un modo histórico y cultural de ser en el mundo. *Vid. Dilthey, El mundo histórico... op.cit.*

La posibilidad de una interpretación de validez universal, puede derivarse de la naturaleza del comprender. Junto al análisis de la experiencia interna se presenta el comprender. En éste la individualidad del intérprete y la de su autor no se enfrentan como dos hechos incomparables, ambos se han formado sobre la base de la naturaleza humana general, y con esto se hace posible la comunidad de los hombres en el discurso y la comprensión... ello ofrece para las ciencias del espíritu la prueba de la posibilidad y límites de un conocimiento de validez universal.<sup>184</sup>

Es esto último lo que nos da el fundamento filosófico para incluir a la poesía como fuente de conocimiento sobre lo humano.

## **B. La poesía y el conocimiento sobre lo humano**

Teniendo la intención de proponer la poesía como fuente para el conocimiento de la vida de las personas del pasado, haré una pequeña presentación respecto de la relación entre la poesía y el conocimiento. Las preguntas que guían este apartado son: ¿los discursos poéticos son válidos como fuente para construir

---

<sup>184</sup> Dilthey, *El mundo histórico. ídem*, p. 324. (El subrayado es mío, y ello porque doy por hecho, acepto lo que literalmente propone Dilthey: "una naturaleza humana general", entendida ésta en términos culturales, claro. Es decir, "una naturaleza" que tiene como fundamento, precisamente, el ser "hecha", "construida" cultural e históricamente).

conocimiento sobre una sociedad del pasado? O, ¿la poesía es menos válida como fuente histórica, porque es demasiado personal y subjetiva?

Hago un poco de historia sobre la cuestión: sabemos que Aristóteles fue el primero en sentar una postura privilegiada para la poesía, en tanto forma de conocimiento; según su razonamiento, la poesía es una vía privilegiada para saber, -por encima incluso que la historia (que se escribe en prosa)-, porque esta última se refiere a lo particular, a lo contingente, a lo que cambia, y por tanto no sienta o aporta conocimiento universal. Mientras que la poesía muestra precisamente lo universal de los sujetos: "La poesía es cosa más filosófica que la historia."<sup>185</sup>

Para estar de acuerdo con esta premisa, habría **que aceptar una "naturaleza"**, o más bien dicho, una condición humana; una condición que apunta a *la universalidad del ser humano*. No todo del hombre es particular, contingente o cambiante; de lo contrario **no podría hablarse de "la humanidad", ni del Hombre,**<sup>186</sup> tal como lo concibe la filosofía. (Por ejemplo, ahora nosotros no tendríamos ninguna posibilidad de entender las cuestiones que ocupaban a Aristóteles, porque ya no tendrían nada, absolutamente nada que ver con nosotros, con nuestro horizonte de comprensión).

Si bien la historia estudia, lo que es particular, cambiante, específico, distintivo, de un tiempo y un espacio determinado, no por ello necesariamente

---

<sup>185</sup> Citado en Hayden White, *Metahistoria*, *op.cit.*, p. 32

<sup>186</sup> Como concepto de la filosofía, como universal para el pensamiento de tipo filosófico

debe renunciarse **al supuesto de "lo universal del ser humano"**. Nótese que lo **"universal"** debe remitirse a la cultura. (Esta cuestión de lo universal y de lo particular de lo humano, no es necesario que la trate aquí, porque la filosofía ha tratado de ello suficientemente. Lo importante es que ambas categorías tienen pertinencia en la teoría del conocimiento, y más importante es que la Historia las tiene a ambas como referencia, o se mueve siempre entre esas dos líneas; aunque eso sí, las valora y coloca de distinta manera).

Hegel concebía también a la poesía como una forma de conocimiento; y yendo más allá, e igual que el maestro de la antigüedad, concibió la poesía como una forma privilegiada de conocimiento. Hegel postuló la preeminencia de la conciencia poética con respecto a la forma prosaica, la que surgió cuando: "la experiencia se había dispersado y desnudado de su idealidad y significación inmediatamente captada, y vaciado de su riqueza y vitalidad."<sup>187</sup>

Para Hegel, la poesía es:

La captación original imaginativa de la verdad, una forma de conocimiento que todavía no separa el universal de su existencia viva en el objeto particular y que, todavía no hace contrastar leyes y fenómenos, fines y medios, ni relaciona una cosa con otra en subordinación con el proceso de la razón humana, sino que comprende una cosa exclusivamente en la otra y por virtud de la otra.<sup>188</sup>

---

<sup>187</sup> Hegel, "Conferencias sobre Estética", citado en White, *Metahistoria, op.cit.*, p. 90.

<sup>188</sup> Hegel, "Conferencias sobre Estética", en *Ídem.* p. 90

Siendo la conciencia "prosaica" la que capta las condiciones finitas y la concretud, la que establece las relaciones externas entre las cosas -propias de las inferencias y deducciones-, entonces, lo propio de la "conciencia poética" es figurar la universalidad, la idealidad en *lo real*; refundando a través de ella la unidad. Así, la tarea del poeta: "es reconciliar el mundo existente en el pensamiento, con el de las cosas concretas, mediante la figuración de lo universal en términos de lo particular, y de lo abstracto en términos de lo concreto."<sup>189</sup>

White nos señala que la idea de Hegel, respecto de la poesía como forma de conocimiento, sería la misma de Vico: "lo que significa que concibe la poesía como una concepción metafórica del mundo, que contiene en sí mismo el potencial de generar los otros modos de reducción e inflación tropológica."<sup>190</sup>

\*\*\*\*\*

En la tradición filosófica, el punto culminante de la vida es la comprensión de la vida. Para la tradición filosófica alemana, la poesía es una expresión justa para las vivencias humanas o actitudes del espíritu, como pensar, sentir y creer. Por

---

<sup>189</sup> *Idem*, p. 91.

<sup>190</sup> White, *Metahistoria*, *op.cit.*, p. 90.

ello el romanticismo alemán intentó unir el conocimiento poético con el filosófico. “¿Buscan los poetas en el fondo una filosofía? ¿O es la filosofía en última instancia sólo poesía?”<sup>191</sup> Para los creadores de esta corriente, el conocimiento aportado por los poetas tiene validez universal (repito, cuando se trata de un verdadero poeta y no sólo de un versificador). Pero, además, son los poetas -más bien los artistas en general-, y no los científicos, como podría pensarse, los primeros en proponer (¿captar?) una nueva visión, concepción o “lectura del mundo”. Esto equivale a decir que la revolución o vanguardia en la *con-formación* de la vida la aportan los artistas, en este caso, los poetas. “Son los poetas los que establecen el orden de lo decible, y así, de lo experimentable. No es que hablemos porque hay mundo, hay mundo porque hablamos.”<sup>192</sup>

Como ya hemos ubicado a Hegel, Dilthey, Simmel, Lukács, Heidegger y White, en la trayectoria del análisis del tipo de conocimiento que sienta la poesía, ahora considero pertinente introducir la idea que Freud tenía respecto de la poesía. Freud no era un filósofo, pero sí era un pensador de lo que es la cultura. Él también concibe a la poesía como una visión de la realidad tan privilegiada como la filosofía. Su tesis es que los poetas captan y dicen la vida de una manera mucho más fiel que los científicos:

---

<sup>191</sup> Vid. Wilhelm Dilthey, *Vida y Poesía*, México, FCE, 1953, 288 pp.

<sup>192</sup> Troncoso, “La **verdad en literatura**”, en *Unus, op.cit.*, p. 20

A quienes, con sus métodos, les cuesta mucho más esfuerzo dilucidar... los poetas son valiosísimos aliados, cuyo testimonio debe estimarse en alto grado, pues suelen conocer muchas cosas existentes entre el cielo y la tierra y que ni siquiera sospecha nuestra filosofía. (Los poetas y los filósofos han descubierto el inconsciente antes que yo: lo que yo he descubierto es el método científico que permite estudiar el inconsciente).<sup>193</sup>

Por su parte, para Ricoeur (heredero de la tradición hermenéutica y líder intelectual de la teoría de la contextualidad), la poesía abre una referencia, (*el mundo del texto*), mucho más profunda sobre la realidad humana, que la que nos puede mostrar el lenguaje descriptivo. Literalmente, para él la poesía es *el camino privilegiado de la re-descripción de la realidad*. Ricoeur señala que la poesía hace el distanciamiento de lo ordinario, de la inmediatez, y abre un mundo distinto, el mundo que despliega el texto, que rebasa al autor y que constituye al lector en *un-ser-en-el-mundo*-distinto al propio. Esto implica la apropiación de mis más próximos posibles: "Una poesía tiene referente, pero este referente está en ruptura con el del lenguaje cotidiano... mediante la poesía se abren en la realidad cotidiana nuevas posibilidades de ser-en-el-mundo. La poesía opera la mimesis de la realidad."<sup>194</sup>

Entonces (de acuerdo a la tradición filosófica alemana), si aceptamos la idea de la teoría estética y de la teoría del discurso, respecto que la poesía es una

---

<sup>193</sup> Vid. Sigmund Freud, "El delirio y los sueños en la Gradiva" (1907), en *Obras Completas*. Tomo IX. *op.cit.*, p. 2.

<sup>194</sup> Ricoeur, *Del texto a la acción*, *op. cit.*, p. 108.

*forma* privilegiada de dar cuenta de la realidad humana; y de ahí, una *forma* justa para el conocimiento de algunas experiencias humanas, podemos intentar esclarecer cuál es la función social de la poesía y qué aporta al conocimiento histórico. En este sentido, haré algunas reflexiones sobre la posible relación entre el conocimiento histórico y el conocimiento que aporta la *forma poética*.

### **C. Función social de la poesía**

¿Cuál es la relación de la poesía con la vida social? ¿Cuál es su función social? Si según afirma Heidegger, "el arte pone en operación la verdad de los entes porque permite brotar a la verdad (de los sujetos)", lo anterior tiene implicaciones epistemológicas y metodológicas para la Historia, porque nos invita a tomar en cuenta *la verdad del sujeto*, que no es la misma verdad del "individuo" o del "ciudadano"; es decir, de las personas que *con-forman lo público*, que hacen la opinión pública. Lo que importa aquí es esclarecer si *la verdad del sujeto* es contraria o excluyente de la verdad que intentamos alcanzar en la Historia, o no.<sup>195</sup>

De entrada, señalo que excluir del conocimiento histórico la significación social de la poesía, a-historizándola, por vía de acotarla o remitirla sólo a una

---

<sup>195</sup> Octavio Paz aporta una idea sobre la relación entre la poesía y la historia: "la función más inmediata de la poesía, lo que podría llamarse su función histórica, consiste en la consagración o transmutación de un instante personal o colectivo en arquetipo", *El Arco y... op.cit.*, p. 226.



corriente o a un estilo literario, valorándola solamente como un “fenómeno artístico” sin relación con la vida cotidiana del común de la gente, creo que oscurece totalmente la función social de la poesía. Porque de acuerdo con la teoría estética y con la teoría del discurso, la poesía tiene un sentido social, y por tanto una función social. No es pues (sólo) una creación individual y en abstracto, sin vínculo alguno constatable con su contexto social e histórico. Dilthey afirmaba de la poesía, no (sólo) se trata de un pensamiento abstracto. El arte tiene una clara función social: “En la épica o la dramática el hombre se reconoce como colectividad o comunidad, en tanto que en la lírica se ve como individuo... por ello es posible percibir las relaciones entre la palabra poética y la social, la historia y el hombre.”<sup>196</sup>

También Dilthey nos aclara la razón del porqué concebimos a la poesía como mera imaginación, fantasía, irrealidades; lirismo sin referente de realidad. Ello se debe a la herencia del pensamiento Ilustrado, porque su manera de concebir el mundo, racionalizándolo, tratando de hacer objetivo el saber, excluyó a la poesía de la esfera del conocimiento positivo. La Ilustración afirmó un sentido de objetividad donde no cabía la poesía como conocimiento o saber.<sup>197</sup> Pero, para la actual teoría del discurso: “no hay discurso tan ficticio que no se conecte con la realidad... la poesía señala la realidad en otro nivel más fundamental que el que logra el discurso descriptivo, objetivo, didáctico, que llamamos lenguaje

---

<sup>196</sup> Dilthey, citado en Paz, en *El Arco... op.cit.*, p. 194.

<sup>197</sup> Dilthey, *Vida y Poesía, op.cit.*, p. 33.

ordinario.”<sup>198</sup> Para las mentes filosóficas, la poesía como discurso (social) puede aportar un conocimiento sobre la naturaleza humana *mucho más humana* de lo que suelen presentar otros discursos.

Según Paz, la relación de unión o de desunión que tienen la poesía y la sociedad, es que no hay poesía sin sociedad. Pero la manera del “ser social” de la poesía es contradictoria; afirma y niega simultáneamente al habla, que es la palabra social. No hay sociedad sin poesía, pero la sociedad no puede realizarse nunca como poesía, nunca es poética. “A veces los dos términos aspiran a desvincularse, pero no pueden. Una sociedad sin poesía carecería de lenguaje; **todos dirían la misma cosa o ninguno hablaría. Se entiende por ello “poetizar la vida social, socializar la palabra poética.”**<sup>199</sup>

La principal objeción que se le impone a la poesía para tomarla en cuenta como producto social, como materia para el conocimiento de lo social, es que al **poeta se le piensa “alejado” retraído de la vida social. A esta idea se oponen los filósofos, quienes califican la voz del poeta siempre social e histórica, “aún en el caso del mayor hermetismo”.**<sup>200</sup>

La historia es el lugar de encarnación de la palabra poética... El poeta no escapa a la historia, incluso cuando la niega o la ignora. Sus experiencias más secretas o personales se transforman en palabras sociales,

---

<sup>198</sup> Ricoeur, *Del texto a la acción, op.cit.*, p. 107.

<sup>199</sup> Paz, *El Arco y... op.cit.*, p. 254.

<sup>200</sup> *Ídem.* p. 164.

históricas... El poema, ser de palabras, va más allá de las palabras, y la historia no agota el sentido del poema, pero el poema no tendría sentido -y ni siquiera existencia- sin la historia, sin la comunidad que lo alimenta y a la que alimenta.<sup>201</sup>

Pero cómo podemos afirmar que la poesía *devela la verdad del ser*, en una postura digamos más antropológica, más sociológica; es decir, ¿cuál es la función social que cumple la poesía en términos culturales?

Para una posible respuesta, traigo aquí el aporte de Freud respecto de la función de la poesía. Para él, la poesía es una de las formas de sublimar el deseo humano. La idea del creador del psicoanálisis es que toda creación cultural es en sí misma una sublimación y representa la (auto)privación de acceder directamente al cumplimiento del deseo, (el que se tienen que sublimar porque es siempre de linaje incestuoso).<sup>202</sup> Freud propone que la forma idónea de so-meterse a la cultura, de volverse un sujeto cultural, es la sublimación del deseo (incestuoso). La sublimación es una forma desviada, virada o

---

<sup>201</sup> *Idem.* p. 185.

<sup>202</sup> Freud distingue dos principios subjetivos: el principio del placer y el principio de realidad. El primero supone una búsqueda de lo placentero y una huida del dolor subjetivo. En contraposición a éste, el principio de realidad subordina el placer al deber. La subordinación del principio del placer al principio de realidad se lleva a cabo a través de un proceso psíquico llamado *sublimación*, en el que los deseos (inconscientes) reconvierten su energía en algo "útil o productivo", **no destructivo para el mismo sujeto** -en términos psíquicos-. Freud toma como ejemplo paradigmático el deseo sexual: una parte de esa energía se sublima, ya que su práctica constante, supondría el abandono de otras actividades productivas, como el trabajo, el arte, etc., porque se aplicaría ahí toda la energía del sujeto. El hombre sublima sus deseos y utiliza su energía para la realización de las otras actividades como el deporte, el juego, el arte, etc. Sin la sublimación de los deseos sexuales no existiría, la cultura, al menos no tal como la conocemos. *Vid.* Freud, *El Malestar en la Cultura...* *op.cit.*

transformada de satisfacer las pulsiones y el deseo<sup>203</sup> Sublimar una pulsión es crear una forma de satisfacción indirecta o **"encubierta" del deseo**; y por ello, es ya una forma socialmente aceptada. Para Freud, la creación artística, -en este caso la poesía-, es una de las sublimaciones más claras. (Por supuesto que no cualquier sujeto produce poesía, -aunque casi todos subliman sus pulsiones-. Para ser poeta, **como decía Freud, "se requiere una misteriosa facultad artística"**).<sup>204</sup>

Esto tiene sentido si constatamos que el discurso poético evoca el deseo humano como algo nunca colmado o satisfecho. **Apalabra el anhelo "de algo"** que motiva a la vida (o a la muerte); presenta *la falta* que tiene el sujeto, la que no puede nunca ser satisfecha. Es por eso que la poesía es el discurso que mejor muestra que **"algo"** le falta permanentemente al sujeto (por eso se inscribe en el discurso del deseo). Por ser pertinente, vuelvo a traer aquí una idea de Paz, respecto de la falta que presentifica la poesía: **"falta no en el sentido moral de la palabra, sino en su acepción literal. Estamos en falta, porque en efecto algo nos falta: somos poco o nada frente al ser que es todo. Nuestra falta no es moral, es insuficiencia original."**<sup>205</sup>

---

<sup>203</sup> Freud llamó pulsiones, a las mociones energéticas del inconsciente, como la pulsión sexual, la pulsión sádico-agresiva, la de muerte. Es la energía necesaria para investir emotivamente las representaciones. Las representaciones son del Yo, pero la energía libidinal con que siempre se presentan es del inconsciente. *Vid.* Freud, "El Yo y el Ello", en *Obras Completas... op.cit.*

<sup>204</sup> *Vid.* Freud, *El Malestar en la Cultura... op.cit.*

<sup>205</sup> Octavio Paz, *El Arco y... op.cit.*, p. 145

Lo que creo que es importante para nosotros, -en el sentido de fijarle una función social a la poesía-, es que a partir del discurso de *la falta del sujeto*, de su deseo, todo otro dicho puede tener un verdadero sentido o significado, **porque ya se tiene expuesto que existe algo dicho, sobre lo "no dicho"** (ahí). Paz expresa esta idea así: "si no se tuviera poesía, todos dirían la misma cosa, o ninguno hablaría."

- *Función social de la poesía de amor y del erotismo*

*Cada lengua y cada nación engendran la poesía  
que el momento y su genio particular les dictan*  
Octavio Paz

Si los filósofos dicen que la poesía tiene una función social, entonces, la poesía amorosa y erótica (también) la tienen. ¿Cuál es esa función? Su función es decir la vivencia afectiva, emotiva del sujeto.<sup>206</sup> La poesía de amor y de erotismo, **nos deja ver el sentido que tiene "el dispositivo amor-odio"**; lo que conocemos como enamoramiento. En ella aparece básicamente lo que a un hombre o a una mujer concretos e históricos (que son los únicos que existen) les representa su relación con otros sujetos que ama-odia. A esto lo concebimos como la relación entre los sexos. En tal relación se ubican los sujetos -los hombres y las mujeres

---

<sup>206</sup> Como sabemos, existen distintos tipos de poesía; la épica, por ejemplo, podría ser utilizada para explicar y enriquecer aspectos de *lo público*.

concretos- precisamente en tanto entes sexuados y erotizados; los que han advenido a una identificación subjetiva, marcada sólo y fundamentalmente por una disyuntiva radical: o lo femenino, o lo masculino.<sup>207</sup> Esta ubicación-identificación determina al sujeto y a su deseo.

La literatura que nos presenta estudios sobre la poesía amorosa, postula que ésta nace de la necesidad de expresar la relación erótica-afectiva entre los sujetos, de ponerle palabras a un sentimiento que llamamos amor.<sup>208</sup> Porque cuando se da el amor, la vida se vuelve más vida: "a través de un cuerpo amado entrevemos una vida más plena, más vida que la vida... El amor es un estado de reunión y participación."<sup>209</sup>

Según Heidegger, lo que es el amor es indefinible, pero la sensación que produce el amor, lo que llamamos la experiencia amorosa **es "la alegría del amor"**, porque lo que el amor revela es al *ser*, y por ende, cuando se experimenta su pérdida, se pierde el *ser*:

---

<sup>207</sup> En términos psicoanalíticos existen dos géneros: el femenino y el masculino. La teoría psicoanalítica ha demostrado que no existe una relación unívoca entre sexo y género. Cuando se alude al género se refiere un lugar subjetivo, que sólo está marcado por la diferencia radical: o femenino, o masculino. La ubicación o identificación de género se da en relación con el propio deseo. Son los dos modos de situarse en relación al falo, este término como el significante que alude todo aquello que sea-**tenga "poder"; y por ello, presentifica la falta. La diferencia sexual**, -femenina o masculino-, si bien inmiscuye el orden de lo imaginario, es básicamente, una operación simbólica.

<sup>208</sup> Por supuesto que sabemos que la poesía ha tenido otros temas: el canto a los dioses, la gesta heroica, el culto a la patria, el fervor religioso, la cotidianidad misma, etc., sin embargo, el amor ha sido una constante histórica en la obra poética. Y en todo caso, las poesías que se han immortalizado han sido las de amor. *Vid.* Jorge Montagu, (Recopilación). *Las mejores poesías de amor españolas*, Barcelona, Editorial Bruguera, 1972, 224 pp.

<sup>209</sup> Paz, *el Arco... op.cit.*, p. 17

El amor nos da de una manera fulgurante la posibilidad de entrever, así **sea por un instante, la indisoluble unidad de los contrarios...** El amor es ir **"al encuentro", todo nuestro ser se inclina hacia el objeto amado.** Es un anhelo, un tenderse hacia algo que aún no está presente y que es posibilidad, que puede no producirse... La espera misma se vuelve desesperación. El goce ante la irrupción de la presencia amada se expresa como una suspensión del ánimo: nos falta suelo, nos faltan palabras, la alegría nos corta la respiración.<sup>210</sup>

*El amor es simultánea revelación del ser y de la nada.*

Es un hecho universal que los seres humanos experimentamos el amor-odio,<sup>211</sup> por ello, detenernos a reflexionar sobre *las formas* de decir el amor-odio, nos permitirá evidenciar el cimientamiento de las relaciones interpersonales. Entender cómo se concebía y decía en el pasado la relación amorosa y/o erótica, nos aporta algo así **como una "infraestructura cultural profunda"**. Desde **ese conocer la "infraestructura cultural profunda", podremos ahora sí, intentar**

---

<sup>210</sup> Heidegger, citado en Paz, *ídem*. p. 152.

<sup>211</sup> Pero, según enseña Lacan: **"hay que pensar que no todos tienen alma, solo se les supone a algunos seres tener un lugar en el que se depositan las pasiones, los afectos, la sensibilidad.** Pero, sin extendernos demasiado en esto, digamos que están también los otros, los desalmados, los que pueden actuar en la vida sin que se les pueda suponer ningún alma, desde el momento en que para los afectos están como muertos. Eso ocurre cuando la experiencia humana queda limitada a la chatura de un solo plano, cuando no hay la otra cara de esa experiencia, lo que llamamos la otra escena, que se sustrae a lo evidente. Cuando no hay distinción entre lo imaginario, lo simbólico y lo real, y todo se reduce a la lisura del aplanamiento, estamos en la paranoia o en su variante perversa. Es decir, donde no hay lugar para los afectos, porque **no hay posibilidad para la representación."** Vid. José Vidal, **"Una tabla de dos lados. La carta de amor"**, en *El goce de la Mujer*. Disponible en: <http://elgoceodelamujer.blogspot.mx/2009/08/una-tabla-de-dos-lados-el-trece-de.html>.

entender otras estructuras, como las prácticas sociales y las conductas e ideología respecto del *deber ser mujer* y del *deber ser hombre*, por ejemplo.

Explico la idea anterior: el sujeto(poeta) que vivencia el amor-odio, dice el "cómo son las cosas" y las contrasta con el "cómo él desearía que fueran"; esa brecha, -del orden de lo que se concibe, claro-, evidencia "la falta" que muestra el deseo. Es importante hacer notar que el "cómo son las cosas" y el "cómo desea el sujeto que sean", no coinciden entre sí, ni tampoco coinciden con el "cómo deben ser las cosas", que postulan los discursos normativo-prescriptivos. En esa triada de los "cómo", -por donde circula el deseo del sujeto-, es donde toman sentido las ideologías y las conductas.

Ya he anotado antes que la poesía constituye de suyo, una *forma* de simbolización distinta al discurso de la cotidianidad y del discurso científico; en esta *forma*, la diferencia sexual no se simboliza teniendo como referente a la anatomía, a la reproducción de la especie, ni a la diferencia de funciones sociales de mujeres y hombres, tal como lo hacen los otros discursos. Precisamente en la poesía de tema amoroso y erótico, la diferencia sexual tiene como referencia el deseo de los sujetos. "Habla" o "se dice" la ausencia, la carencia, lo que le falta al sujeto (el objeto causa de su deseo). O, dice el sentimiento de completud que le causa el enamoramiento.

Un sujeto deseante, -que anhela-, vivencia una angustia emocional por la fisura o brecha que hay entre *lo que es*, *lo que él quiere que sea*, y *lo que*



*debería ser.* Así, cuando el enamorado se siente correspondido, por instantes vivencia una coincidencia plena entre el *cómo son las cosas, cómo él quiere que sean, y cómo deberían ser.* (Podemos evocar aquello que Heidegger llama *la indisoluble unidad de los contrarios*).

En todo caso, la poesía amorosa y erótica nos muestra que en el orden de los afectos y de las emociones, la subjetividad humana no sigue la racionalidad que se pretende aplicar en otros niveles de la experiencia de vida. Se nos muestra que el sujeto "está sujetado" por sus sentimientos y pasiones; que las emociones se apoderan de él y lo desvían del modelo de "individuo racional", del sujeto cognoscente que se apoya "siempre" en la razón, en el saber y la ciencia, para transitar con cierta seguridad por la vida. (Es cierto que en algunos casos, el enamoramiento le aporta al sujeto la energía psíquica necesaria para interesarse particularmente por el mundo, conocerlo y pretender mejorarlo, pero en otros casos, el desasosiego del amor, lo hace alejarse de la realidad externa y replegarse hacia su interior. En este caso, si el sujeto tiene el talante para tal, puede surgir la excelsa poesía de amor.

Expuestos los argumentos anteriores, toma mayor sentido hacernos estas preguntas: ¿Es pertinente incluir la experiencia amorosa en el conocimiento de la vida de los sujetos del pasado? ¿Es la experiencia amorosa algo que es secundario, nimio o no importante en la vivencia humana? ¿Qué le aporta al conocimiento histórico saber lo que estaba implicado en la vida de las mujeres

y de los hombres del pasado cuando se amaban-odiaban? Podemos deducir que la respuesta implica aceptar que el discurso poético tiene un sentido y una función social. **Cito a Schopenhauer** "(el amor)...tema constante de todos los poetas, debería mostrar sorpresa de que un objeto que en general cumple tan notable en la vida humana, nunca haya sido, por decirlo así, tomando en consideración por los filósofos."<sup>212</sup>

Para dar una respuesta a la pregunta anterior, es decir, para saber si podemos o no recuperar, insertar y colocar convenientemente las vivencias afectivas de los sujetos del pasado en una narrativa histórica, creo que debemos partir de aceptar que la(el) intérprete es igualmente un sujeto afectivo, que sabe y vivencia las emociones que está pretendiendo significar. Esto es algo *sine qua non* se logra lo anterior. Traigo aquí la idea de Dilthey, según la cual, la historia tiene el fin de conocer sobre una realidad interna propia, y no como las otras ciencias (las de la naturaleza u orden físico), que conocen una realidad externa. Esta característica de la historia, nos impone **"saber sobre nosotros mismos", saber sobre la** experiencia humana. Según Dilthey, el comprender es la proyección de los posibles más propios. Comprender históricamente se logra:

Sólo en la comparación de mí mismo con otros... entonces es cuando cobro conciencia, en mi propia existencia de lo que en ella se desvía de

---

<sup>212</sup> Citado en Geneviève Fraisse, *La diferencia de los sexos*. Buenos Aires, Ed. Manantial, 1996, p. 23.

las otras... sólo mediante un proceso de "reproducción" completamos esa interioridad. Todo, materia, estructura, los rasgos más individuales de este completar, lo tenemos que "transferir" desde nuestra propia vida a la de otros.<sup>213</sup>

Por su lado, Ankersmit afirma que la comprensión histórica pasa por lo que llama, *la improbable probabilidad*: "así no puede ser, y a la vez, así tiene que ser". Liga esta categoría a la de autenticidad. *La improbable probabilidad* sería: "La forma más elevada de entendimiento y contacto con el mundo de que **somos capaces... Lo que** solamente es probable, lógico o cierto, nunca trae ese sello de veracidad o autenticidad. Puede satisfacer nuestro intelecto, pero la experiencia no está ahí presente."<sup>214</sup>

Entonces, si aceptamos que es pertinente incluir la dimensión de la experiencia amorosa, porque ella ensancha la comprensión de la experiencia humana, y por ende, también la comprensión de la vida en el pasado, propongo a la poesía amorosa y erótica (también) como fuente para nuestra interpretación histórica, porque ella constituye un medio idóneo para recuperar las concepciones, las simbolizaciones o representaciones de la diferencia sexual, y la relación entre los sexos en el pasado. A través de la poesía de amor se posibilita saber sobre los afectos, sobre los modos y motivos de amar-odiar,

---

<sup>213</sup> Dilthey, "Orígenes de la Hermenéutica", *op.cit.*, p. 322.

<sup>214</sup> Ankersmit, *La experiencia histórica*. *op.cit.* p. 234.

aceptar-rechazar al otro, y no sólo del poeta, sino también de las mujeres y los hombres comunes en un tiempo determinado.

Para ilustrar la anterior reflexión, y a manera de ejemplo, podemos analizar la función social de la poesía de amor de la época porfiriana (la que nació bajo el canon del *romanticismo* y luego del *modernismo*). La pregunta aquí es: ¿Cuál es el sentido del anhelo -casi obsesivo- que expresaban los poetas del *romanticismo y del modernismo* con respecto a *la Mujer*?<sup>215</sup> ¿Cómo se puede interpretar esta insistente temática que presentaba de muy variadas formas y matices a *la Mujer*?<sup>216</sup> De hecho, podemos afirmar que la impronta de *La Mujer* en la vida, es, digamos, el *leitmotiv* de la poesía romántica y modernista. Esto es importante para nosotros, porque la Historia de las mujeres centrada en esa época, presenta a las mujeres casi sin representación efectiva en lo social. La pregunta está abierta, pero creo que cualquier respuesta tendría que tomar muy en cuenta la dimensión de la relación entre los sexos y lo que imponen los afectos y el erotismo de los sujetos en su experiencia de vida.

---

<sup>215</sup> Para el siglo XIX y principios del XX, existe tanta poesía que le cantaba al amor y a *la Mujer*, que más bien me parece extraño que no se haya intentado darle significación. Nuestra Historia de las mujeres debería darle sentido —en términos culturales— a *lo dicho* en la poesía de autores tan importantes como Manuel Acuña, Gutiérrez Nájera, Amado Nervo, Juan de Dios Peza, Luis G. Urbina, Salvador Díaz Mirón, Efrén Rebolledo, Manuel Ma. Flores, etcétera; ya fuera en términos de idealización o de satanización de la feminidad. Creo que la poesía *romántica y modernista* que decía sobre las mujeres, tenía su *lugar*, y su sentido; y no creo que se le pueda dejar de lado, o dar por entendida su función social, con solo decir que representaba la ideología de una clase social, o que representaba el producto de un movimiento artístico, (que no es lo mismo que decir que esa poesía se confeccionaba con el canon romántico o modernista). Porque entonces, lo que se está diciendo, es que la poesía es puro subjetivismo, un lirismo sin referente en lo social.

<sup>216</sup> Recuérdese que *la Mujer* se usa como concepto, que refiere genéricamente a la feminidad.

Resaltando aún más lo central en este análisis: ¿Cuál es el sentido de la representación constante de *la Mujer* en la poesía *romántica* y *modernista*? Según Octavio Paz, *la Mujer* estaba en el centro de esta poesía, porque según él, *la Mujer* es “el tema” que *al entreabrirse conmueve todo lo que existe*.<sup>217</sup> Es decir, la poesía de la época nos evidencia que para algunos sujetos (los poetas), *la Mujer*, amada, odiada, deseada, anhelada, rechazada, temida, idealizada, satanizada, etcétera, les representaba todo, menos lo que (ya) está sujetado, vencido, dominado, ignorado o traspasado. Esta poesía nos muestra un obsesivo anhelo de comprensión-posesión de *la Mujer*; un ansia de traspasar “la propia falta”, y lograr la completud con y a través de *Ella*. El hondo anhelo de poder colmarla, “atravesando”, “traspasando” lo que les significaba *la Mujer*, es decir, *la otredad*.<sup>218</sup>

En el Porfiriato (y tiempo después) la reiterada y abundante poesía de amor que le cantaba a *la Mujer* nos da prueba que *ella* constituía, representaba para el poeta-hombre, el objeto causa del deseo por excelencia. En esta poesía, los sujetos expresaban (dramáticamente) su anhelo emotivo y erótico hacia *ella*. “La Mujer evoca sentimientos pasados, inquietudes presentes o anhelos futuros,

---

<sup>217</sup> Paz, *ídem*, p. 93.

<sup>218</sup> La verdadera y auténtica angustia —que siempre es inconsciente—, es traducida en la psique humana como miedo; miedo a lo que se me apronta a la conciencia como lo otro, lo diferente, lo ajeno. El otro, es lo que no soy yo, lo que amenaza mi mismidad; pero, correspondientemente, el otro está tan cercano a mi —en mi inconsciente—, que es él/ella quien me da cuenta de lo que soy yo, a través de su mirada y su palabra. La otredad me presentifica mi finitud en dos sentidos, en el sentido que de-limita mi ser, pone límites a mi corporeidad y a mi subjetividad; y también y fundamentalmente, me representa mi muerte: si existe otro, soy no soy absoluto, infinito, soy finito.

que sólo hallarán una feliz realización, si son correspondidos por la musa inspiradora.”<sup>219</sup>

Carolina iba a los teatros, allí la seguía yo; Carolina en su brillante carrera daba vueltas por las frondosas calles de árboles de la Alameda, también me hallaba yo sentado en un rincón oscuro de una banca. En todas partes ella está rebotando alegría y dicha, yo, mustio, con el alma llena de acíbar y el corazón destilando sangre...<sup>220</sup>

Hay algo que aquí es importante señalar, para quienes tienen la idea que los poetas (del Porfiriato o de cualquier otra época) vivían alejados de la vida pública, **que “vivían en su propio mundo” alejados, retraídos de la vida** común de los demás, podemos de muchas maneras desmentir esta idea. (En la Historia cultural, ya está muy entendida la idea de Ginzburg: “nadie escapa de su **cultura... porque si lo hiciera entraría en el delirio y** en la imposibilidad de la comunicación.”

Es por demás sabido que la mayoría de los poetas del Porfiriato, -al menos los reconocidos- fueron hombres públicos, y algunos muy activos y conocidos en el ámbito político de su época: Amado Nervo, Salvador Díaz Mirón, Efrén Rebolledo, Manuel Ma. Flores, Juan de Dios Peza, por poner algunos de los muchos ejemplos existentes. Ellos y otros más, lo mismo proclamaban circunspectos discursos para la tribuna, que hacían excelsa poesía llena de

---

<sup>219</sup> Paz, *idem*, p. 8.

<sup>220</sup> “Entretenimiento literario sobre el amor, que dará mucho de que reír a los hombres serios, **que criticar a los literatos y que pensar a los enamorados.**” (1890), Sin autor, en Manuel Payno, *Memorias sobre el matrimonio y otros escritos*, México, Planeta-CONACULTA, (Col. Ronda de Clásicos Mexicanos), 2002, p. 51.

emoción y erotismo. Es decir, vivenciaban como todo ser humano, la experiencia de los afectos y las pasiones, y también se daban al mundo de lo público.

Veo señores que por más gravedad que procuréis tener; por más que parezcáis ocupados de los arduos negocios de la política; de los vastos cálculos de las ciencias exactas, o de las profundas investigaciones de las naturales, tenéis un corazón que late y dentro de ese corazón un sentimiento grande, infinito, incomparable que se llama amor.<sup>221</sup>

- *La poesía amorosa como fuente para la Historia cultural de las Mujeres*

Para seguir con el ejemplo concreto que ilustra nuestra reflexión, y para dar pie al análisis, podemos hacer la siguiente pregunta: ¿Por qué no se ha tomado en cuenta el significado y el sentido de la poesía que aludía a *la Mujer* del Porfiriato como fuente para la Historia de las mujeres de esa época? Como posible respuesta expongo que esta poesía no se ha rescatado como fuente histórica, porque los adjetivos y/o predicados con que los poetas representaban a aquellas mujeres no tienen el mismo referente de los discursos que he caracterizado como de *lo público*: los normativo-prescriptivos, los científicos y hasta los de la cotidianidad; los que han sido privilegiados como fuentes para hacer Historia. Estos últimos discursos son mucho más cercanos a *la forma*

---

<sup>221</sup> "Entretenimiento literario sobre el amor...", *Ídem*. p. 87.

*histórica*. Además, y sumado a lo anterior, los adjetivos con que se decía a *la Mujer* en la poesía de esos tiempos, no tienen ya el mismo sentido y la misma significación -en términos histórico-culturales-, para quienes hoy hacemos Historia de las mujeres, quienes además generalmente somos mujeres, y quienes además también, hemos asumido algunos supuestos del feminismo. En esta exclusión, o inclusión des-contextualizada, está evidenciada nuestra ideologización.<sup>222</sup>

Si aceptamos el que nosotras, en tanto historiadoras, pretendemos saber sobre la relación entre mujeres y hombres del pasado, debemos tener claro si hemos cambiado (o no) de horizonte cultural en lo que se refiere a las relaciones afectivas y eróticas entre los sexos. Concretamente, tenemos que reflexionar si hemos transitado o no hacia un nuevo esquema cultural respecto de la simbolización de *la Mujer*. Puedo introducir que la significación de los predicados-adjetivos que idealizan y/o satanizaban a las mujeres del pasado (vertidos en la poesía con la que ilustro la cuestión), ya no es (exactamente) la misma en el presente. Y ello se debe a que el referente de los discursos, el “de

---

<sup>222</sup> La Historia de las mujeres declara que apoya sus interpretaciones en los aportes de la teoría del género, teoría que hace visible las construcciones culturales diferenciadas y desiguales para los sexos. **En este tipo de Historia se busca, se pretende “hacer aparecer”** la experiencia de vida de las mujeres del pasado, lo que creo implicaría necesariamente, hacer aparecer la subjetividad femenina. Y creo que esto aún no se logra, entre otras cosas, porque se tendría que hacer aparecer también la subjetividad masculina, puesto que ambas son correlativas. La ruta conceptual que aquí se nos impone es apelar a los aportes del psicoanálisis sobre la subjetivación-sexuación-diferenciación. (Es muy importante tener presente que la teoría psicoanalítica propone las identidades sexuales, NO como esencias, o sólo del orden biológico, sino precisamente emergidas del orden simbólico-imaginario; es decir, de la relación o posición que establece el sujeto del inconsciente con *el falo*, lo cual es completamente cultural).



qué hablan” y “qué es lo dicho ahí” no tienen el mismo sentido social para nosotras; porque efectivamente la historia produce efectos.

Indudablemente hemos cambiado (en algo) de horizonte cultural respecto de la simbolización de la diferencia sexual; y eso, -precisamente el cambio de tradición cultural-, debería imponerse para recuperar discursos que representaban desde varias perspectivas a *la Mujer* y a la relación afectiva y erótica entre los sexos; y, que esos discursos se concibieran como fuente para el conocimiento histórico. Este cambio de significación, es lo que creo nos aclara el porqué de la exclusión de los discursos aludidos. El soslayarlos tiene que ver con la idea que tenemos de la Historia (la disciplina) y de la historia (el acontecer).

Así, la idea que tenemos sobre la Historia de las mujeres, tiene implicaciones epistemológicas y metodológicas.<sup>223</sup> Repito, no se trata de refutar sin más las interpretaciones de subordinación, de sumisión o discriminación de las mujeres del pasado, -porque además sí existía una discriminación de *lo femenino* en la vida pública-, entendida la vida pública como dimensión cívica o política. Se trata más bien de mostrar que la vida humana es más compleja de lo que podemos aprehender y mostrar a partir sólo de un tipo de fuentes. Se trata de

---

<sup>223</sup> Ya he expuesto tales implicaciones epistemológicas y metodológicas en el capítulo anterior. Para ejemplificarlas, tomaré la ruta de mostrar y darle significación a otro tipo de fuentes, lo que he llamado discursos de *lo privado*; en este caso, la poesía amorosa y erótica. Esto tiene la intención de ejemplificar el modo en que se pueden construir otras perspectivas de la vida, introduciendo otras vivencias; una de ellas es alumbrando lo que antes he llamado “**infraestructura cultural profunda**”, es decir, **la relación entre los sexos**.

reflexionar sobre el porqué privilegiamos alguna perspectiva y no otra. Ello implica reflexionar sobre la idea -y la ideología- de nuestra disciplina.

Siguiendo la reflexión anterior, puedo describir tres niveles de explicación para la exclusión que se ha hecho de cierto tipo de fuentes-discursos en la Historia que parece requerirlos:

a). El básico sería que en México, aún quienes hacen Historia de la cultura, perpetúan el paradigma de la objetividad y el empirismo como el fundamento del conocimiento histórico.<sup>224</sup> Por ejemplo, no conceptuamos la poesía como un producto social, porque la pensamos como una expresión totalmente subjetiva (como si existieran expresiones del sujeto no subjetivas).

b). Un nivel intermedio sería que los referentes de ciertos discursos de *lo privado* no tenían el mismo referente de los discursos que tradicionalmente se han considerado como fuentes para la historia, y que he caracterizado como de *lo público*, es decir, los normativos y/o

---

<sup>224</sup> “El conocimiento producido se supone verdadero y de validez universal cuando la verdad descansa en la prueba empírica, en los hechos...La derivación más frecuente del positivismo es el empirismo, forma de proceder por medio de la cual las categorías de análisis se vacían de contenido **teórico y se llenan de acrítico sentido común.**” Teresita de Barbieri, en *Debates en torno a una metodología feminista*. Elí Bartra, (comp.), México, UNAM/PUEG-UAM-X, 2002, p. 106.

prescriptivos, el del saber, y el de la cotidianidad, los cuales son mucho más cercanos a nuestra *forma histórica*. Y,

c). Un nivel extremo sería que esta exclusión se debe sin más a la ideología de las actuales interpretes-historiadoras, quienes renegamos-rechazamos ciertos referentes con que se aludía y se nombraban ciertos niveles de experiencia, o a ciertos sujetos. Pongo por ejemplo a *la Mujer* (en tanto feminidad).

Presento el siguiente apartado, para ejemplificar lo que estaría implicado al introducir discursos con distinto referente a los comúnmente aceptados como fuentes para la Historia en un específico producto historiográfico.

## 2. Erotismo, Otredad y Feminidad.

*La Mujer*, el significante imaginario-simbólico que nombra *lo femenino*, abre la dimensión de "algo" que queda in-definido, des-conocido, in-aprehensible, opaco; lo que en otros términos podemos llamar *lo enigmático del ser de la Mujer*. De ese "algo" que podemos remitir a la alteridad u otredad, emerge *el poder femenino*. AV.

### A. Las representaciones de la diferencia sexual.

Si algo nos enseña la doctrina psicoanalítica es que no podemos hablar de lo femenino o lo masculino como elementos sueltos, sino que el uno está ligado al otro en una dialéctica que ha producido todo tipo de fenómenos a lo largo de la historia.<sup>225</sup> Carlos Bermejo. (Psicoanalista Catalán).

En la diferencia sexual se manifestarán siempre la tensión, el desgarramiento, el gozo, el fracaso y el triunfo de la existencia. Simone de Beauvoir.

Intentar darle sentido al universo simbólico de la diferencia sexual en el pasado, para recuperar lo que **he propuesto antes como "infraestructura cultural profunda", requiere conocer y tomar en cuenta el concepto de *alteridad***". Este concepto remite a las formas o maneras históricas de concebir y simbolizar la feminidad. De acuerdo a *la filosofía de la alteridad*, en el universo simbólico de la diferencia sexual, *la feminidad* se ha instituido siempre como la *alteridad u*

---

<sup>225</sup> Carlos Bermejo, *Posiciones masculinas, sexualidad y pareja*. Madrid, Ed. Nivola, Colección Ciencia Abierta, 2003, 200 pp.

*otredad*. (Claro, que cada horizonte cultural ha construido sus concretas y específicas concepciones sobre las mujeres, pero eso es otra cuestión).<sup>226</sup>

La *alteridad* impone tomar en cuenta lo que implica la diferencia de los sexos en el análisis de lo social y cultural: "Pensar la alteridad consiste en primer lugar en reconocer posiciones subjetivas; en subrayar que la diferencia de los sexos es potencialmente productora de sujetos marcados por su identidad sexuada."<sup>227</sup>

En torno al concepto de *alteridad*, se impone precisar qué se entiende por advenir a una identidad sexual (fundada en la diferencia); entendemos por ello un proceso del inconsciente, -propriadamente la inscripción subjetiva identitaria-, **por la cual "advenimos a ser"**, o como femenina, o como masculino.<sup>228</sup> La cultura, el tiempo humanizado a través del lenguaje, aporta el entramado imaginario-simbólico de ambas identidades subjetivas. (Es muy importante para

---

<sup>226</sup> "La alteridad" u "otredad" es un concepto aportado por la llamada filosofía posmoderna. En sentido filosófico, Lévinas acuñó el término *alteridad* **para nombrar la experiencia de "descubrir" el ser de otro; su concepción diferente del mundo. Esto parte del "Yo" (la consciencia de uno mismo), al caer en cuenta que el otro también es un Yo, una consciencia que me permite caer en cuenta que Yo soy (una consciencia).** Vid. José María Aguilar López, *Trascendencia y alteridad. Estudio sobre Emmanuel Lévinas*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1992, 348 pp. Y, *La diferencia de los sexos. Fraisse, La diferencia...* op.cit.

<sup>227</sup> "Las implicaciones de la diferencia sexual han venido a ser últimamente no sólo problema para las disciplinas psicológicas, sino también para la filosofía... esa que nunca hizo de la **diferencia de los sexos un objeto oficial de la filosofía...**" Fraisse, *idem.*, p. 142.

<sup>228</sup> "Hay dos maneras bien distintas de hacer ese anclaje subjetivo: la masculina y la femenina. En eso, y sólo en eso, somos diferentes porque en todo lo demás somos, en tanto sujetos, iguales, exceptuando las diferencias puramente de cualidades o habilidades que estudia la psicología diferencial. La diferencia sexual no es la diferencia en el sentido del predicado o del atributo, -las características-, sino la diferencia en el ser, o mejor dicho, en el nombramiento de nuestro ser: **lo que se conoce como identidad sexual...**" Carlos Bermejo, *Posiciones masculinas...* op.cit., Disponible en: <http://www.xoroi.com>

esta argumentación no confundir los roles adscritos socialmente, con las identidades sexuales que aparecen en el inconsciente).<sup>229</sup>

*No tenemos otra forma de habitar el mundo que no sea por la vía sexuada.*<sup>230</sup>

La importancia de tomar en cuenta *la alteridad u otredad* en referencia a la identidad sexual, es que todos los sujetos respondemos al mundo desde una posición subjetiva; somos sujetos porque tenemos subjetividad, la que para constituirse ha debido pasar por lo que implica la diferencia y la contrastación sexual.<sup>231</sup> Esto sencillamente quiere decir que todos los sujetos nos

---

<sup>229</sup> "Si (la diferencia sexual) fuese sólo cuestión de roles, y éstos se aprenden en un proceso llamado por la psicología "proceso de socialización", entonces, cuando hay dudas sobre la identidad sexual, ¿es porque no han "aprendido bien", es decir, hay que reeducarlos?", Bermejo, *Ídem*.

Existe una vasta bibliografía que trata la identidad de género no como roles sociales, sino como principios organizadores de la subjetividad. Generalmente esta bibliografía se inscribe en la tradición psicoanalítica. El postulado en este campo de saber, es que las identidades sexuales articulan los registros de lo real, lo imaginario y lo simbólico, lo que funda lo psíquico-inconsciente. Ser mujer o ser hombre pertenece a una trama singular y concreta de significaciones determinadas, que encuentran expresión en los tres registros. Otros campos de saber, como la teoría del género, aceptan que el género articula lo biológico y lo cultural. *Vid.* particularmente las obras de Emilce dio Bleichmar, "Deshilando el Enigma" en, Marta Lamas y Frida Saal (Comp.) *La Bella (in)Diferencia*, México, Edit. Siglo XXI, 2003, 169 pp. De la misma Bleichmar, *Género, psicoanálisis y subjetividad*. Buenos Aires, Paidós, 1996. Y, *La Sexualidad Femenina: de la niña a la Mujer*, Barcelona, Paidós, 1998, 445 pp.

<sup>230</sup> Ana Vigó, (Comp), *(H)etéreas. Las Mujeres, lo femenino y su indecible*. Buenos Aires, Grama Ediciones, 2014, p. 4

<sup>231</sup> "La masculinidad y la feminidad se definen por ser diferentes la una de la otra. Los humanos, a diferencia del resto de animales, no sólo somos diferentes sexualmente, sino que nos nombramos **como diferentes...**" Carlos Bermejo Mozas, *op.cit.*

identificamos subjetivamente, -nos nombramos y posicionamos-, o como un ente femenino, o como un ente masculino, y eso determina nuestro deseo.<sup>232</sup>

Así la sexuación es la fundamental marca-diferencia de los seres humanos y condiciona la expresión de las demás diferencias, porque es *lo que el cuerpo humano tiene de más irreductible...*<sup>233</sup> Por ello, para nuestro caso, ignorar el significado que la diferencia sexual ha tenido en la experiencia humana, implica entre otras cosas, no entender y no poder darle significado cultural a las creencias, ideas y conductas en las relaciones que establecieron las mujeres y los hombres concretos, en tanto diferentemente sexuados.

Fundamentalmente, para los sujetos la diferencia sexual implica encuentro y separación entre lo idéntico y lo diferente, de lo que resulta tensión:

---

<sup>232</sup> Obviamente la identidad sexual no necesariamente coincide con una determinada anatomía, porque la identidad la trasciende. No es necesario para esta reflexión adentrarme en las cuestiones de orientación o preferencia sexual. Sólo apunto que la homosexualidad y la transexualidad si bien tienen otra lógica con respecto a la heterosexualidad, igual están fundadas en una contrastación, en una diferenciación: o feminidad, o masculinidad. (Lo que **está en juego ahí es la no concordancia entre el sexo anatómico, el sexo "psicológico" y el sexo "social"**). Según la teoría psicoanalítica, aun y cuando hay dos sexos biológicos, sólo hay un único representante simbólico al cual se referencian ambos sexos: *el falo*, el significante que imanta el poder cultural. Por ello se dice que *el falo es el tesoro de los significantes*. El poder que éste presentifica es el origen-causa de la diferenciada colocación del *ser de los humanos*; el poder que *el falo* invoca le da fundamento a cualquier otro tipo de poder. Así, el proceso de sexuación es la ubicación subjetiva e inconsciente de los sujetos con respecto al *falo*. Tal "colocación" determina la identidad sexual, y por tanto, también el deseo de los sujetos. El "compromiso-aceptación" de llegar a tener *el falo* representa la postura masculina. La "resignación-aceptación" de no tener(lo), -y por tanto, poder llegar a asumir *el lugar del semblante del falo-*, representa la postura femenina. Vid. Colette Soler, *Lo que Lacan dijo de las Mujeres. Estudios de psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós, Biblioteca de Psicología Profunda. Núm. 255. 2008, 345 pp.

<sup>233</sup> Fraisse, *La diferencia de...* *op.cit.*, p. 61.

Quien dice diferencia dice diferendo. No hay idea de la diferencia de los sexos sin idea del conflicto, del diferendo entre los sexos. La alteridad consistiría en ver las oposiciones entre los sexos, pero sobre todo en **pensar desde ambos lados, desde uno y desde el otro lado...**<sup>234</sup>

Así, a partir de la diferencia se fabrica el pensamiento tal como lo conocemos, dialéctico, binario, basado en la dualidad idéntico-distinto; el que tiene *la alteridad* como su crisol, y donde *lo otro* por excelencia, lo instituye *la falta*. Porque en este sistema binario, la feminidad es la posición de *la falta* en el inconsciente; ***el lugar del no tener (el falo), del vacío, de faltarle "algo"***.<sup>235</sup>

Si la diferencia sexual conlleva diferendo, divergencia y oposición entre dos identidades, entre dos posturas subjetivas, podemos pensar que cada una tiene "estrategias" (**históricamente construidas**) con las que se presenta-enfrenta al sexo diferente. ¿Cuáles han sido las estrategias del sexo femenino? ¿Podría pensarse un *el poder femenino* fundado en *la alteridad*, en la diferencia sexual?

- *La alteridad-feminidad: lo enigmático del ser de La Mujer*

---

<sup>234</sup> *Idem*, p. 136.

<sup>235</sup> Según tesis de Lacan, el significante *la Mujer* cumple la función –precisamente– de ser *el semblante del falo*; es decir, re-presentar(le) la falta al (y del) hombre; y por tanto, le presentifica su incompletud. Desde ahí es desde donde se posibilita su deseo; *la Mujer* es el objeto causa de su deseo, y finalmente, es *el objeto* en el que el hombre fija su goce. Colette Soler, *Lo que Lacan dice... op.cit.*, p. 43



Una vez que he introducido el concepto de *alteridad*, creo que podemos alumbrar mejor el significado de algunas representaciones sobre la feminidad en el pasado; por ejemplo, en ciertos discursos emerge lo que podríamos llamar *lo enigmático del ser de la Mujer*, ideación (sexista) que podemos remitir al conjunto de concepciones que (re)presentaban *la otredad*. Constatamos que en algunos discursos del pasado, a las mujeres se les nombraba con una serie **de características o atributos** “ontológicos” o de connotación esencialista, paradójicos, ambivalentes, incomprensibles, contradictorios, misteriosos, y hasta oscuros a la razón.<sup>237</sup>

Desde la postura masculina, *la Mujer* ha sido simbolizada como un ser que no puede ser totalmente definible, ni caracterizable por medio de la razón, la lógica, o la palabra. Podemos advertir que a *ella* se la representaba como un ser enigmático o ambivalente, precisamente por instituir *ella* la otredad: “Nada extraña que todo lo que se dice de la Mujer se enuncia desde el punto de vista del Otro y concierne más a su semblante que a su ser propio, que queda como **elemento “forcluido” del discurso.**”<sup>238</sup>

---

<sup>236</sup> Paz, *El Arco... op.cit.*, p. 22.

<sup>237</sup> Que la feminidad haya sido históricamente asumida como *Otredad* ha determinado su proximidad conceptual con *lo siniestro*, como un género extraño o ajeno a la normalidad masculina dominante. Vid. Andrea Abalía, *Lo siniestro femenino*, tesis doctoral, Universidad del País Vasco, 2013.

<sup>238</sup> Forcluido: negado, rechazado, rehusado. Vid. Soler Colette. *Lo que Lacan... op.cit.*, p. 43.

Aventurado sería si tratara de describir a la Mujer tal cual es, puesto que un velo impenetrable del misterio me lo impide... no soy el ser que puede atravesar ese umbral sagrado que cerró con puertas de oro la mano de Dios. ¡Si una mujer no puede definir a otra, imposible es que un hombre la conozca!<sup>239</sup>

-----

Mujer más pura que la luz serena, más negra que la sombra del pecado.  
Ángel o demonio, **yo te adoro...**<sup>240</sup>

...En tus labios untados de miel y grana  
**el engaño se esconde como un reptil...**<sup>241</sup>

Las concepciones ambivalentes a las que aludo eran de lo más reiterativo entre los poetas del Porfiriato; ilustro la idea anterior con discursos de la época del Porfiriato. Constatamos que se producía y circulaba un universo de concepciones paradójicas cuando se aludía a *la Mujer*: seducción, castidad, ligereza, pureza, sutileza, vanidad, ingenuidad, bondad, malicia, abnegación, sacrificio, astucia, inocencia, fingimiento, debilidad, fortaleza, concupiscencia, etc. *Ella* era, paradójicamente, enigmática-transparente, compleja-sencilla, casta-voluptuosa, sabia-inocente, poderosa-frágil, ingenua-astuta, angelical-demoniaca. Por supuesto que todo se trata de representaciones, y en todo

---

<sup>239</sup> *La Familia*, México, 1-8-1883.

<sup>240</sup> *A una ramera*, Antonio Plaza, 1833-1882. Poeta guanajuatense

<sup>241</sup> *Huelen tus dieciocho años*, Rafael López.

caso, de introyectarlas<sup>242</sup> -o no-. En última instancia, lo que muestran estas concepciones es la inscripción inconsciente de la *otredad-alteridad-feminidad*.<sup>243</sup>

Puedo decir que el ser concebida *la Mujer* como un ser enigmático, impenetrable, incognoscible, era una representación casi obsesiva en el discurso poético con el que ejemplifico mis ideas. En todo caso, lo que nos evidencian estas concepciones es todo el interés, fascinación y desasosiego subjetivo que *la feminidad* provocaba en el sexo opuesto, por instituir *la otredad*. Este tipo de representaciones bajo *la forma* o canon poético, estaban dichas desde la emoción de los sujetos, desde la dimensión afectiva.

A veces en un ímpetu te vuelves irritada,  
y tu violencia aplasta y tu coraje hiere,  
y en otras, lacrimosa, suplica tu mirada  
con el dolor de un alma que de **dolor muere...**  
(Francisco Villaespesa)<sup>244</sup>

---

<sup>242</sup> "Introyección es un término del psicoanálisis que alude al proceso por el cual las personas hacen entrar en su Yo parte del mundo exterior. Su opuesto es el de proyección, que implica proyectar hacia fuera parte del mundo interior", Marta Lamas, *¿Mujeres Juntas? Reflexiones sobre las relaciones conflictivas entre compañeras y los retos para alcanzar acuerdos políticos*, México, INMUJERES, 2015, p. 18.

<sup>243</sup> La discriminación que ejercemos es uno de los canales o vías subjetivas y actitudinales que toma el miedo ante lo que no es igual o idéntico a mí mismo. Entre más diferente se aparezca *el otro*, más miedo y angustia produce y más se discrimina o rechaza.

<sup>244</sup> *Epitafio*, Francisco Villaespesa. Poeta español, 1877-1936. Gran exponente del Modernismo español.

Derramaste en mi existencia -en una mística esencia-  
la desgracia y la ventura,  
el delito y la tortura, la razón y la demencia...  
(Salvador Díaz Mirón)<sup>245</sup>

Tus espasmos fueron una agonía  
¡Qué hermosa estabas ebria de deseo,  
y qué mía fue tu carne de mármol luminoso y sensual!  
¡Después sobre mi pecho, tranquila te dormiste  
como una dulce niña graciosamente triste  
que sueña sobre el tibio regazo maternal!..  
(Luis G. Urbina)<sup>246</sup>

El "huevo simbólico" que representaba la feminidad, ese *no poder saber*, no poder decir todo de ellas, "eso" que quedaba desconocido, inaprehensible, opaco, no sujetado por la palabra, *-es discernible, puesto que se habla de ello, pero no es significantizable-*; <sup>247</sup> "eso" se puede traducir como el espacio de posibilidad *del poder femenino*,<sup>248</sup> y ello porque cultural e históricamente los

---

<sup>245</sup> *Epístola*, Salvador Díaz Mirón, 1853-1928. Poeta veracruzano, escritor y reconocido político. Díaz Mirón fue uno de los poetas más admirados de su tiempo; él tenía fama de ser un hombre con carácter apasionado e irascible. Se ganó la fama de violento, estuvo preso por homicidio.

<sup>246</sup> *Lubrica Nox*, Luis G. Urbina, poeta nacido en la Cd. de México, 1844-1934.

<sup>247</sup> Ana Vigó, *(H)etéreas... op.cit.*, p. 19.

<sup>248</sup> "Eso" podríamos remitirlo a lo que en la literatura psicoanalítica se denomina "el goce femenino": **...Retomando a Freud, Lacan pone en primer plano la pregunta sobre el deseo femenino con lo que da cuenta de que, más allá de todo lo predicado acerca de la libido masculina, queda un campo extenso e inexplorado, el de aquellos (sujetos) que asumen el estatuto de la Mujer: el no todo en relación al falo. Se refiere a las más conocidas características femeninas que dependen de su relación un poco tangencial con los modelos universales. Ante el todo de los universales, ella opta por una posición en la que no está absolutamente involucrada. No se trata de un rechazo o una negativa, por el contrario, puede perfectamente, y hasta con docilidad, integrarse en el modo de goce de su partner masculino, consentir con él. Pero, además, extiende sus posibilidades y sus fronteras más allá de esos límites, o mejor dicho, establece con esos límites una relación más laxa y, si se quiere, más libre. Esto es lo que hace posible conocer un goce que está por fuera de la experiencia compartida con el varón, un goce**

hombres (los seres con identidad masculina) se han sentido profundamente atraídos por *la otredad* que les representaba *lo enigmático del ser de la Mujer*. *Ella* aparecía como un misterio, ya del orden de lo natural, ya del orden divino o metafísico. Lo que está claro, es que “ese enigma”, de lo que habla es de *la otredad* fundada en la diferencia sexual; de lo fundamentalmente diferente que para la masculinidad era (es) la feminidad.<sup>249</sup>

Como la noche eres dulce y terrible,  
misteriosa, llena de muerte, de pasión,  
y tan voluptuosa e indecible cuando,  
candente flor abres el broche del corazón,  
que eres... toda, ¡la Noche!  
(Manuel Machado)<sup>250</sup>

A ti me lleva el inefable encanto de algo solemne,  
misterioso y santo...<sup>251</sup>

---

suplementario, que se suma al otro, sin complementarlo. Muchos hombres conocen bien, por su propia experiencia, que cuando traban relación con una mujer, especialmente si es un vínculo de pareja, ella no estará jamás del todo en esa relación y especialmente no estará del todo en la relación sexual. Algo que testimonia esto es la imposibilidad para el hombre de saber con **certeza si la Mujer goza con la relación o si en realidad finge...Ella puede, si se quiere, estar un poco ausente, e incluso, estarlo totalmente.** No es poco conocida esa suerte de extravío de la Mujer, en el que ella se encuentra distante, lejana, no dejándose tomar plenamente en la **relación a su partener...**” Vid. José Vidal, “Una tabla de dos lados”, en *El goce de la Mujer... op. cit.*

<sup>249</sup> “Será necesario interrogar, en lo que concierne a las mujeres, en un triple nivel. Aquel de la dialéctica en el juego del deseo sexual, pero también aquel de los gustos de su goce fálico, tanto en la realidad común, como en la relación sexual, y, en fin, aquel de los efectos subjetivos de ese goce suplementario que la feminidad oculta y que hace de ella no otro sexo, **sino Otro absoluto**” Soler Colette. *Lo que Lacan... op.cit.*, p. 41

<sup>250</sup> *Madrigal*, Manuel Machado. 1874-1947. Poeta español, cuyos poemas se pueden encontrar frecuentemente en publicaciones del Porfiriato. (Este poeta sevillano era hermano de Antonio Machado).

<sup>251</sup> *Triste*, Francisco A. de Icaza. Poeta e historiador mexicano 1863-1925.

Eres maligna y bella y engañadora,  
escancian tus pupilas filtro mortal  
Y en tus labios florece la turbadora púrpura  
de una ardiente rosa del mal  
(Rafael López)<sup>252</sup>

Eres buena, apacible y pura...  
tus ojos tienen mística dulzura  
Hay en tus labios candidez de infante  
y en tu límpida alma, la ternura tiembla  
(Luis G. Urbina)<sup>253</sup>

Hay que aclarar que las atribuciones de diferencia y otredad imputadas a la feminidad responden al orden de *lo imaginario* y *lo real*. No a la realidad. Las concepciones que muestran a *la Mujer* como *enigmática*, remitían a concebirla como si ella re-presentara los misterios de la Naturaleza, conjuntando en su ser la polaridad de los contrarios. Así, *la Mujer* era ideada como si ella no necesitara esforzarse para desentrañar los arcanos de *La Naturaleza*, aunque los artilugios intelectuales de las ciencias le fueran ajenos. Los enigmas irrumpen en ella, la traspasan, la transitan. Al hombre se le abre a través del ser de *la Mujer* la inconmensurabilidad de la vida y sus misterios:

Y sigues conversando,  
eres la clave del dolor y del gozo;  
abarca todas las horas venideras,  
la mirada de tus ojos sintéticos bien mío.  
Y con tu rostro ecuánime subyugas

---

<sup>252</sup> *Eres maligna*, Rafael López.

<sup>253</sup> *Aparición*, Luis G. Urbina.

¡Oh tú, la bien pensada,  
que conversas cual si hubieses venido del misterio!  
(Ramón López Velarde)<sup>254</sup>

En *la Mujer* se encuentran y resuelven la vida y la muerte, la bondad y la malicia, la castidad y la concupiscencia, la candidez y la perversión:

Mujer preciosa para el bien nacida.  
Mujer preciosa por mi mal hallada,  
Perla del solio del Señor caída  
Y en albañal inmundo sepultada;  
Cándida rosa en el Edén crecida  
Y por manos infames deshojada;  
Cisne de cuello alabastrino y blando,  
en indecente bacanal cantando...  
(Antonio Plaza)<sup>255</sup>

Tu discurso es amargo, licencioso y repugnante,  
pero -¡extraño ejemplo!-  
tu acento es dulce, arrullador y suave,  
tu voz es el canto de un ángel por el tono,  
**y el habla de un demonio por la idea...**  
(Salvador Díaz Mirón)<sup>256</sup>

Siendo *la Mujer* inaccesible a la razón masculina, -por enigmática e incognoscible-, al hombre(poeta) le causaba desasosiego, zozobra y hasta

---

<sup>254</sup> *Tu voz profética*, Poeta jerezano, 1888-1921. (El primer poema que se conoce de López Velarde, está fechado en 1905. Es decir, sí se le puede considerar como un poeta inscrito en la discursividad de la época).

<sup>255</sup> *A una ramera*, Antonio Plaza.

<sup>256</sup> *A Margarita*, 1889. Salvador Díaz Mirón.

tribulación. ¿Y cómo podría eso traducirse en una posibilidad de poder? Esto puede ser así, porque según convenimos con Foucault, la palabra, el discurso, tiende a sujetar (simbólicamente) al sujeto, pero, paradójicamente, en este caso -en realidad en todos los casos- la palabra no alcanza a sujetar totalmente al sujeto, el discurso siempre es fallido. No toda *la Mujer* está sujeta, traspasada, contenida o asida por las palabras.<sup>257</sup> Y eso es un espacio o posibilidad de poder en *lo privado* (dispositivo de lo erótico-afectivo), para **algunas de ellas, claro...**

Un conjuro se gesta en la garganta  
a las pupilas de inquietud de onda  
**que abrió el Maligno en tu perfil de santa...**  
Juventud, gracia, amor, es tu anagrama claro,  
**... pero insoluble a mis delirios...**  
(Rafael López)<sup>258</sup>

Arde en tus ojos un misterio, virgen esquiva y compañera.  
No sé si es odio o es amor la lumbre inagotable de tu aljaba negra  
Eres la sed o el agua en mi camino.  
(Antonio Machado)<sup>259</sup>

Y mientras yo agonizo, tú,  
sedienta, finges un negro y pertinaz vampiro  
**que de mi ardiente sangre se sustenta...**

---

<sup>257</sup> En *el corpus* teórico del psicoanálisis existe la tesis de *la Mujer-no-toda*, que remite **justamente a la imposibilidad de "fijar" el deseo en la posición subjetiva femenina. A lo que queda más allá de lo definible, lo imposible de decir de *la Mujer*, se le reconoce como *el goce femenino*.**

<sup>258</sup> *Venus suspensa*, Rafael López.

<sup>259</sup> *Arde en tus ojos*, Antonio Machado, poeta sevillano. 1875-1939. Es considerado el poeta más joven de la Generación del 98.



(Efrén Rebolledo)<sup>260</sup>

Háblame Que tu voz, eco del cielo,  
sobre la tierra por doquier me siga.  
Con tal de oír tu voz,  
nada me importa que el desdén en tu labio me maldiga  
(Manuel María Flores)<sup>261</sup>

De esta ideación paradójica y ambigua, emergía, o una idealización, o una satanización; e incompatiblemente para la razón, pero no para *lo inconsciente*, las dos cosas a la vez. Es significativo que *la Mujer* representaba un misterio en sí, y no tanto del orden de lo natural, que al fin la ciencia o la razón podrían llegar a desentrañar, sino más bien de lo divino, de lo metafísico:

Es mujer que con su amor me ha mostrado el infinito,  
y es también ángel bendito que me ha devuelto la fe...  
(Federico Carlos Jens)<sup>262</sup>

La vida entera sentí que a mí abrazándote, abrazaba  
Perdí el mundo de vista **y sus ruidos...**  
¡Tú sólo, sólo tú, sabes el modo de reducir el Universo a un beso!  
(José Martí)<sup>263</sup>

---

<sup>260</sup> *El Vampiro*, Efrén Rebolledo.

<sup>261</sup> *Pasión*, Manuel María Flores. Poeta mexicano, 1840-1885. Liberal combatiente en la Guerra de Reforma y en la Intervención Francesa. Después del triunfo de la República, fue diputado al Congreso de la Unión varias veces. Reconocido hombre público en la época del Porfiriato, tanto por sus intervenciones en la política, como por su obra poética. Manuel M. Flores perteneció al movimiento estético del *Romanticismo*.

<sup>262</sup> (Sin título), Federico Carlos Jens, en *El Siglo XIX*, México, 8-10-1883.

<sup>263</sup> *Copa con alas*, José Martí, Poeta cubano, 1853-1895. Él vivió en México entre 1874-1876.

▪ *El poder femenino*

*Amando a una mujer, olvida el hombre hasta su misma esencia,  
sus deberes más santos y su nombre... quien no comprende  
ese placer supremo, purísimo y sonriente, ése miente, si dice  
que ha vivido; si dice que ha gozado, miente...*  
(Manuel Acuña).<sup>264</sup>

*...Por ti mares de sangre los hombres han llorado...  
y la eterna sonrisa de tu boca, de pálidos suicidas el infierno ha poblado...*  
(Francisco Villaespesa).

*Sin sonrisa de Mujer, no hay gloria completa de Hombre*  
(José Martí).

¿Por qué no nombro *al poder femenino* como “**poder de las mujeres**”? Porque en estricto sentido, ninguna mujer, por el (solo) hecho de ser mujer (en términos digamos biológicos) tiene tal poder. Lo puede asumir sólo por referencia al significante de *la Mujer*, el que tiene como sustrato *la feminidad, la otredad*. Es decir, cuando se la inscribe, se “marca” su *ser* con los referentes simbólicos e imaginarios de *la feminidad*. Aquí sirve introducir una idea de tipo psicoanalítico para aclarar qué entenderemos por *el poder femenino*: **la postura subjetiva femenina -estructurada en el inconsciente-, la más común, o digamos**

---

<sup>264</sup> *Amor*, Manuel Acuña, 1869-1873. Si bien Acuña no pertenece propiamente a la época porfiriana, fue muy leído y admirado *post mortem*. (Acuña se suicidó el 6 de diciembre de 1873 por la desesperanza de un amor que, según algunas fuentes de la época le profesó a Rosario de la Peña). La poesía de Acuña fue bastante valorada, divulgada y aludida en publicaciones del Porfiriato, y aún mucho tiempo después.

la “normal” (de índole neurótica y no psicótica), es aquella donde la mujer<sup>265</sup> desea ser deseada, precisamente, por lo que ella no es, por lo que le falta, (por ello “se propone” como semblante del falo). Desea ser deseada -y espera ser amada a la vez-, por aquello que no es; porque se propone como pudiendo tapar “la falta”, con su semblante de amor. Precisamente, es en el dispositivo del amor, cuando el enamorado “empata”, o identifica a la mujer concreta o singular, con el arquetipo simbólico-imaginario de *la Mujer*. Mediante ese acto, la reviste con significados fálicos, imputándole poder sobre él (para bien o para mal); poder sobre sus deseos, anhelos y hasta sus conductas. Ahí la mujer reedita el goce del narcisismo y puede asumir que sí posee ese poder, “hacer como si...”

¿Qué tiene *la Mujer*? Imaginariamente posee el secreto de lo que el otro desea. ¿Qué puede *la Mujer*? Imaginariamente puede hacerle saber al otro qué es su deseo.

Por ello, es de las significaciones (de orden imaginario y simbólico), de donde emerge *el poder femenino*. En ese sentido, *el poder femenino* no se cimienta en lo biológico-anatómico. (El cuerpo cruzado por los símbolos ya es otra cosa que lo biológico-anatómico).<sup>266</sup> El poder se arraiga en el género, es

---

<sup>265</sup> Nótese que mujer no está en mayúsculas.

<sup>266</sup> Según Lacan, cuando el sujeto incorpora el significante cuerpo, desnaturaliza así el cuerpo-organismo; lo segrega de la naturaleza, y por tanto, lo humaniza. El cuerpo simbólico subordina al cuerpo biológico.

decir, en la feminidad, que ya es cultural. (Hay que recordar que el concepto de *género* remite a la feminidad y a la masculinidad).<sup>267</sup>

Creo que este concepto de *poder femenino* se impone para una Historia cultural de las mujeres; porque siguiendo la huella de una artista y autora contemporánea, esta noción permitiría pensar a las mujeres del pasado pudiendo asumir su propia experiencia subjetiva. La autora afirma:

Puede adoptar(se) un giro de perspectiva desde la creación femenina, dejando de proyectarse como objeto siniestro -fuente de temores y deseos masculinos- para reivindicarse como sujeto soberano de sus propios miedos y deseos temidos.<sup>268</sup>

Existe por supuesto *el poder masculino*, el que paradójicamente lo ha visibilizado sobre todo el feminismo, el que también tiene su raíz en lo imaginario-simbólico. *El poder masculino* se identifica como el pilar fundamental de la cultura patriarcal. Se objetiva en el (poder) nombrar, definir y clasificar las

---

<sup>267</sup> Existe una discusión entre la escuela sajona por una parte, y la escuela francesa e ibérica por la otra, respecto de las implicaciones que tiene el uso del término "género". Por ejemplo, para Fraisse, en inglés se aplica el término en detrimento de la diferencia de los sexos, porque este uso expresa la voluntad de deshacerse de lo concreto del sexo, a favor de lo abstracto del género. "pero esta elección oficialmente metodológica se acompaña de hecho, con elecciones filosóficas: la negación de la diferencia sexual, incluso de la sexualidad" Fraisse, *La diferencia...* *op.cit.*, p. 57. En este aspecto Fraisse sigue el aporte de Hélène Cixou y Luce Irigaray: "En la tradición anglosajona, Género es un concepto propuesto para alejarse de la connotación biológica que tiene sexual difference. Pero en español, como en el francés y alemán, se emplea en sentido gramatical, para femenino y para masculino en cada caso. El género propuesto por la lengua anglosajona quiere ser un universal constituido por la representación de los dos sexos. Cabe imaginar la dificultad conceptual de esta empresa... El hecho parece resumir por sí sólo el lugar en el cual pensar la diferencia de los sexos, donde resumir significa reducir..." *idem*, p. 60.

<sup>268</sup> Andrea Abalia, *Lo siniestro femenino*, *op.cit.*, p. 11

cosas, y de ahí, gobernarlas, dominarlas, sujetarlas. Derrida llamó al poder masculino el *falo-logo-centrismo*.<sup>269</sup> La ideación del *poder masculino* remite a la noción de virilidad, entendida como pujanza, como potencia en acción y como razón; el *poder-hacer* en la realidad, en el mundo y con las cosas.<sup>270</sup> Un poder proyectado hacia afuera, *poder para...*, transformar, someter o cambiar las cosas. La razón masculina devela, hace manifiesto el *lugar desde donde habla el sujeto*; desde la posición fálica que ostenta y que le impone a las cosas razón-orden-jerarquía. Posición que piensa y nombra a los objetos: "El varón vive de los demás, y por ello vive para los demás... para los seres innominados que leen sus escritos, que aplauden sus versos, los votan en las elecciones o **compran sus mercancías...**"<sup>271</sup>

Pero, casi nada está dicho del *poder femenino*, el que devendría de una posición subjetiva fundada en la diferencia; y ello a pesar de ser evidentes sus huellas o pistas. Ortega y Gasset reflexionó sobre la feminidad y lo que ella le implica a un hombre:

---

<sup>269</sup> Vid. Carol Dely, "*Le peut-etre*" d'une venue de l'autre femme. *Le deconstruction du phallogocentrisme*", Revue Sens Public, Eurozine, Julio de 2006, ([www.eurozine.com](http://www.eurozine.com)).

<sup>270</sup> "La sociedad patriarcal no es exactamente la dominancia del varón, sino la dominancia del Padre (de la ley-del-orden-simbólico), es esto último lo que tiene el poder, y no sólo de mandar, sino de nombrar", en Carlos Bermejo, *Posiciones masculinas, sexualidad... op. cit.* La llamada función *Nombre-del-Padre*, impuesta por la cultura, es lo paradójal: *prohibición-autorización*. Esta función opera mostrándole al sujeto que, todo sujeto, (empezando por el padre), está sujetado al discurso del *Otro*. Por ello, el *Nombre del Padre*, funciona precisamente, más allá del hombre-persona.

<sup>271</sup> José Ortega y Gasset. *El Espectáculo de la feminidad*. 1957. Disponible en: [www.ortegaygasset.edu/contenidos.asp](http://www.ortegaygasset.edu/contenidos.asp).

La Mujer tiene una actitud más señorial ante la existencia. Es ella la que aprueba o desaprueba al varón que se aproxima. El varón es premiado por ella. La Mujer es un poco princesa, vive para sí misma y de sí misma. Al público le muestra sólo una máscara convencional, impersonal, aunque variadamente modulada. La Mujer tiene un exterior teatral y una intimidad recatada; en el hombre es la intimidad lo teatral. Por ello la vanidad de la Mujer es más ostentosa que la del hombre, precisamente porque se refiere a exterioridades.<sup>272</sup>

Para proseguir con las ideas que presentaré enseguida, introduzco una cita de una connotada y contemporánea feminista mexicana, que alude precisamente a la sexualidad femenina como un núcleo de poder de la mujer **misma...** si no estuviera políticamente ocultada, claro. Y si la mujer misma asumiera lo que está implicada en ello, -en lo cultural-.

La sexualidad femenina, tan potente y prodigiosa, ha sido desvalorizada y naturalizada para eliminarla como soporte político de la poderosa condición sexual y de género de las mujeres. Es central el reconocimiento entre mujeres de la legitimidad de la sexualidad propia y de la sexualidad de las otras como vía de la resignificación de la condición humana de las mujeres.<sup>273</sup>

---

<sup>272</sup> Ortega y Gasset, *Ídem*.

<sup>273</sup> Marcela, Lagarde, *El feminismo en mi vida. Hitos, claves y topias*, México, Ed. Instituto de las Mujeres del DF, 2012, p. 545.

\*\*\*\*\*

Ahora bien, si centramos nuestra intención en lograr un entendimiento sobre las concepciones, creencias y connotaciones de la feminidad en el pasado, se nos abre directa y evidentemente, la dimensión afectiva y erótica de los sujetos: lo que antes he conceptualizado en este trabajo como *lo privado*. (Esto último, como he anotado ya, lo debemos pensar como un *lugar sociodiscursivo* caracterizado **por lo que "era hablado ahí"**. Por tanto, *el poder femenino* emerge en (no de) la dimensión discursiva de *lo privado*. Aunque también este poder *resonaba* en *lo público*).

La idea central de esta reflexión es que en *lo privado*, *la Mujer* era un ser sobrevalorado -con poderes imaginarios sobreabundados-, en términos erótico-afectivos;<sup>274</sup> y de ahí, de la sobrevaloración en *lo privado* se abriría el espacio para el despliegue de un poder que resonaría en otras dimensiones de la experiencia de vida. ¿En qué actitudes y hechos concretos se objetivaría *el poder femenino* que propongo? En que "el otro" -el diferente-, concebía, vivenciaba que *la Mujer* le propiciaba, o la felicidad, o la infelicidad. En que *el otro* experimentaba que *ella* podría influir en su ánimo de una manera tan fundamental, que su mundo dependía del interés o desinterés, de la valoración o desvaloración que *ella* le otorgara. Esto claro, tiene que ver con la relación

---

<sup>274</sup> Recuérdese que *la Mujer* se usa como concepto, que refiere genéricamente a la feminidad, donde hacen conjunción unos atributos imaginarios y simbólicos.

entre los sexos, y más concretamente con la experiencia del amor, o al menos con el deseo.<sup>275</sup>

Amar es vivir; vivir una doble vida,  
es gozar dos veces,  
**...es sentir duplicadamente;** es ser feliz.  
También es una agonía, es un tormento sin fin,  
es un dolor sin segundo;  
**...sólo que quien así sufre, quien de este modo padece,**  
no trocaría nunca sus dolores  
**por la tristísima y fría tranquilidad de la indiferencia...**  
(Manuel Acuña)<sup>276</sup>

Yo no quiero un amor lánguido y frío,  
porque el simple cariño es un sarcasmo;  
quiero un amor ardiente como el mío,  
**que mate de placer y entusiasmo...**  
(Anónimo)<sup>277</sup>

¡Todos conocen el amor!...  
Quedarse inmóvil y cerrar los ojos para mejor ver;  
y bajo un beso adormecer... y bajo un beso despertar...  
(Francisco Villaespesa)<sup>278</sup>

---

<sup>275</sup> Por *amor* entenderemos el supremo interés, la necesidad o inclinación que nos empuja hacia el otro/a. Tomo la definición de amor de Descartes, citado en Fraisse, *La diferencia... op cit.*, p. 23: "el amor es la pasión que nos hace unir la voluntad a algún objeto, sin distinguir si este objeto es igual, mayor o menor que nosotros." Este tipo de amor remite al anhelo de ser uno con el otro, con el objeto amado.

<sup>276</sup> *Amor*, Manuel Acuña.

<sup>277</sup> *Amor que mate*. (Anónimo), 1914.

<sup>278</sup> *¿Conoce alguien el amor?* Francisco Villaespesa.



Según Octavio Paz, "todo amor es una revelación, un sacudimiento que hace temblar los cimientos del yo y nos lleva a proferir palabras que no son muy distintas de las que emplea el místico."<sup>279</sup> Esto es importante en la presente argumentación, porque podemos pensar que, en última instancia, el sentido de los significantes que han utilizado los poetas para nombrar lo que les inspira *la Mujer* (amada-odiada, pero nunca ignorada) en realidad ha sido similar o constante en el pasado, aún en contextos distintos. El sentido de lo que se le decía a *la Mujer-Amada* emerge como una apremiante necesidad de *ser uno* con *ella*.<sup>280</sup> Ejemplifico esta última idea con sonetos de poetas que precedieron, y con varios siglos, a los poetas del Porfiriato, y lo hago para evidenciar la idea expuesta:

### **...Señora en tu presencia**

la razón me faltaba y la lengua enmudecía  
(Soneto. Diego Hurtado de Mendoza. 1364-1404)

Bendito seas Amor perpetuamente,  
tu nombre, tu saeta, venda y fuego;  
tu nombre por quien vivo en tal sosiego  
amado y conocido de la gente;  
tu flecha me hizo así obediente  
de aquella por quien todo el mundo niego;  
tu venda con que me hiciste ciego...  
(Soneto. Francisco de Figueroa. 1620)

---

<sup>279</sup> Paz, *El Arco... op.cit.*, p. 141.

<sup>280</sup> Es importante tener en cuenta el significado y el sentido de la poesía amorosa de otros tiempos, para recordarnos que el amor y la exaltación de *la Mujer* ha sido un *continuum* en la poesía a lo largo de la historia. Lo que en todo caso sí es exclusivo de la poesía en la que me apoyo en este trabajo, es el estilo estético, el canon propio del *romanticismo* y del *modernismo*.

Ya se acabó la resistencia mía y la fuerza del alma;  
ya, rendido, vencer en vos me dejo,  
arrepentido de haberos contrastado en tal porfia...  
(Soneto. Garcilazo de la Vega. 1504-1536).

Lo que estoy tratando de mostrar con los discursos anteriores, son *los significados fálicos* con que se ha re-vestido el significante *la Mujer*, dotándole de un enorme poder en el orden emotivo, podríamos decir casi a lo largo de la historia; y hago esto, porque estoy sosteniendo que llamo *poder femenino* al espectro de influencia de *la Mujer* en la experiencia de vida de los sujetos: veneración, consideraciones, admiración, etc., pero también odio, temor, rechazo, recelo, etc.; porque de ahí se abriría el espacio de posibilidades para usufructuar algún poder –en positivo o negativo- a las mujeres concretas que se referenciaban con ese arquetipo.

Lope de Vega cantaba así a una mujer en el siglo XVI:

...Para vivir me basta deseáros,  
para ser venturoso conoceros,  
para admirar el mundo engrandeceros  
y para ser Eróstrato, abrasaros...<sup>281</sup>

---

<sup>281</sup> *Soneto*, Félix Lope de Vega. 1562-1635.

Y, un poeta que vivió varios siglos después lo hacía de similar manera (me refiero al sentido de lo dicho):

Cuando te abrazo, asáltame la idea...  
ser de un alma el amoroso lazo;  
y más, ser Dios cogiendo en un abrazo  
la redondez sin fin del Universo  
(Salvador Rueda)<sup>282</sup>

Es muy fácil constatar cómo la mayoría de los poetas (en este caso de la época porfiriana) dicen el goce o el sufrimiento subjetivo en relación a *la Mujer*: cantaban el anhelo de su presencia, la felicidad que derivaba de su amor, la infelicidad por su desamor; la soledad, la tristeza, los celos, el despecho, etc. A partir de ahí, del supremo interés subjetivo hacia *la Mujer*, podemos rastrear las huellas de lo que propongo como *el poder femenino*.<sup>283</sup>

¿Mi secreto? ¡Es tan triste!  
Estoy perdido de amores por un ser desaparecido,  
por un alma liberta, que diez años fue mía y que se ha ido...  
¿Mi secreto? Te lo diré al oído:  
¡Estoy enamorado de una muerta!  
(Amado Nervo)<sup>284</sup>

---

<sup>282</sup> *El Abrazo*, Salvador Rueda 1857-1933. Poeta español, considerado precursor del *Modernismo*, cuya poesía era regularmente publicada en la prensa mexicana del Porfiriato.

<sup>283</sup> Reitero que el referente de la poesía que cito, es decir, el "de qué habla", o, el mundo que se nos abre o propone a partir de "lo que se dice ahí", era la radical diferencia que en el imaginario social representaba *la feminidad*. Es decir, "hablaba ahí" la posición sexista-dicotómica que decía sobre *la feminidad*, sobre *la Mujer*, idealizada o satanizada, -amada u odiada-, pero nunca ignorada, omitida.

<sup>284</sup> *Mi secreto*, Amado Nervo. Poeta nayarita, 1870-1919, quizá el más grande poeta mexicano del *Modernismo*.

Me tiembla el corazón cuando la nombro;  
cuando sueño con ella, me embeleso;  
y en cada flor con que su senda alfombro  
pusiera un alma como pongo un beso  
(Manuel María Flores)<sup>285</sup>

¿Por qué me ungió la vida de amor?  
¿Por qué este nudo en la garganta en el trance de su ausencia?  
¿Por qué tanta y tanta sangre por la abierta herida?  
¿Por qué me llena de sagrado vapor  
y me condena a vivir en la sombra de su sombra?  
(Enrique González Martínez)<sup>286</sup>

En un milagro estoy cuando te veo,  
se deshace la hora en su segundo,  
como el relámpago en su centelleo.  
Me da la vida su ritmo profundo,  
la pavesa interior sustenta llama,  
y un insólito abril me embruja el mundo  
(Rafael López)<sup>287</sup>

Ahora bien, dada la caracterización que hago del *poder femenino*, se me podrá objetar que más bien es el hombre quien sexualiza el poder; pero quien esto afirma, está haciendo una clara asimilación y una relación directa entre sexualidad y masculinidad.<sup>288</sup> Y aquí sexualidad -más precisamente erotismo-,

---

<sup>285</sup> *Bajo las palmas*, Manuel María Flores.

<sup>286</sup> *Sombra*, Enrique González Martínez. Poeta Jalisciense. 1871-1952.

<sup>287</sup> *Venus suspensa*, Rafael López.

<sup>288</sup> Graciela Hierro, "El feminismo radical en sus propios términos, sin modificadores marxistas o liberales", Reseña del texto de Catharine Mackinnon, *Feminism unmodified. Discourse on life and law*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1987, p. 33.

en todos los casos inmiscuye también a la feminidad, (en tanto otredad); y es eso precisamente lo que trato de mostrar.<sup>289</sup>

Además, si como afirma la teoría psicoanalítica, las relaciones erótico-afectivas son en última instancia relaciones asimétricas, y por ende, relaciones de poder, entonces existe *el poder femenino*, porque no sólo la masculinidad impone la lógica, el sentido, o el alcance de la relación entre los sexos.<sup>290</sup> Esta es, o puede ser, una forma de hacer aparecer a las mujeres del pasado insertas en la dinámica de los poderes, en tanto sujetos activos. No poder pensar las cosas así, creo que es lo más antifeminista que puede haber, porque deja al género femenino en la nulidad subjetiva.<sup>291</sup>

Propongo la siguiente tesis: el espacio o posibilidad para *el poder femenino* se daba cuando (y porque) los sujetos (mujeres y hombres) le imputaban a *la*

---

<sup>289</sup> Sé el tipo de discusión que se abriría aquí respecto del sistema patriarcal y su correspondiente ideología sexista, pero espero haber apuntado ya, en la primera parte de este trabajo, algunas reflexiones aportadas por la hermenéutica sobre la ideología; las que tendrían que tomarse en cuenta en una discusión de esta índole. Por ejemplo: el feminismo devela el arquetipo sexista que implica la feminidad, pero la masculinidad también es un arquetipo sexista, construido y sostenido por mujeres y hombres, y cimentado por cierto, en elementos homofóbicos.

<sup>290</sup> Es un aporte psicoanalítico el que la relación entre los sexos es siempre desigual, porque las mujeres no deseamos lo que los hombres imaginan que deseamos en ellos, ni ellos desean lo que nosotras imaginamos que nos desean. Al no ser un intercambio estrictamente de reciprocidad, se abre la posibilidad de la sujeción, de la subordinación, es decir del poder, objetivo y/o subjetivo. El primero se puede remitir a lo social-prescriptivo-conductual, y lo **segundo a "la economía libidinal"**: es decir, al sadismo y al masoquismo subjetivo, que se instala siempre en toda relación erótica.

<sup>291</sup> Podríamos decir que algunas investigadoras que introducen en su análisis la perspectiva de género, se apegan a una postura feminista que desvalora algunos significantes y significados de lo que en el pasado se concebía -y se validaba socialmente- como *la feminidad*. Creo que en el intento de darle su propio sentido histórico a los hechos -conductuales o simbólicos- de los sujetos **-no de "los individuos"**-, esta postura debería ser repensada; ya que las implicaciones contextuales, histórico-simbólicas de la diferencia sexual, son el núcleo de la teoría del género. Entonces, hay algo que, o no se entiende, o se pretende evadir o negar, respecto de la dinámica de los poderes en el nivel subjetivo, y eso creo que es un prejuicio interpretativo.

*Mujer* un enorme poder sobre su voluntad, (no dije sobre la masculinidad); ya fuera en positivo o negativo. Esto era así porque *ella* les representaba la *otredad*.<sup>292</sup> Es decir, concebían a las mujeres amadas, deseadas u odiadas, pudiendo tener una gran influencia sobre su ánimo. En lo que llamo *el poder femenino*, pasar de las posibilidades a las realidades, en cada caso concreto, era **ya cuestión de estrategias...**

Así, *el poder femenino* se establecía cuando en el dispositivo erótico-afectivo todo sujeto que concibiera a *la Mujer* como radicalmente diferente, como *otredad*, la colocaba en una posición fálica, en una posición de poder. Porque (imaginariamente) era *ella* quien sabría y podría -ser y hacer- algo que los

---

<sup>292</sup> El poder femenino tan existe, -en lo imaginario y simbólico, como todo tipo de poder-, que las mismas mujeres, las concretas e históricas, también suelen imputarle desde el orden de lo imaginario tal poder a (la) otra mujer. Esto **se evidencia cuando dicen**: "¿Pues qué le da la otra? ¿Qué tiene la otra? Se remite la sujeción subjetiva **del enamorado "al poder" de la (otra) mujer**, insertándola o fijándola en el arquetipo de *la Mujer*, excluyéndose, diferenciándose, extrañándose ellas mismas de ese arquetipo de orden imaginario, **del que parece "brotar"** el misterioso poder. Cualquier mujer puede ostentar y usufructuar *el poder femenino*, siempre y cuando sea significada **y valorada como "otredad"; y ella "soporte" o haga semblante de tal.**

Introduzco aquí una cita de una feminista contemporánea, porque repensar sus ideas me ayuda **para aclarar de qué estoy hablando cuando aludo al poder femenino**: "El enfrentamiento misógino entre mujeres constituye la enemistad patriarcal. Sus objetivos son la competencia rival y la desidentificación de género entre las mujeres como mecanismos de reproducción patriarcal, **a través de la esperanza de ser elegidas, tocadas por el poder... Cada mujer se compara competitivamente con la otra y pondera como superior lo propio o lo de la otra en un eje jerárquico de dominio-opresión y superior-inferior, mediado por la fobia clasista, racista, sexista, sectaria.**" (El subrayado es mío para acentuar la idea). En, Marcela Lagarde, *El Feminismo en mi vida... op.cit.*, p. 546

Estas comparaciones competitivas a las que alude Lagarde, son ideaciones de tipo yoico, del Yo, que corresponden por decirlo de algún modo, a un segundo momento. El primer momento, el origen que posibilita esto, refiere a la mismidad y la otredad, a la intimidad y a la extimidad. Tiene que ver con el momento en que los bordes o límites de mi mismidad, se me desdibujan frente a la otra; la que me dice lo que -también- yo soy, y que ignoro, o pretendo ignorar. Al ignorar lo que *Yo soy*, al desidentificarme de *la Mujer*, -es decir, de mi género-, instituyo a la otra como radicalmente diferente a mí. El Yo redice la otredad en diferencias de aspecto, de modos, de clase, raza, apariencia física, etc.

demás no. En el caso de los hombres, -imaginariamente- era con y en *la Mujer* donde su placer (masculino) pretendía consumarse.<sup>293</sup>

Quise entrar en tu alma, y ¡qué descenso,  
qué andar por entre ruinas y entre fosas!  
¡A fuerza de pensar en tales cosas,  
me duele el pensamiento cuando pienso!  
¿Qué resta ya de tanto y tanto deliquio?  
En ti, ni la moral dolencia,  
ni el dejo impuro, ni el sabor del llanto.  
Y en mí, ¡qué hondo y tremendo cataclismo!  
¡Qué sombra y qué pavor en la conciencia,  
y qué horrible disgusto de mí mismo!  
(Manuel J. Othón)<sup>294</sup>

Todo era alegre en el claro resplandor de la mañana, y,  
el mirarte, sentí el llanto, borrándome la mirada  
(Luis Rosales)<sup>295</sup>

Eres tú la más vil de las mujeres;  
conozco tu maldad, tus artificios.  
Pero te amo, mujer, te amo como eres.  
Amo tu perversión, amo tus vicios.  
Y aunque maldigo el fuego en que me inflamo,  
**mientras más vil te encuentro, más te amo...**  
(Antonio Plaza)<sup>296</sup>

---

<sup>293</sup> El anudamiento del amor y del goce, es fundamental para que la mujer consienta **subjetivamente** "ubicarse" como objeto causa del deseo de un hombre. La violación sería el mejor ejemplo de la anulación del *poder femenino*, **porque destruye, desbarata, la "concesión", la "permisión, la anuencia y "la transacción" que establece una mujer** ante el deseo masculino. Vid. Sivia Ons, *Una mujer como síntoma de un hombre*, Argentina, TRES HACHES, 2005, 158 pp.

<sup>294</sup> *En tus aras quemé mi último incienso*, Manuel J. Othón. Poeta potosino. 1858-1906.

<sup>295</sup> *Vivir para ver*, Luis Rosales. Poeta español. 1920.

Se podrá argumentar en contra de mi propuesta que *el poder femenino* no creaba un coto de poder fáctico, objetivo o efectivo, o que éste no podía ser transmisible, o llanamente, que no existiría tal poder, porque no estaba validado en lo social (poniendo así la mirada sólo en la dimensión de *lo público*). Pero entonces, se impone reflexionar sobre la idea de poder que se está teniendo como referencia. Porque el poder no sólo es formal, ni está siempre institucionalizado, no sólo es vertical ni unitario, no todo poder está enmarcado por las normas, ni bajo el canon racional; *el poder femenino* es ejemplo de ello.

Al idear un *poder femenino* estoy pensando en un poder plástico, múltiple, alterno, oblicuo, siempre **cambiante...**, que no se aludía en *lo público*, porque en última instancia no podía pasar por ninguna *forma institucionalizadora*. Pero este era un poder muy efectivo porque producía efectos y resonancias en la experiencia del día a día de los sujetos del pasado. (Lo que sí hay que tener presente es que *el poder femenino* tenía sus propias prácticas, trazas y estrategias).

Pero, ¿por qué si las mujeres del pasado tendrían un espacio de posibilidad para desplegar y usufructuar un poder (devenido de la diferencia sexual y remitido por ello a *la feminidad*), la mayoría de ellas se habrían sumado a la ocultación o rechazo de la simbolización de *la Mujer-Erótica*? ¿Por qué no se les

---

<sup>296</sup> *A una Ramera*, Antonio Plaza.



permitía o enseñaba abiertamente a asumir tal poder, y advenir al lugar de la **atracción, de la seducción, del "encantar" a los** otros? ¿Por qué, histórica y tradicionalmente la cultura ha rechazado (en *lo público*) toda manifestación de sexualidad-erotismo de *la Mujer*? Para responder las preguntas anteriores se tiene que tomar en cuenta la tesis de Freud, ya introducida antes, respecto que la cultura -tal como la conocían los sujetos del pasado-, había estado montada y sostenida en la represión y sublimación de la pulsión sexual. Para Freud, la cultura misma es el producto de la represión y sublimación de las pulsiones, la cultura es el despliegue de *las satisfacciones sustitutivas de la pulsión libidinal*:

La sustitución del poder del individuo por el de la comunidad es el paso cultural decisivo. Su esencia consiste en que los miembros de la comunidad se limitan en sus posibilidades de satisfacción... La cultura se edifica sobre la renuncia de lo pulsional... Se basa (en alto grado)... en la no satisfacción de poderosas pulsiones.<sup>297</sup>

Igual, para Foucault la sociedad occidental habría establecido una estrecha vigilancia y un normado sometimiento de la sexualidad, acompañado de una persistente persecución y sometimiento del cuerpo. Por ello, por la sujeción simbólica del cuerpo, **-a través de los discursos que se presentan como "la verdad"-**, y por ser un constante objeto de preocupación, se habrían

---

<sup>297</sup> Daniel Alberto Alegrett Salazar, *Reflexiones acerca del Malestar en la Cultura de Sigmund Freud*, Venezuela, Universidad Central de Venezuela, 2000, p. 5.

intensificado los deseos de los sujetos por su propio cuerpo, y por el de los otros.<sup>298</sup>

Es decir, lo cultural, y con ello *lo público*, se habrían construido reprimiendo, constriñendo, retardando las mociones sexuales. En *lo público*, con su correspondiente sistema discursivo, “la buena mujer” necesariamente era ideada, representada sin deseo, ni erotismo, casi como un “ángel asexuado”; por eso esta representación era el núcleo de la idealización social de *la feminidad* en el pasado.<sup>299</sup> Mientras, la concepción de “la mala mujer”, la presentaba como un portento de sensualidad y erotismo, casi como un súcubo;<sup>300</sup> esta ideación fundó el núcleo de la satanización de *la Mujer*. Por ello, la valoración social y personal que se hacía en *lo público* de las mujeres, dependía de su posicionamiento conductual y discursivo, referido a la práctica de la sexualidad y del erotismo. Por ello decimos que aquella era una sociedad reprimida, mojigata y con doble moral. (Sí tenía doble moral: la que operaba en *lo público*, y la que operaba en *lo privado*).

---

<sup>298</sup> Foucault, Michel. *Microfísica del Poder*, *op.cit.*, p. 60

<sup>299</sup> Idealización de “la buena mujer” que en cada época ha tenido sus propios referentes. Primero aportado por la tradición secular-pagana de la Antigüedad; luego y muy especialmente, por la tradición religiosa-cristiana; y más cercanamente a nosotros, por los valores de la moral burguesa.

<sup>300</sup> Un demonio, espíritu del mal con figura o apariencia de mujer de gran sensualidad que tiene intercambio sexual con el Diablo, o seduce a hombres en castidad, introduciéndose en sus sueños. El súcubo implanta pervertidas inclinaciones sexuales, el sexo es para ellos ¿ellas? un instrumento de dominación y humillación, alejado del amor y la ternura. Es significativo que en esta concepción, el Diablo elige a mujeres como sus compañeras sexuales. La simbología parece ser que Ella sí puede “gestionar” o “soportar” la tremenda sexualidad del Diablo. Esta ideación da muestras claras del tipo de poder –aquí en negativo- que se le podría imputar a *la Mujer*.

Es cierto, tal como nos lo presenta la historiografía sobre las mujeres del Porfiriato, que la moral pública modelaba a *la buena mujer-madre-esposa* y satanizaba a *la mala mujer-amante-puta*; porque de la conducta sexual de las mujeres **pendía la valoración social de ella y de "su gente", especialmente el honor de los hombres de su casa. Por tanto, ser "decente"** (mostrarse desexualizada), era garantía de valoración social y consideraciones familiares. (Por supuesto que existían, -como en todos los casos- excepciones).

Pero, cuando *la forma discursiva de lo privado* tenía lugar, sí emergía, sí se decía y podía aparecer el efecto poderoso que *la Mujer* tenía en "el otro concreto"; precisamente por su impronta de mujer, por su propia y diferenciada manera de *estar en el mundo*. En este dispositivo se le atribuía a *ella* un enorme poder al despliegue de su sensualidad, de su erotismo, o, simplemente en el orden de sus afectos. Existía entonces una doble y quizá triple discursividad respecto de *la Mujer*, y de muchas otras cosas. (Así se puede comprender que quienes educaban a las mujeres, las madres, las maestras, o quienes ejercían tal función, reprimían en las niñas toda actitud que denotara sexualidad, resaltaban y acentuaban la necesidad obligada del recato y del pudor). "En la creación el Instituto Domínguez de San Juan del Río, Oro., su director anunció

que el instituto sería mixto, “manteniendo la más absoluta incomunicación entre los dos sexos, tal como lo demanda **la moral**”.<sup>301</sup>

Pero, ya en cierta edad, algunas mujeres transmitirían a otras, algunas estrategias de su poder: “**en la cama, lo convencerás...**”

**En todo caso, para “estar” en *lo público***, las mujeres optaban generalmente por inscribirse en la idealización de “la buena mujer”, y se atenían a la ganancia social que de ello resultaría. La amenaza de no ser valorada como una buena mujer estaba bien presente, eso nos lo evidencian los juicios condenatorios y devaluatorios que circulaban en los diversos contextos sociales. Es muy significativo que se calificara **de “loca”**, de trastornada mental a una mujer que **exhibía “fuera de lugar” (de *lugar sociodiscursivo*)** su sexualidad y su erotismo. Mientras que, por supuesto, en *lo privado*, algunas sí usufructuarían el poder que lo social les atribuía vía su erotismo.

Así, la tradición misógina y sexista – que sí existía- respondía a un enorme poder adjudicado o atribuido -en el orden de lo imaginario- a *la Mujer*. Ya dependía de cada mujer concreta, y de los contextos y estrategias concretas, ejercer o no el poder que aludo; desplegarlo de tal o cual forma; renegar o **escandalizarse de él...** Como cuestión de estrategia, una mujer podría desplegar y usufructuar *el poder femenino*, siempre y cuando supiera apropiárselo e

---

<sup>301</sup> *La Sombra de Arteaga*, Querétaro, 6-12-1878, citado en, Blanca Estela Gutiérrez Grageda, *La mujer en Querétaro en tiempos de Don Porfirio: entre el ser y el deber*, Universidad Autónoma de Querétaro, 2016, p. 22.

insertarse asertivamente en las dos *formas discursivas*; la que instalaba *lo público*, y la que instalaba *lo privado*. Ella tendría que aprender cuándo y cómo se instalaban los diferenciados dispositivos discursivos, los distintos modos de ser/estar en el mundo.

Para terminar esta parte, es importante reflexionar sobre una idea que evidentemente surgirá al proponer *el poder femenino* en los términos en que lo introduzco, al interpretar la dinámica de la relación entre los sexos en el pasado: ¿A las campesinas, lavanderas, sirvientas, tortilleras, empleadas de pequeños comercios, cocineras, obreras, etc., es decir, a las mujeres no burguesas, a las que, según nosotros no podemos pensar como musas de los poetas,<sup>302</sup> a las mujeres “del pueblo”, las de la clase trabajadora, “**las ordinarias**”, quienes además conformarían la mayoría del género femenino de entonces, ¿qué les significaría en su experiencia de vida concreta la exaltación o la denostación social de la feminidad? ¿Repercutiría eso en su vida cotidiana? O, ¿Sólo las mujeres burguesas, las que suponemos *musas*, mujeres delicadas, refinadas, seductoras, etc., quedarían sujetas y ligadas a los referentes de la idealización/satanización de la feminidad?

Para abordar la reflexionar anterior, y por cuestiones de metodología, tendríamos que tomar en cuenta al menos, las siguientes dos consideraciones:

---

<sup>302</sup> En realidad, algunas de estas mujeres sí motivaron sentidos poemas, precisamente cuando se apegaban al ideal del *ser mujer* de esos tiempos. No todos los poetas pertenecían a la clase burguesa, y su mundo se desarrollaba en torno a mujeres pobres o medianamente pobres, como ellos.

1. Cuando hablamos de darle sentido a las concepciones o representaciones que refieren a la diferencia y relación entre los sexos en el pasado, siempre y en todos los casos, tenemos que ubicar y precisar el *lugar sociodiscursivo* del discurso-fuente: o *lo público*, o, *lo privado*. Esto se **logra a partir de identificar “lo dicho ahí”**. Por ejemplo, si nos ubicamos en discursos de *lo público*, las huellas del *poder femenino* que podemos focalizar ahí son las asociadas a la idealización social de la feminidad. Los **referentes de tal idealización eran “las virtudes de las buenas mujeres”** (centradas fundamentalmente en la conducta sexual): casta, fiel, abnegada, virtuosa, honesta, pudorosa, sumisa, etcétera. Creo que la idealización social de *la Buena Mujer* abriría el espacio de posibilidades para que también las mujeres no burguesas -más bien todas las mujeres-, pudieran asumir y usufructuar, socialmente hablando, lo que concibo como *poder femenino*, en *lo público* claro. Ello siempre y cuando, ya en lo concreto, fueran reconocidas, valoradas, apreciadas (esto es del orden imaginario), con los referentes de tal idealización. Esto se llevaría al plano de las conductas y los hechos, en la influencia o dominio que cada mujer concreta podría llegar a tener sobre su prole y sobre quienes la rodeaban.

Habría claro, muchas o muchísimas mujeres pobres que no pudieron mantener el ideal sexual, la mayoría de las veces por una vejación o violación impune de un hombre de la clase adinerada. Ellas serían unas verdaderas víctimas sociales, repudiadas en muchos sentidos. Igualmente habría mujeres (como habría hombres) que por una experiencia de vida difícil, traspasarían las normativas sociales y habrían cometido delitos de toda clase.<sup>303</sup> En todo caso, el tamaño, valor y peso social de la satanización hacia ellas, nos muestra la idealización social correlativa. “Una mujer no debe exponerse jamás a pervertir su corazón, a desviar su alma de esas ideas de religión y piedad que santifican aún a las mujeres perdidas.”<sup>304</sup>

Constatamos fácilmente en los discursos que caracterizo de lo *público*, rescatados de la hemerografía de la época, que los atributos aludidos en párrafos anteriores se aplicaban a la feminidad en positivo, y que tal ideación de la feminidad era un referente que traspasaba las clases sociales. Evidentemente era una cuestión de género. (Aunque algunos autores de la época pretendían que las mujeres pobres, las que vivían en cuarterías o vecindades, eran menos castas y menos virtuosas que sus

---

<sup>303</sup> Vid. Elisa Speckman Guerra, *“Las flores del mal. Mujeres criminales en el Porfiriato”*, en *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, Vol. XLVII, 1997.

<sup>304</sup> “Memorias sobre el matrimonio y otras cuestiones”, *op.cit.*, p. 43

burguesas. Eso era un prejuicio de la burguesía porfiriana que espero hayamos traspasado nosotras).

Ilustro la idea anterior con un discurso de *lo público*; señalo que en este tipo de discursos, -reiteradamente-, se exaltaba o idealizaba a la mujer sencilla, común, **y no sólo a la “burguesa refinada”**. **Se valoraba a la mujer “pobre pero honrada” “humilde pero honesta”,** (“honesto”, siempre significaba pudorosa, casta, recatada, es decir, remitía a la conducta sexual; mientras que aplicado a los hombres significaba probo, recto). Es más, en ocasiones a las mujeres sencillas se las consideraba como las que resguardaban las virtudes morales, las necesarias e imprescindibles para perpetuar el *status quo* social de entonces:

**Yo aprendí en el hogar en que se funde la dicha más perfecta... y para hacerla mía quise ser yo como mi padre era, y busqué una mujer como mi madre... ¡Qué buena era la esposa!... Una sencilla labradora, humilde, una mujer trabajadora, honrada, cristiana, amable, cariñosa y seria. Trocó mi casa en adorable idilio que no pudo soñar ningún poeta. ¡Oh cómo se suaviza el penoso trajín de las faenas cuando hay amor en casa y con él mucho pan se amasa en ella...**<sup>305</sup>

2. La otra consideración a tomar en cuenta en esta cuestión es que, lo que conceptúo como *el poder femenino*, lo debemos ubicar o visibilizar, fundamental y primeramente, en *lo privado*; en el dispositivo erótico-afectivo de los sujetos, lo que llamamos comúnmente enamoramiento o

---

<sup>305</sup> José Ma. Gabriel y Galán, “El Ama”, en *La Familia*, México, 1-8-1883



amor. Y esto claro aplicaba también **entre la gente "no burguesa", la del** pueblo común. Yo doy por hecho que el vivenciar afectos y el advenir o no el sujeto al despliegue de su erotismo, no pasa (y no pasaba) por la clase social; aunque las formas externas de manifestar los afectos en esa época, *ergo* la galantería o los modos corteses, sí corresponderían a la clase burguesa. Opino que el advenir a la vivencia de las prácticas eróticas tiene que ver más bien con la introyección subjetiva de creencias e ideas moralizantes y represoras sobre la sexualidad; moralina y represión que traspasarían las clases sociales, porque formarían parte del entramado ideológico general de la época sobre *el deber ser mujer* y *el deber ser hombre*.

Por ello creo que la cuestión planteada respecto de la posibilidad que las mujeres no burguesas asumieran y desplegaran (o no) *el poder femenino* podemos pensarla más bien, en referencia al tipo de dispositivo afectivo, amoroso y erótico (o desafectivo, desamorado y deserotizado) que cada mujer y cada hombre concretos pudieran llegar a establecer. Seguramente muchas mujeres y muchos hombres –burgueses o no– obturarían esta cara o faceta *del poder femenino*, al no apoderarse del placer erótico, por mojigatería o por perversión.<sup>306</sup>

---

<sup>306</sup> Cabe puntualizar que lo erótico se encuentra en el lado opuesto o contrario de la perversión; esta última, al estar ligada a la represión, crea obscenidad y tiende a negar la vida. Mientras que el erotismo es alzamiento del deseo y de la libertad. *Vid.* la tesis al respecto de George Bataille, en *El Erotismo...op.cit.*

- *Las dos caras del poder femenino: la idealización y la satanización.*

Por lo expuesto hasta aquí, podemos conceder que es más o menos razonable traducir la idealización de *la Mujer* como un espacio de posibilidad para *el poder femenino* en el pasado.<sup>307</sup> Por ejemplo, la sobrevaloración o el sobre-interés que personal y/o socialmente se le atribuía a la aprobación o desaprobación, venidas de *la Mujer*, respecto de las conductas, los modos de ser y de actuar de quienes con-vivían con *ella*. Esto refiere a la autoridad moral, a la elevada moral imputada como algo intrínseco a *la Mujer*. (Las deferencias y las **galanterías que se le ofrecían a “una mujer decente”, a una mujer virtuosa**, quizá sí podríamos acotarlo a las mujeres de la clase burguesa, esposas e hijas de los hacendados, los comerciantes enriquecidos, los altos funcionarios, etc. Las no burguesas, las mujeres pobres del pueblo, si bien igualmente eran referenciadas al arquetipo de *la Mujer-Virtuosa*, no recibirían el mismo trato cortés y galante que las burguesas, pero su exaltación e influencia moral en la vida de sus cercanos era igual de importante).<sup>308</sup>

---

<sup>307</sup> Creo que tomando en cuenta la tesis de este apartado, se puede entender que en el pasado, las mujeres (hablando genéricamente) también hayan sostenido y apuntalado la ideología patriarcal; porque en tal ideología hay una dimensión en la que algunas mujeres **vivenciaban poder, precisamente porque culturalmente se “fetichizaba” su sensualidad y sexualidad**. Sin negar claro, su contraparte desventajosa, y muy desventajosa que constituyen las prácticas y las costumbres de la ideología patriarcal, que constriñen y someten a las mujeres en muchas otras dimensiones.

<sup>308</sup> En esta cuestión hay que tomar en cuenta que la Historia de mujeres de la época Porfiriana, presenta la preceptiva o *del deber ser de las mujeres*, como inspirada y dirigida a las **“recatadas señoritas burguesas”**, pero creo que esta interpretación se queda corta. La

Allí está su admirable economía, hacedora de milagros; allí está su actividad infatigable, su perseverancia, su resistencia para el trabajo, su laboriosidad. Ella desempeña entre nuestro pueblo las tareas del sexo fuerte sin desatender a los propios, ella realiza en la clase media maravillas de sacrificio, de **industria, de ahorro...** En ella la virtud es instintiva, la educadora de nuestros hijos y la inspiradora de nuestros actos.<sup>309</sup>

La mujer con la dulzura lo puede todo, lo alcanza todo, y su belleza moral, sus virtudes, sus cualidades, su talento, juicio y singular perspicacia, resplandecen en la menor de sus acciones, cuando **éstas están inspiradas en el bien...**<sup>310</sup>

Opino que ubicar y visibilizar las consecuencias reales, o verosímilmente reales, de la idealización de la feminidad en el pasado, posibilita darle sentido (no digo aprobar, o no aprobar) a la subordinación o sujeción histórica de las mujeres en el sistema patriarcal. Ya convenimos antes que las mujeres hemos sido tan sujetos históricos como los hombres. Por ello creo que dándole una significación más fina a la idealización de la feminidad en el pasado, alumbrando lo que de ello devendría, se pueden comprender de mejor manera a las mujeres concretas del pasado, como verdaderos sujetos históricos, con voluntad de acción y de poder, aún en el sistema patriarcal.

---

idealización (y la satanización) de *la Mujer* no remite sólo, -como se ha introducido en estos trabajos-, a una cuestión de clase social; claramente era un asunto de género que atravesaba las clases sociales. Encontramos muchísimas referencias idealizantes y satanizantes, **"inspiradas" por mujeres que no podrían clasificarse como señoritas burguesas**, ni por su posicionamiento en la vida, ni por sus condiciones materiales de vida. Lo mismo opera para la poesía de la época. Es decir, la idealización y/o satanización de *la Mujer*, eran simbolizaciones referidas a las mujeres, en tanto mujeres. (Claro que sí coincido con ubicar los cánones del *romanticismo* y del *modernismo* dentro del horizonte cultural de la burguesía, pero eso es otra cosa).

<sup>309</sup> "La Mujer Mexicana", en *El Imparcial*, 30-V-1907.

<sup>310</sup> Emilia Serrano de Wilson, "Las perlas del corazón: deber y aspiraciones de la mujer en su vida íntima", 1883, citado en Martha Eva Rocha, *El Álbum de la Mujer. El Porfiriato y la Revolución*, Vol. IV, México, INAH, 1991, p. 35

Pero, obviamente, es necesario explicitar la traducción que hago de poder **originada o devenida de lo que se ha llamado "la satanización de la feminidad"**, (la que además es correlativa a la idealización). La idea que tengo es que si intentamos entender el significado y el sentido de los discursos del *deber ser* de las mujeres del pasado, *v.gr.* los de *lo público*, puedo entonces plantear que, precisamente, en el rechazo, negación o satanización del erotismo de las mujeres, se nos muestra **"en negativo" la existencia de tal poder**. En el repudio tan férreo, se nos abre el sentido (el por qué y para qué) del prurito que **causaba a "las buenas conciencias" el (posible) goce sexual de ella**; el que, significativamente -en el imaginario social-, era algo incognoscible, indefinido, desconocido, inaprehensible.<sup>311</sup> Es decir, si en *lo público* se repelía o satanizaba la participación activa de las mujeres en el dispositivo erótico, era porque tal

---

<sup>311</sup> Para sustentar la tesis de poder -simbólico e imaginario- devenido de la sexualidad de *la Mujer*, me apoyo por supuesto, en las tesis de Foucault. El poder institucionalizador se objetiva **en discursos idóneos, que instituyen, atraviesan y "controlan" a los sujetos y a sus cuerpos**, precisamente cuando los nombran, los colocan, los designan y clasifican. A través de los discursos se sujeta, se prende, domina, norma, educa y moraliza a los cuerpos. Foucault llama a ello disciplinar la sexualidad. *Vid. Historia de la Sexualidad*, (3 Tomos), Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2002. Y, **"Los cuerpos dóciles"**, en *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1998, p. 124-156.

Pero, yo invito a enfocar el sustrato que queda, es decir, aquello que no se puede sujetar, porque no se puede delimitar, con-formar, definir, asir, etc., *ergo* **"el goce femenino"**. Y **partir de ahí, de dar por hecho que "algo" que no se delimita, que no se define, que no se disciplina** totalmente, se convierte en amenazador, alarmante, inquietante para la subjetividad; tiene influencia, injerencia e impacto en la dinámica personal y social. Esa influencia, injerencia e impacto -diferenciada sí, y con matices propios en cada caso concreto-, la podemos llamar el espacio o la posibilidad para *el poder femenino*.

cosa efectiva y realmente existía;<sup>312</sup> pero **ello causaba “repulsión social”**; en realidad un enorme temor social.

Aclaro: en el caso de la idealización de *la Mujer*, la posibilidad que se abría para desplegar el poder femenino, devendría de usufructuar lo que resultaría de la altísima moral que a *ella* se le imputaba. (A veces se desprendían una serie de actos de consideración-respeto-estimación-aprecio-miramientos-deferencias, etc.). Pero, en el caso de **la satanización, “el poder”** resultaría del temor-recelo-desasosiego-angustia-inquietud-perturbación, -personal y social-, que **provocaban las “malas mujeres”, las que** podrían subyugar, someter, doblegar a los sujetos, **“jugar con el deseo masculino y ponerlo a sus pies”**, alterando así el *statu quo*, (el que la teoría del género conceptúa como el sistema patriarcal).<sup>313</sup>

Las fuentes tradicionalmente utilizadas para la Historia de las mujeres dan más que muestra de lo que señalo arriba. La dicotomía entre las buenas y las malas mujeres, remite sin lugar a dudas a la relación que imaginariamente ellas

---

<sup>312</sup> Aquí viene bien citar el concepto que Collingwood llama la imaginación constructiva: “...que le dice al historiador –como le dice al detective competente- **cuál “debió ser el caso”, dadas las evidencias disponibles.** Esta imaginación constructiva funciona de modo muy semejante a como Kant suponía que lo hace la imaginación a priori cuando nos dice que a pesar de que no podemos percibir simultáneamente ambos lados de una cubierta, podemos estar seguros de que **tiene dos lados si tiene uno, porque un lado implica al otro...**”, citado en Hayden White. *El texto historiográfico como artefacto literario... op.cit.*, p. 13.

<sup>313</sup> La satanización hacia *la Mujer*, **por concomitancia al “libertinaje sexual”, en realidad era una manifestación de la angustia social de aquella sociedad reprimida en lo sexual, con doble o triple moral.** Es pertinente señalar aquí que la verdadera y auténtica angustia –que siempre es inconsciente-, es traducida en la psique humana como miedo; miedo a lo que se apronta a la conciencia como lo verdaderamente diferente, lo amenazante. Así, el rechazo que ejercemos, es uno de los canales o vías subjetivas y actitudinales que toma el miedo ante lo que se concibe como amenazante, por no igual **a sí mismo. Entre más “diferente” sea el otro, en este caso, “la Otra Mujer”, “la Mala”, más temor social y personal produce;** y más poder se le atribuye, simbólica e imaginariamente hablando.

tendrían con el goce sexual. Tanto la devaluación-satanización, como la sobrevaloración-idealización de *la Mujer*, tienen sentido y significado en la intersubjetividad, además, son correlativas; y son pieza importantísima para interpretar las relaciones personales y sociales entre los sexos en el pasado. Podría resumir lo que estoy diciendo aquí con esta afirmación: *La mujer Virtuosa* (asexuada) es superior; *la Mujer Erótica*, es poderosa. En ambas ideaciones podemos recuperar un tipo especial de poder para ellas, imaginario y simbólico.

(Una explicación de tipo psicoanalítico respecto de la idealización y/o satanización de *la Mujer* se referiría al desdoblamiento –o doble vía- de la vida amorosa de algunos sujetos. Por obra de la prohibición edípica, algunos toman una postura dicotómica con respecto a las mujeres: a algunas las idealizan y a otras las degradan. Si aman a una mujer no pueden desearla, y si la desean no pueden amarla; degradan al objeto sexual y sobrevaloran al amado (cercano en el Ideal del Yo a la Madre). Desde lo consciente, *la Mujer-Amada* (como la Madre) no concita el goce sexual. Pero sí las más altas ternezas. Y la otra, *la Mujer-Deseada* (como Amante) **por imantar “sólo” el deseo**, en ocasiones recibe la degradación, por instituirse en el objeto sexual privilegiado del sujeto.<sup>314</sup>

Has sido modelada por la gracia  
más para la oración que para el **beso...**<sup>315</sup>

**Porque eres buena, apacible y pura...**

---

<sup>314</sup> Silvia Ons, *Una Mujer como sintoma... op.cit*, p. 46

<sup>315</sup> *A Margarita*, Salvador Díaz Mirón, 1889.

en tu límpida alma, la ternura tiembla...<sup>316</sup>

Objeto vil de mi pasión sublime,  
**ramera infame a quien el alma adora...**<sup>317</sup>

Esa mujer que hoy canta en las orgías  
al aire suelta la melena de oro,  
y ebria y casi desnuda  
**se revuelca del negro vicio entre el inmundo lodo...**<sup>318</sup>

¡Ah, mi buen Dios! ¿Por qué despreciamos a los ángeles?  
¿Por qué nos gustan tanto los demonios?..<sup>319</sup>

Para mostrar que coexistían simultáneamente dos *lugares sociodiscursivos* o *formas* para nombrar a *la Mujer* en un mismo tiempo histórico, teniendo como referente la sexualidad y el erotismo, **pero “hablados” de muy distinta manera**, cito discursos de *lo público* y luego de *lo privado*. Es claro que las *formas* de *lo privado* y de *lo público* **se diferenciaban en “lo que se dice ahí”, y, en “quién habla ahí”**. Acorde con esta reflexión, es importante señalar que existían tanto discursos de *lo público*, como discursos de *lo privado*, que muestran las caras o

---

<sup>316</sup> *Aparición*, Luis. G. Urbina.

<sup>317</sup> *A una ramera*, Antonio Plaza.

<sup>318</sup> *Entre legajos de papel roídos*, Julio Flores. Poeta colombiano, 1867-1923. Este gran poeta vivió algunos años en México en el Porfiriato (y en otros países latinoamericanos) influyendo grandemente en el ambiente literario de su época. Fue muy divulgado en esa época. Es considerado uno de los mejores poetas colombianos.

<sup>319</sup> *Ídem*.

facetas -correspondientes y privativas- de lo que propongo como *el poder femenino*.

*De lo público:*

Sé honesta. La honestidad es la lleve de oro que guarda las virtudes de la mujer. Si la honestidad es una virtud imprescindible en toda mujer, no olvide la casada que en ella como en un crisol, toma esta virtud mayor quilate. El pudor es una aurora que no ha de hacer palidecer la antorcha de himeneo. Sobre todo, no olvides que el respeto y el amor de tu marido dependen en gran parte del amor con que practiques esta gran virtud...

Una mujer deshonesto nunca será buena esposa ni mucho menos buena madre. ¿Qué virtud podrá enseñar a sus hijos, cómo imbuirles los secretos del recato, la honestidad y el decoro, la que no es honesta, ni recatada ni virtuosa?

La familia es nuestro imperio, nosotras cuidamos de mantenerlas en paz y de conservar en ella el sagrado depósito de las buenas costumbres. De ahí la importancia de enseñar a las niñas todo lo que se refiere al desempeño de sus atribuciones.<sup>320</sup>

*De lo privado:*

¿En qué báquicas fiestas al dios propicias,  
¡Oh Divina! aprendiste tu sacro ardor  
y los deleites múltiples y las pericias  
de tus insuperadas noches de amor?  
(Rafael López)<sup>321</sup>

Te brindas voluptuosa e impudente  
y se antoja tu cuerpo soberano

---

<sup>320</sup> "La Mujer", 2-1891, citado en Carmen Ramos, *Presencia y Transparencia. La Mujer en la Historia de México*, México, El Colegio de México, 1987, p. 151.

<sup>321</sup> *Sabia Maestra*, Rafael López, 1873-1943.



Tu seno se hincha como láctea ola,  
el albo armiño de mullida estola  
no iguala de tus muslos la blancura,  
mientras tu vientre al que mi labio inclino,  
es un vergel de lóbrega espesura,  
un edén en un páramo de lino...  
(Efrén Rebolledo)<sup>322</sup>

**Todo enmudece...**  
y al sentir el grato calor de tus caricias,  
mi ardorosa **virilidad se enarca como un gato...**  
(Efrén Rebolledo)<sup>323</sup>

Sabemos que en los discursos de *lo público* se enfatizaba la responsabilidad personal y social que recaía en las mujeres respecto de la moral sexual. Constatamos a partir de estos discursos que el comportamiento sexual de las mujeres estaba rigurosamente reglamentado y vigilado. Pero, el punto importante aquí es que quienes interpretamos estos discursos y conductas no (nos) aclaramos bien a bien, el por qué sucedía esto. ¿Por qué las madres, maestras, el clero, etc., cuidaban tan escrupulosamente lo relativo a la sexualidad de las niñas-mujeres? Podemos pensar que el sentido último de los

---

<sup>322</sup> *Ante el Ara*, Efrén Rebolledo. Poeta hidalguense, 1877-1929. Según Xavier Villaurrutia, la poesía de Efrén Rebolledo, sobre todo los sonetos de la obra *Caro Victrix* (Carne victoriosa), **representaron "los más intensos y mejores poemas de amor sexual de la poesía mexicana...no es difícil imaginar la reacción que ello provocó en una sociedad de "buenas costumbres"**. Rebolledo increpó al puritanismo de la época. Él representa el poeta erótico más importante del modernismo. Habría que tomar en cuenta que él fue un reconocido hombre público. Abogado, diplomático y funcionario. Con esto quiero decir que no cumpliría con el estereotipo del poeta **introvertido, "absorto" y alejado del mundo. Él como otros sentidos poetas de la época,** producían distintas *formas discursivas*.

<sup>323</sup> *Claro de Luna*, Efrén Rebolledo.

discursos prescriptivos o *del deber ser*, era conjurar o exorcizar el (posible) goce sexual de ellas.

**No dejarlas nunca solas...** las niñas, cuando se les deja libres, se refieren unas a las otras las conversaciones escuchadas, se comunican dudas sobre tal o cual asunto que aguijonea su curiosidad o despierta sus malicias; y de suposición en suposición llegan las más de las veces a desgarrar el velo de su inocencia y hasta a despertarse pasiones impropias de su edad y siempre altamente perjudiciales para su salud física y su higiene moral.<sup>324</sup>

Es por ello que en los discursos *formales* “*algo*” de *la Mujer* era representado como peligroso, muy peligroso para lo que llamamos lo social. Por tanto, ese *algo* provocaba rechazo, temor, recelo y hasta amenaza para *lo público*. La férrea preceptiva sexual porfiriana nos dice el horror que les provocaba a las *buenas conciencias* el goce erótico de *la Mujer*. Es desde ahí, desde esa significación, que toma sentido la satanización del erotismo de las mujeres en el pasado. El rechazo se hacía por el temor social a lo que se creía libertino, disoluto, insubordinado -y potencialmente- amenazante para las convenciones culturales, *ergo*, para el poder y deseo masculino.

Hay una cuestión obscura a la ciencia ¿la espermatorea es exclusiva del género masculino? Se cree que la mujer está expuesta también a esta enfermedad, aunque en ella no puede llamarse espermatorea propiamente dicha. Sin embargo, los abusos del coito y la masturbación ocasionan en la mujer emociones enérgicas que pueden traer con el tiempo perturbaciones nerviosas de funestos resultados. Esta enfermedad es *menos severa en la mujer*

---

<sup>324</sup> Matilde P. Montoya, “*La niña*”, en *La Mujer Mexicana*, 1907, p. 100.

porque no se agota por las pérdidas seminales... La mujer siempre oculta al médico lo que hace y niega todo.<sup>325</sup>

¿Por qué tanto énfasis en negar las prácticas eróticas en las mujeres? La idea es tomar en cuenta el miedo-angustia-rechazo social que concitaría una mujer que adviniera al ejercicio autónomo y libre de su sexualidad. Las personas del pasado daban por hecho (es decir, ello formaba parte de su ideología) que **“naturalmente” las mujeres se apegarían** a la (doble) moral sexual (sexista) de su época. Lo que se traducía en ser validada, etiquetada con referentes idealizantes, teniendo como sustrato una cierta ventaja subjetiva y en ocasiones objetiva. Es decir, **la sujeción de las mujeres “buenas-decentes” a las normas sexuales, conllevaba una cierta *supremacía moral*, frente a los hombres, y sobre todo, frente a las mujeres “malas-indecenas”**.

Si nosotras somos físicamente inferiores al hombre. Si, como él no podemos siempre usar el libre albedrío, si no podemos como él mojar nuestros labios en ese licor embriagador que se llama libertad, poseemos también algunas ventajas que, moralmente, nos hacen a veces superiores al hombre. Tenemos un alma más generosa y compasiva, un corazón ardiente, y sin embargo, más casto.<sup>326</sup>

La Mujer es ángel que Dios mandó a la tierra para que fuese el guardián invisible; para que fuese quien normara las acciones del hombre, encaminándole al bien. Así la Mujer tiene el don de normar los actos de la vida del hombre, si con la táctica y la educación sabe llevar por el camino que

---

<sup>325</sup> “**Algunas palabras sobre la espermatorea**”, en *La Escuela de Medicina. Periódico dedicado a la ciencia médica*, México, 15-10-1885

<sup>326</sup> “**La Mujer en el Hogar**”, en *El Correo de las Señoras*, México, 1889, Vol. VII, núm. 35. p. 545.

ella sigue... es ella la que con los sentimientos de buena moral, forma y educa a esos pedazos de su corazón que se llaman hijos.<sup>327</sup>

Podemos inferir lógicamente que, en última instancia, de lo que realmente nos dan cuenta los discursos de *lo público*, es que los sujetos del pasado (algunos), sabían y constataban la imposibilidad de que todos los cuerpos femeninos, o todo el cuerpo de *la Mujer* se acotase, o (de)limitase a lo prescriptivo/normativo. Claramente, el goce sexual femenino era un núcleo concebido como potencialmente peligroso; esto porque ello vendría a ser una fuente de poder de sí misma y para sí misma.<sup>328</sup>

Así, el espacio del poder femenino se abriría por dos vías y en dos dimensiones, en *lo público* y en *lo privado*, -pero con distintos referentes y valoradas las cosas de distinta manera-, o por la idealización, en tanto se fuera reconocida como un ser con mucha valía, por la atribución en lo personal y **social de "las virtudes femeninas"**; o, por el reverso de la cuestión, por ser concebida como un portento de sensualidad y sexualidad. (En *lo público* se satanizaba tal concepción: concupiscente, astuta, mundana, impúdica, etc. Esto último, porque una mujer tal concitaba temor, desconfianza, recelo y hasta **peligro... Espero que quede claro que si se incita temor** en el otro, se instituye

---

<sup>327</sup> "La Maestra", en *La Escuela Mexicana*, Vol. V, México, julio de 1908, p. 493.

<sup>328</sup> La sexualidad como un acto humano, hace entrar al cuerpo -como receptáculo del erotismo- en la lógica de la simbolización; y de ahí a los significados e interpretaciones.

un enorme poder en la psique de ese otro). La teoría psicoanalítica dice al respecto:

La Mujer en términos históricos puede ser pensada como la gran perdedora, siempre sometida, postergada detrás del idealismo masculino. Pero por otro lado, es concebible como la que, habiendo ya perdido todo, no tiene nada que perder y esto la haría capaz de cualquier cosa, de los extremos más radicales.<sup>329</sup>

Entonces, los discursos que se generaban en *lo privado*, complementarían - en el sentido de darles verdadera significación-, a los discursos de *lo público*. Esto es así, porque para darle sentido o significado cultural a la idealización y a la satanización de *la Mujer* en *lo público*, se debe tomar en cuenta la idealización y la satanización -que emergía simultáneamente (aunque con otros referentes)-en *lo privado*. Porque *lo público* y *lo privado* se permean y se sostienen; son registros discursivos complementarios, en tanto, uno es **"lo no dicho"**, para que **"lo que se dice" en el otro**, tome realmente sentido. Es por eso que las dimensiones discursivas de *lo privado* y de *lo público*, no son fijas, se están recomponiendo y resignificando constantemente.<sup>330</sup>

---

<sup>329</sup> (El subrayado es mío para enfatizar la idea). José Vidal, "Dios y la Mujer", en *El goce de la Mujer*, Disponible en: <http://elgocedelamujer.blogspot.mx/2009/08/una-tabla-de-dos-lados-el-trece-de.html>

<sup>330</sup> Una idea que es central en esta parte, es que la dicotomía que han hecho las ciencias sociales **entre "vida externa" (social o política) y "vida interna" (subjetiva o afectiva)**, se impuso para efectos de explicación o elucidación. Creo que en una disciplina humanística como la historia, tendríamos que tener bien presente que, una cosa es *la forma* como ideación-explicación, elucidación o discursividad, y otra cosa es *la vida misma*. (Ayuda mucho, para desdibujar el esquematismo interpretativo que produce esa dicotomía conceptual, la noción del

Más claro, *lo no dicho*, la cara oculta de la sujeción, de las ataduras simbólicas y concretas hacia *la Mujer*, nos evidencia que se le atribuiría un enorme poder imaginario y simbólico en el dispositivo erótico-afectivo que se abría en *lo privado*, (que podría –peligrosamente- influir en *lo público*). Sin ese cimientamiento simbólico, no se entendería bien a bien toda la represión y sujeción que se ha ejercido históricamente contra las mujeres. Pero creo que ese *poder* hay que visibilizarlo, hay que evidenciarlo para dejar de interpretar a las mujeres como las eternas víctimas pasivas de la historia. Sujetos sin subjetividad.

Ama y sé fiel a tu marido. Recuerda que al pié del altar le juraste con solemne juramento amarlo **hasta el fin de sus días... Sé resignada. La resignación es la gran virtud del sufrimiento.** Quizá esas lágrimas lloradas por ti en silencio sean la redención y el dulce castigo del que tantos males te ha causado. La virtud misma, esa virtud de la resignación, te erigirá un altar donde recibirás como ofrenda el amor y las bendiciones de tus hijos y quizá más tarde, las lágrimas **y el arrepentimiento de tu esposo...**<sup>331</sup>

---

psicoanálisis de *extimidad*, que aporta la idea que lo más exterior de nosotros, la palabra, muestra **"lo más interior" de nosotros**, lo inconsciente). Considero que, aún y cuando quienes hacemos historiografía aceptamos que la dicotomía antes señalada es algo conceptual y de orden metodológico, **nunca o casi nunca alumbramos la "vida interna", la dimensión subjetiva o afectiva** de los sujetos del pasado, la que también debería tener sentido o significación para nosotros, para entender de menor manera lo conductual-objetivo. Es bien evidente que (en nuestro medio) aún no hemos logrado crear algunas herramientas conceptuales para rescatar esa dimensión de la vivencia humana de los sujetos del pasado, y con ello advenir a la experiencia de vida de una manera más rica, más real, más humana. Ya he argumentado antes que el esquematismo de la vida tiene su causa-origen en el tipo de conocimiento que creemos es la Historia; y luego, y en concordancia, con la elección que hacemos de las fuentes históricas.

<sup>331</sup> Blanca Estrella, "El Libro de Oro de las Casadas", en *El Correo de las Señoras*, México, mayo de 1885.

Tras ti cruzar un bulto vi por la alfombra;  
 ciego el puñal sepulto...  
 y era tu sombra ¡Cuánto insensato, te amo,  
 que hasta de celos tu sombra mato!  
 (Ramón de Campoamor)<sup>332</sup>

En vez de una alma ardiente cual la mía,  
 en vez de un corazón para amar creado,  
 aridez y frialdad encontré sólo; aridez y frialdad  
**indiferencia...!** la ingrata de mí aparta la vista desdeñosa  
 y ni la luz de sus serenos ojos concede a su amator...  
 (Ignacio Rodríguez Galván)<sup>333</sup>

Ella supo de amor.  
 Yo quise osado descubrirla al secreto de mi alma  
 Para alejarme presto de su lado,  
 porque turbó con su pasión mi calma...  
 (Ignacio Rodríguez Galván)<sup>334</sup>

## **B. Las estrategias del poder femenino**

*Cuando vayas a tratar con la Mujer no olvides el látigo.* Nietzsche.

*Cuando vayas a tratar con el hombre  
 no olvides la seducción, y si te conviene, la usas.* AV.

---

<sup>332</sup> *Cantares amorosos*, Ramón de Campoamor. Poeta español, 1817-1901. Publicado en revistas de la época del Porfiriato.

<sup>333</sup> Ignacio Rodríguez Galván, 1818-1842. Poeta de la primera parte del siglo XIX, del que se publicaban sus poesías en el Porfiriato.

<sup>334</sup> *Un recuerdo*, Ignacio Rodríguez.

Sabemos que el poder es una función. De suyo, nadie lo tiene; se ejerce o no a partir de estrategias, tanto en el plano individual como en el social. Así, lo que llamo *el poder femenino*, se conformaba, se mantenía y reforzaba a partir de una serie de estrategias: modos o formas de conducirse que algunas mujeres (pocas o muchas) aprehendían, introyectaban, practicaban y reproducían; las que se objetivaban en valores, actitudes y acciones que reafirmaban el impacto imaginario y simbólico de ciertas expectativas culturales sobre la feminidad.<sup>335</sup>

El concepto de *poder femenino* remite a lo simbólico, no ha sido siempre igual, cambia y vuelve a cambiar, no es esencialista, ni ahistórico; es, como todo tipo de poder, completamente cultural. Se constituye y reconstituye por una serie infinita de estrategias simbólicas y conductuales. *El poder femenino* que propongo no era *formal*, no era vertical, sino transversal y oblicuo. No era totalizante, ni unitario; está particularizado, atomizado. Históricamente no lo han asumido todas las mujeres por el mero hecho de ser mujer. Cada una en concreto lo asume, lo porta (o no), y lo despliega (o no), a partir de aprehender y reproducir con **"astucia" o asertividad** una serie de actitudes, conductas y prácticas, que aquí llamaré *las estrategias del poder femenino*, las que nos alumbrarían los valores y los contra-valores de una determinada cultura

---

<sup>335</sup> Por supuesto no estoy afirmando que fueran sólo las mujeres quienes alimentaban el estereotipo del *ser mujer*; pero sí estoy diciendo que ellas también participaban y activamente, -en tanto sujetos históricos-, construyendo y manteniendo la ideología sexista (para ambos sexos), y las conductas concomitantes. Las niñas y adolescentes aprehenderían, y aprenderían las estrategias *del ser mujer*, a partir de la relación con las mujeres mayores.



respecto de la diferencia sexual y la relación entre los sexos. (Cada época y cada sociedad concreta han tenido sus valores, actitudes e ideas validadas para lo femenino (y para lo masculino), las que al asumirse, defenderse y transmitirse, debieron beneficiar objetiva y subjetivamente a las mujeres, -al menos a algunas-).

En los discursos de la época se nos evidencia que las mujeres, en su experiencia de vida concreta, también –por supuesto-, alimentaban y sostenían el universo de concepciones sexistas que validaban ideológicamente sus conductas: prudentes, recatadas, pudorosas, discretas, piadosas, afanosas, apegadas a la religión, etc. Las críticas, las murmuraciones y los chismes, sobre todo de las otras mujeres de la familia y del vecindario, se levantaba como una amenaza constante de exclusión y estigma para cualquier mujer que, por la razón que fuera, se alejara del *deber ser mujer*. Así, las fuentes de *lo público* nos muestran que la mayoría de las mujeres ajustaban sus conductas a los sentidos, originados en el entrecruzamiento de lo que se consideraba socialmente ideal, correcto y adecuado de su *ser mujer*. El impacto más directo **de ello era que se les atribuía calidad moral como para “imponer criterios” a las conductas de sus seres cercanos.** Ese sin duda era un espacio de poder.

Dios la había creado para auxilio del hombre, principalmente en cuanto a sus **necesidades espirituales, la había dotado “de tanta fuerza moral y de tanta**

eficacia de persuasión,” que si bien debía estar sujeta al hombre “por ley divina y natural”, concluía “casi siempre” por dominarlo.<sup>336</sup>

El hecho es que, dependiendo de la dimensión discursiva que instalaban los sujetos en un determinado momento, se articulaban de específica y determinada *forma* las atribuciones-representaciones sobre *la Mujer*.<sup>337</sup> Así, en cada caso concreto, -tal cual es la vida misma-, el sentido o la significación que tomaba el referente de la feminidad, daba el marco o la posibilidad para el despliegue de las diferentes, pertinentes y efectivas *estrategias del poder femenino*. Lo elemental era, como todas las estrategias, el saber utilizarlas...

- *La impronta de la feminidad en la cotidianidad*

*Sí, te canto, hija mía, madre mía, novia mía: con palabras que retumben seculares, que no pasen, que no mueran, que los hombres para siempre las profieran como el cántico sublime del cantar de los cantares...*<sup>338</sup>

*¡Qué dulce es ponerse una camisa de manos de una mujer que se ama!*<sup>339</sup>

*¿Comprendes el martirio horrible de correr día y noche como loco, delirante de amor tras de la mujer que ríe, que no siente, que no ama, que ni aún conoce al que la adora?*<sup>340</sup>

---

<sup>336</sup> Livia Bianchetti, *Los deberes de la mujer católica, en que expone la misión de la mujer en sus diversas condiciones de Hija, Esposa y Madre*, París, Ed. Librería de Garnier Hermanos, 1889, p. 24, citada en, Blanca Estela Gutiérrez Grageda, *La mujer en Querétaro... op.cit.*

<sup>337</sup> Reitero, me estoy refiriendo al universo imaginario-simbólico de la feminidad, el cual forma parte importantísima de la ideología de cualquier contexto histórico-cultural.

<sup>338</sup> *Cantar de cantares*, Pedro Bonifacio, Poeta argentino, 1854 – 1917.

<sup>339</sup> “El Matrimonio”, en Manuel Payno *Memorias sobre el Matrimonio... op.cit.*, p. 40.

<sup>340</sup> “Niñas Tiernas”, en *Ídem*, p. 51

La forma primera *del poder femenino* que introduzco consistiría en el influjo, moldeamiento o ascendente que las mujeres tenían o podían tener en la vida de las personas cercanas a su entorno. Ese poder, era poder im-poner *la impronta de la feminidad*, en la experiencia de vida de sus seres cercanos. Impronta de la que nadie podría escapar, estar fuera de ella, o ser indiferente a ella;<sup>341</sup> porque: "No hay duda de que empíricamente se pueden constatar actitudes diferentes entre mujeres y varones frente al mundo."<sup>342</sup>

El análisis se centra aquí en apreciar la dimensión del impacto que en lo personal y lo social tendría el despliegue del *ser Mujer*. (Concretamente, del *ser de "una buena mujer"*).<sup>343</sup> Estoy aludiendo a los modos de hacer las cosas de la cotidianidad, a los saberes transmitidos por la tradición, a las habilidades y a los aportes a la vida social que culturalmente han ostentado y desplegado las mujeres. Ello tiene que ver con acciones que impactaban la dinámica familiar en lo social y económico, y claro en el orden sexual y emotivo. Todos esos saberes y modos de hacer las cosas, eran valorados como indispensables, necesarios, benéficos en la experiencia de vida de los sujetos. Así, se pensaba que algunas

---

<sup>341</sup> **Excepto claro los sujetos no "marcados" o no "instituidos" por la diferencia sexual (los psicóticos)**. Para entender la forclusión de la diferencia sexual en la psicosis, *Vid.* Jaques Lacan. **"Las Psicosis,"** en *El Seminario*, Libro 3, México, Ed. Paidós, 1999.

<sup>342</sup> Celia Amorós, *10 palabras claves sobre mujer*, Barcelona, Ed. Estella Navarra, Verbo Divino, 1995, p. 223.

<sup>343</sup> Es importante tener presente que el rechazo que en la actualidad hacemos del estereotipo de *la buena mujer*, es de orden ideológico, y puede asemejarse con el rechazo que antes se hacía de *la mala mujer*. Este rechazo ideologizado constituye, o puede constituir, una limitación en la interpretación que hacemos al intentar significar históricamente la experiencia de vida de las mujeres del pasado.

obras sólo las mujeres los realizaban correctamente. Me refiero al conjunto de acciones a las que se aludía cuando se decía: *eso sólo lo puede hacer una mujer, eso es cosa de mujeres*. Se puede pensar esto no en sentido peyorativo, sino positivo.

Preciso el signo o impacto que tendría la *impronta de la feminidad* en la vida. Como estoy hablando *del poder femenino* -que es un poder devenido de la diferencia sexual-, puedo decir que los hombres (en cuanto entes masculinos) *eran* en referencia a, y en relación a las mujeres (en cuanto entes femeninos).<sup>344</sup> Lo que nombro *impronta de la feminidad* en la vida cotidiana del pasado, es bien evidente en los discursos de la época con que ilustro mis ideas en esta parte. Encontramos sobradamente discursos escritos por y para mujeres, **en que “lo dicho ahí”, es la *impronta de la feminidad* y las maneras o posibilidades de desplegar “su benéfica influencia”:**

Haz de suerte que la alegría y la dicha de tu hogar se concentren únicamente en ti; que tu esposo te desee, que tus hijos te miren como su único arrimo y providencia; que tus criados te amen y te respeten...<sup>345</sup>

La Mujer tiene el influjo sutil, poderoso, eficacísimo que combate los males sociales. Este influjo comienza en el hogar...<sup>346</sup>

---

<sup>344</sup> No estoy afirmando que la masculinidad no se instituyera primeramente por la masculinidad misma, y viceversa; lo que estoy diciendo es que ambas, tenían (tienen) como contrastación a la feminidad, en tanto ésta funda la verdadera alteridad, *la otredad*. La feminidad es el lugar subjetivo de faltar(le), la Una-No-Todo. Es la postura subjetiva que vivifica **las consecuencias de asumirse y renegar de “la falta” (del falo)**. Vid. Ana Vigó. (Comp), *(H)etéreas. Las Mujeres, lo femenino... op.cit.*

<sup>345</sup> Blanca Estrella, “El Libro de Oro de las Casadas”, *op.cit.*

De *la impronta de la feminidad*, deviene y se entiende entonces, el (sobre)interés que mostraban los sujetos, hombres (y mujeres), a las valoraciones o desvaloraciones venidas de algunas mujeres de su entorno, ya fuera la madre, esposa, hermana, hija, maestra, amante, etc. Ellas, desde la *feminidad-otredad*, sancionaban, calificaban, avalaban o desvaloraban, las acciones y actitudes de los hombres; porque las referenciaban permanentemente con el imaginario colectivo de la masculinidad (estereotipo sexista muy rígido, igual que el de la feminidad). Es decir, la masculinidad estaba sostenida y avalada también por la feminidad (y viceversa claro, pero eso está ya muy dicho en nuestros estudios históricos cuando se alude al sistema patriarcal). La elevada valoración moral imputada, sobre todo a la *Mujer-Madre*,<sup>347</sup> nos habla ya de *la impronta de la feminidad* en lo familiar-social; pero igualmente lo hace la postración subjetiva ante *la Mujer-Amada* que nos muestran los discursos *lo privado*.

Ernesto tenía asuntos graves: era dado a las ciencias, a la política, a la literatura; pero cuando agobiado por el trabajo, incómodo con las disputas y controversias volvía a casa, se encontraba siempre una mano que acariciaba

---

<sup>346</sup> El Abogado Cristiano Ilustrado (1910), citado en "Modelo de mujer protestante: ideología religiosa y educación femenina, 1880-1910", en Carmen Ramos, *Presencia y transparencia...* *op.cit.*, p. 175

<sup>347</sup> El concepto de *Mujer-Madre* alude al significante que refiere a un *lugar-función* en el inconsciente, que nombra al primer objeto (*nutricio*) de amor de todo sujeto. Es decir, el significante no necesariamente remite a la madre biológica, sino a quien cumpla la función del primer objeto (que instaura el deseo) de un sujeto; quien impone el primer vínculo subjetivo-afectivo con el sujeto.

su frente, unos dulces y negros ojos que lo mirasen con ternura y una voz armoniosa y suave que disipase sus pesares con una sola palabra...<sup>348</sup>

-----

Reclinaría mi cabeza oscura en tu seno piadoso  
y sentirías rodar por él mis lágrimas,  
entonces tú en un impulso de ternura,  
tu mano en mis cabellos hundirías.  
Así espero el instante soberano en que baje hasta mi,  
como un rito, a bendecir mis lágrimas tu mano  
(Luis G. Urbina)<sup>349</sup>

El hombre que pretendía o deseaba ser reconocido, apreciado, valorado o amado por las mujeres, aspiraba a satisfacer lo que él creía que *Ella* deseaba. En realidad, esa es la posibilidad y el espacio del *poder femenino*. Esta impronta, se representaba tanto bajo *la forma de lo público*, como de *lo privado*, correspondientemente:

Nosotras tenemos un alma más generosa y compasiva, un corazón más ardiente y sin embargo más casto, tenemos el poder de derramar en derredor nuestro la paz y el bienestar, tenemos en fin, la prerrogativa de formar un **corazón y el espíritu de las futuras generaciones...** Se nos ha dado un inmenso privilegio que nadie nos puede quitar, pues si los hombres dan gloria, nosotras damos felicidad.<sup>350</sup>

---

<sup>348</sup> "Entretenimientos literarios sobre el amor que dará mucho que reír a los hombres serios... *op.cit.*, p. 94.

<sup>349</sup> *Último Sueño*, Luis G. Urbina.

<sup>350</sup> "El Hijo del trabajo", en *La Mujer*, México, febrero de 1891.

No reina en mi corazón otra cosa que mujer,  
ni hay bien a mi parecer más digno de estimación.  
¿Qué regalo en la dolencia, en la salud qué contento,  
**qué descanso en el tormento puede haber sin su presencia...?**  
(Manuel Machado)<sup>351</sup>

Sin ti seré nada, mitad de mi vida, mujer adorada,  
**tú formas mi mundo de gloria y de paz...**  
(Juan de Dios Peza)<sup>352</sup>

- *Las representaciones de la Mujer-Madre:*

*La que enseña a modular los sonidos al balbuciente niño en los primeros albores de la existencia, tiene que guiarlo más tarde por la senda del deber y del progreso.*<sup>353</sup>

El mejor ejemplo de *la impronta de la feminidad* en el pasado, es la fundamental influencia que ejercía *la Mujer-Madre* en la vida de las personas; ello se debe al moldeamiento subjetivo que tiene lugar en la temprana infancia en los sujetos, en la llamada fase preedípica. Estoy aludiendo al vínculo subjetivo primero y fundamental, y de ahí, al interés fincado y constante que *la Madre* imponía en la experiencia de vida de su prole. De ese vínculo primario, deriva el influjo permanente de *la Mujer* en la vida de los sujetos.

---

<sup>351</sup> *Loa de las mujeres*, Manuel Machado.

<sup>352</sup> *Horas de Pasión*, Juan de Dios Peza, 1852-1910, Ciudad de México.

<sup>353</sup> "El Abogado Cristiano Ilustrado" (1910), citado en *Modelo de mujer protestante: ideología religiosa...* Carmen Ramos, *op.cit.*, p.175.

*La Madre* era (es) el ser que proporcionaba el basamento para instituir la subjetividad (básicamente en el orden de *lo imaginario* o especular),<sup>354</sup> dándose así una liga **perene entre el sujeto y esa "imagen nutricia" o "dadora de alimento-amor"**. Esto es así, porque durante la constitución de la subjetividad, quien ejerce la función-madre -principalmente- nos reviste de señales hápticas, (de tocamientos con sentido, con ternura, o no), acompañadas de significantes tales como: *querido, deseado, bien hecho, bien portado, inteligente, bueno, bonito, etc.* (O, *feo, malo, no querido, tonto, etc.*) Esa primera *piel* nos cubrirá siempre, y finalmente condicionará el cómo nos relacionamos con todos *los otros* en términos afectivos.

Volvamos a Freud:

Todo ser humano, por efecto conjugado de sus disposiciones innatas y de los influjos que recibe en su infancia, adquiere una especificidad determinada para el ejercicio de su vida amorosa, o sea, para las condiciones de amor que establecerá y las pulsiones que satisfará, así como para las metas que habrá de fijarse.<sup>355</sup>

---

<sup>354</sup> Para Lacan, el orden de lo imaginario, también llamada etapa *del estadio del espejo*, por sí solo y aún con la necesaria implicación de la madre, o más bien dicho con la implicación de la función materna, no resultaría suficiente para lograr la subjetivación. Se requerirá de un tercero, de un otro que evidencie la castración (la incompletud) de la madre, -introducida tal *falta* por el orden simbólico-, este tercero será quien ejerza la función paterna. Por ello a ésta última función se le llama la *Ley del Padre*, lo que por supuesto rebasa al hombre-padre. *Vid.* Jacques Lacan, "El estadio del espejo como formador de la función del yo (Je) tal como se nos revela en **la experiencia psicoanalítica**", en *Escritos 2*, México, Ed. Siglo XXI, 1996. p. 86-93.

<sup>355</sup> Sigmund Freud, "Sobre la Dinámica de la Transferencia," (1912), en *Obras Completas, op.cit.*, Vol. XII, p. 97



¡Oh cuán lejos están aquellos días en que cantando alegre y placentera,  
jugando con mi negra cabellera en tu blando regazo me dormías!  
Al recordar tu celestial cariño, de mis cansados ojos brota el llanto,  
porque pensando en ti me siento niño  
(Vicente Riva Palacio)<sup>356</sup>

**¡Manos las de mi madre! Tan acariciadoras...**

¡Las que por aliviarme de dudas y querellas  
me sacan las espinas y se las clavan en ellas!  
Para el dolor, caricias; para el pesar, unción.  
¡Son las únicas manos que tienen corazón!  
(Alfredo Espino)<sup>357</sup>

Podemos decir que los atributos positivos que se estructuraban en torno al  
significante *Mujer-Madre*, constituían el núcleo de *la impronta de la feminidad*  
y, por ende, del poder femenino; eso se evidencia tanto en el discurso de *lo*  
*público* como en el de *lo privado*. El conjunto de referentes que constituían el  
significante *Madre* apuntaban o referían a un ser definido por la abnegación,  
aquella que entregaba su vida a los demás por un amor incondicional; el amor  
llevado hasta el sacrificio por sus hijos (y por extensión, por su esposo). Era en  
torno a la función-madre donde la idealización de *la Mujer* tomaba verdaderas  
alturas.

---

<sup>356</sup> *A mi madre*, Vicente Riva Palacio. Político, Militar, diplomático, jurista, escritor y poeta mexicano. 1833-1896.

<sup>357</sup> *Las manos de mi madre*, Alfredo Espino, Poeta Salvadoreño, 1900-1928. (Como buen poeta romántico, se suicidó tempranamente).

Existen infinidad, realmente infinidad, de discursos, de *lo cotidiano*, de *lo público* y de *lo privado*, que circulaban ampliamente en todos (y correspondientemente) sectores sociales, en los que se exaltaba de diferente manera, pero con el mismo propósito, a las madres: “Madres de familia virtuosas e ilustradas que consolidan en la generación próxima los grandes principios que ha conquistado la presente.”

Las alusiones poéticas a *la Madre* son abundantísimas en esa matriz ideológica:

Las lágrimas del niño la madre enjuga,  
las lágrimas del hombre las seca la mujer  
¡Qué tristes las que brotan y bajan por la arruga del hombre que está sólo,  
del hijo que está ausente, del ser abandonado que llora y que no siente  
Ni el beso de la cuna, ni el beso del placer!  
(Manuel Acuña)<sup>358</sup>

¡Brindo por la mujer que me arrulló en la cuna.  
Por la mujer que me enseñó de niño  
lo que vale el cariño exquisito, profundo y verdadero;  
por la mujer que me arrulló en sus brazos y que me dio en pedazos,  
uno por uno, el corazón entero!  
(Guillermo Aguirre y Fierro)<sup>359</sup>

---

<sup>358</sup> *Hojas Secas*, Manuel Acuña.

<sup>359</sup> *El brindis del Bohemio*, Guillermo Aguirre y Fierro. Poeta potosino, 1887-1949. Creo que es significativo que esta exaltación a *la Madre* fuera producto del contexto discursivo en que centro el análisis. Su influencia fue tal, que como sabemos, durante décadas esta poesía enmarcó el culto a la función-madre en nuestro país.

- *La Mujer-Madre* en el discurso de *lo público*.

La representación más común de *la Mujer-Madre* en *lo público*, era aquella que con su fortaleza, buen juicio y abnegación, sostenía subjetiva-emotivamente a **sus cercanos. Con su presencia y autoridad moral “acomodaba las cosas en su lugar”**; ella brindaba el marco afectivo necesario para que los otros se socializaran convenientemente y se introdujeran de buena forma en la dinámica de las relaciones sociales. La exaltación que se hace de *la Mujer-Madre*, **“la que siempre sabe qué hacer”**, es abrumadora en toda la época del Porfiriato, y por ello no voy a ser exhaustiva con los ejemplos.<sup>360</sup> Lo que remarcaré aquí es que esta ideación traspasaba las clases sociales. Se esperaba que cualquier mujer realizara **“su elevada naturaleza”**, aunque sí se reconocían los diferentes modos o formas que se imponían para lograrlo, según la clase social.

Es muy obvio que en los discursos de *lo público* generalmente se idealizaba a la *Mujer-Madre* y se la concebía como el pilar subjetivo del hogar. Ella era la formadora del alma de los sujetos, la guardiana de las buenas costumbres, la competente para la adecuada socialización de los miembros de la sociedad. Cosa no menor entonces. Ella formaba los sentimientos de sus hijos.

---

<sup>360</sup> *La Mujer-Madre* tiene mucha relación con la imagen o el arquetipo de “mujer salvaje”, construida por una autora desde la psicología analítica. Clarissa Pinkola analizando los cuentos de hadas, las leyendas y los mitos para poder entender la intuición de las mujeres, definió a la mujer-salvaje arquetípica como: **“una observadora interna permanente, una conocedora**, una visionaria, una pitonisa, una inspiradora, un ser intuitivo, una hacedora, una creadora, una inventora y una oyente que sugiere y suscita una vida vibrante en los mundos interior y exterior. **Es maestra, madre y mentora...”** Vid. Clarissa Pinkola Estés, *Mujeres que corren con los lobos*, Madrid. Ediciones BSA, 1995, p. 19

Como madre, la mujer es la soberana del hogar... Misión más grande y más honrosa que la de todos los guerreros y reformadores, misión de paz, de caridad, de consolar al que sufre, orar por los extraviados, formar el corazón **de la infancia en la virtud...**, porque ella es el verdadero y mejor maestro de la niñez.<sup>361</sup>

Básicamente, en los discursos de *lo público*, *la función-madre* se asentaba bajo el supuesto de la des-erotización de *la Mujer*:

La madre habrá ganado sobre un cuerpo femenino gozante, regularizará imaginariamente su relación con la culpa, marcará el destino materno **elidido del goce. O prostituta, o madre... Mujer gozante o** maternalizada.<sup>362</sup>

Esta des-erotización nacía del ánimo de restarle, de conjurar el (imaginario) poder erótico atribuido a *la Mujer*.<sup>363</sup> "Madre quiere decir abnegación, desvelos, **cuidados, negación de sí misma, en una palabra sacrificio...**"<sup>364</sup>

La des-erotización de *la Madre* se imponía porque el núcleo de este referente era la abnegación. Ella se sacrificaba y se entregaba -simbólicamente- a otros;

---

<sup>361</sup> Paulo Colunga, poeta y escritor potosino del Porfiriato.

<sup>362</sup> Daniel Schoffer y Elina Weschler, *La metáfora milenaria. Una lectura psicoanalítica de la Biblia*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, p. 32.

<sup>363</sup> Era por el imaginario enorme poder erótico atribuido a la Mujer, que a las mujeres concretas, reales, **se las "domesticaba", se las constreñía, se las educaba o domeñaba negando** o rechazando la sexualidad.

<sup>364</sup> "La Maestra" en *La Escuela Mexicana... op.cit.*

era *un ser para otros*. Anteponía sus deseos e intereses a los de su hogar. Constatamos en la literatura que idealizaba a *la Mujer-Madre* que ella era por excelencia la guardiana de las virtudes morales y sociales, ella representaba la síntesis de todo lo bueno y excelso de la conducta humana, *el ángel del hogar*. Podemos señalar que el modelo de *ángel del hogar*, en realidad escondía (nos muestra) una fetichización de *la Mujer*, venida del enorme poder sexual atribuido a ella: "La maternidad aparece como una forma de domesticar y amarrar el goce femenino, vivenciado como sin límites y errante."<sup>365</sup>

-----

En el lado opuesto de *la Mujer-Madre*, estaba la *Mujer-Erótica*, la que se entregaba real y materialmente a otros. Sin duda, lo "no dicho" más evidente de *la función madre*, era *la Mujer-Erótica*. Ello quiere decir, que sí existía otro *lugar* donde *la Mujer-Erótica* "era dicha", -aparecía-; y además, en ese otro *lugar*, *ella* era sobrevalorada también, pero con distintos referentes. Ya he afirmado que cada *forma* y *lugar discursivo* tenían su tiempo y su espacio propios.

Lo que afirmo es bien evidente en ambas dimensiones. *La Mujer-Erótica* aparece así en *lo privado*:

---

<sup>365</sup> Silvia Ons, *Una mujer como síntoma de un hombre... op.cit.*, p. 65.

Me diste generosa tus ardientes labios, tu aguda lengua que  
cual fino dardo vibraba en medio de tus dientes.  
Y dócil, mustia, como débil hoja que gime cuando pasa el torbellino,  
gemiste de delicia y de congoja...  
(Efrén Rebolledo)<sup>366</sup>

Mientras (al mismo tiempo), *la Mujer-Madre* era dicha así en *lo público*:

Que la Mujer medite...es la suave, serena y pura estrella que ilumina la vida del hombre; la que le indica la senda del bien o del mal; la que amarga o dulcifica el carácter o inclinaciones de su esposo e hijos...sus cualidades, su talento, juicio y singular perspicacia, resplandecen en la menor de sus acciones...la Mujer no debe ser egoísta, sino que ha nacido para consagrarse por completo a crear la ventura de los demás.<sup>367</sup>

Lo que sí es cierto, es que en aquella sociedad sexista, polarizada y excluyente, a las mujeres se les socializaban con una estricta educación basada en ideales de castidad y pureza. Se imponía "alejarlas" del descubrimiento y ejercicio de su propio erotismo. En esa sociedad conservadora, timorata, punitiva y disciplinaria, cuando se instalaba *el dispositivo discursivo de lo público*, todas las mujeres eran cotejadas, contrastadas con esos referentes; y en consecuencia, en lo concreto, una a una eran valoradas, o desvaloradas, en relación a ellos.<sup>368</sup>

---

<sup>366</sup> *Posesión*, Efrén Rebolledo. Poeta hidalguense 1877-1921.

<sup>367</sup> Emilia Serrano de Wilson "Las perlas del corazón", en Martha Rocha, *El Álbum de la Mujer*, *op.cit.*, p. 36.

<sup>368</sup> Habrá que hacer consciente que cuando decimos "aquella sociedad conservadora" en realidad estamos aludiendo al (casi) total de las personas: mujeres y hombres de esa época. Por ello, -normal y comúnmente-, la ideología que vertebraba el ser de *la Mujer* era asumida

(Creo que es muy importante tomar en cuenta cómo construimos los enunciados en nuestra narrativa histórica. Escribimos: **“se le educaba a la mujer”, “se le subordinaba”,** etc., lo común es que utilicemos el **“se le”** impersonal histórico, que en realidad oculta al sujeto que realizaba la acción. Creo que utilizamos estos elementos lingüísticos, porque a través de ellos desdibujamos la acción activa (también) de las mujeres en el sostenimiento y accionar de aquella ideología sexista, resaltando así lo pasivo de ellas, en tanto padecían la acción. Pero, en realidad al construir de ese modo las enunciaciones, estamos presentificando al *Otro* (psicoanalítico); **es decir, “a la cultura que habla en las personas”**. Sugiero que hagamos consciente cómo utilizamos el lenguaje, porque a través de su uso recubrimos ideológicamente nuestras interpretaciones. **“Se le”** realmente debe imputárseles a hombres y a mujeres, ambos ideaban y llevaban al plano conductual la ideología sexista de la época, colocados sí en distinto *lugar sociodiscursivo*, el de la masculinidad y el de la feminidad).

La *Mujer-Madre* aparecía como aquella que sabía **todo respecto de “hacer un hogar”**, dedicaba su interés y su energía a la crianza de sus hijos, al bienestar del esposo y de los que conformaban su hogar. Ella sabía-intuía las necesidades de los miembros de la familia y se afanaba en satisfacerlas. Los referentes del signifiante *Madre* apuntaban al ser que *compone el mundo*, disipa la

---

por ellas; las mujeres (también) la sostenían y reproducían, y actuaban en consecuencia; eso producía impactos personales, familiares y sociales.

perturbación, da paz interior y aleja las angustias, etc. Su sola presencia aporta bienestar y seguridad interna.

Como hija, como esposa o como madre, la mujer es la soberana del hogar... **Misión más grande y más honrosa que la de todos los guerreros y reformadores; misión de paz, de caridad, de consolar al que sufre, orar por los extraviados, formar el corazón de la infancia en la virtud...**<sup>369</sup>

Se creía que *la Mujer-Madre* sabe por su propia "naturaleza de mujer" y de madre. Su saber era natural, intuitivo y hasta instintivo. Sabía curar y confortar por medio de pócimas, caricias, consuelo, abrazos, arrullos, palabras, etc., *La Madre* con su sola presencia alivia, con su palabra fortalece, con su afecto salva. *La Mujer-Madre* proporcionaba la vida (o la muerte) simbólicas.

La madre alimenta con el jugo de su pecho... en los primeros años de la vida, la madre viene a ser una segunda Providencia.<sup>370</sup>

Sé como enfermera bondadosa cuya mano ideal viene,  
y posa llena de suave bálsamo la **herida...**  
¡Tengo hambre y sed de bien!  
¡Dame una santa limosna de piedad y de ternura!  
(Luis G. Urbina)<sup>371</sup>

---

<sup>369</sup> Paulo Colunga, en Manuel Payno, *Memorias sobre el matrimonio... op.cit.*, p. 61.

<sup>370</sup> *El Álbum de la Mujer*. México, 1870.

<sup>371</sup> *Antifona*, Luis. G. Urbina.



Ya está dicho en la historiografía del tema, que el Porfiriato representó “**la era moderna**”, una época de transición cultural que requirió, o propuso, el que las mujeres asumieran los nuevos cánones positivistas-progresistas; que coadyuvaran en la renovación y/o regeneración social que la elite sentía indispensable para la elevación social. De cualquier modo esto no desdibujó la idealización de la *Mujer-Madre*, sino que la reconvirtió hacia el modelo de *Mujer-Madre-Maestra*.

La mujer que ejerce influencia benéfica es la mujer educada que contribuye al progreso social elevando el nivel moral del medio en que vive. A la mujer le corresponde el influjo sutil, poderoso, eficacísimo que combate los males sociales. Este influjo comienza en el hogar.<sup>372</sup>

Con madres virtuosas e instruidas, es casi imposible que el Estado tenga malos ciudadanos ignorantes y corrompidos.<sup>373</sup>

Encargadas de la educación de la infancia, de prestar firmeza, de consolar el dolor, les pertenece también calmar la cólera, extinguir los resentimientos, **dulcificar las costumbres...** Bajo estas últimas relaciones, la educación extiende **infinitamente su influencia...** Por todas partes donde el espíritu de las mujeres es cultivado, por todas partes donde adquieren lugar en el mundo inteligente y espiritual, la rudeza termina y la sociedad se perfecciona...<sup>374</sup>

La socialización o transmisión de los valores sociales entre los niños, se reconocía como tarea de las mujeres: *los pueblos son tanto más cultos, cuanto*

---

<sup>372</sup> *El Abogado Cristiano Ilustrado* (1910), citado en Carmen Ramos, *Presencia y Transparencia... op.cit.*, p. 175.

<sup>373</sup> Blanca Estela Gutiérrez, *La mujer en Querétaro... op.cit.*, Pág. 16

<sup>374</sup> *Álbum de la Mujer*, México, 1870, p. 204.

*más ilustradas son sus mujeres.* Había por ello una analogía entre *la función madre y la función maestra*. Toda madre era maestra, y toda maestra era como una madre. (Quizá por ello solía ocurrir que las maestras permanecían solteras toda su vida. Los hijos naturales eran sustituidos por los hijos sociales). Una maestra de la época les decía a sus alumnos: "constituís mi mundo, mi familia, mis ilusiones."<sup>375</sup>

Madres y Maestras ¿qué buscan, qué arreglan? La regeneración del hombre actual y la formación perfecta del hombre del porvenir del futuro ciudadano.<sup>376</sup>

Los hijos del pueblo ilustrados por vosotras en la libertad, en el amor a la virtud y en el respeto al orden... Las redentoras sois vosotras, hijas de la clase media que no pedís oro, sino a la virtud, a la instrucción y al talento, los timbres de vuestra grandeza futura.<sup>377</sup>

Descubríos, poneos de rodillas; pasa la maestra que va a la escuela; pasa la sacerdotisa que va a oficiar en el augusto templo del saber y la enseñanza...que si es bello el papel de la mujer como madre, sublime es el de la mujer como maestra...en sus sagrados oficios suple a la madre...<sup>378</sup>

Cuando se leen en los discursos de *lo público* tantas referencias a las elevadas virtudes de *la Mujer-Madre*, -y los horrores que se producían cuando "contradecía su naturaleza"-, se infiere que las personas inmersas en aquella ideología, concibieran que en *la Mujer* tomaran mayor fuerza, y mayor contenido que en el hombre, lo bueno y lo malo. El género femenino se

---

<sup>375</sup> Discurso de la profesora Leonor López Orellana en el Jardín **de Niños "Rébsamen"**, 25 de julio 1908, en *La Escuela Mexicana*, Vol. V., *op.cit.*, p 102.

<sup>376</sup> *Ídem.*

<sup>377</sup> *Ídem.*

<sup>378</sup> "La Maestra", en *La Escuela Mexicana*, Vol. V. julio de 1908, p. 493.

concebía superdotado en el orden moral, ya fuera por Dios o por La Naturaleza; Por ello, la responsabilidad moral que “se le” imputaba a *la Mujer-Madre* era muy grande. Y como consecuencia, y correspondientemente a esa sobrevaloración, eran mucho más duros los reproches a las mujeres que contradecían o desviaban esa “naturaleza moralmente superior”.<sup>379</sup>

La mujer instruida sabrá ser la madre que conduzca a la familia por el recto sendero, no será frívola ni dispendiosa, será en fin el piloto que con mano segura dirija la nave del hogar a puerto seguro, salvando los escollos de los tempestuosos mares de la vida.<sup>380</sup>

Allí esta su constancia que no quebrantan los más rudos desengaños. Allí está su admirable economía, hacedora de milagros; allí está su actividad infatigable, su perseverancia, su resistencia, para el trabajo, su laboriosidad. Ella desempeña entre nuestro pueblo, las tareas del sexo fuerte sin desatender a los propios, ella realiza en la clase media maravillas de sacrificio, de industria, de ahorro, ella brilla en las altas clases por su noble dignidad... En ella la virtud es instintiva, la educadora de nuestros hijos y la inspiradora de todos nuestros actos.<sup>381</sup>

¿Y cómo pueden interpretarse los también abundantes juicios devaluatorios hacia las mujeres en la misma época? La interpretación que puede darse es que

---

<sup>379</sup> Por ejemplo, cuando aparecía en la prensa la noticia de un crimen donde estaban inmiscuidas personas de ambos sexos, a la mujer se le representaba como la inspiradora del crimen, como la autora intelectual, -como el arquetipo de la Eva bíblica-, y al hombre como el obediente ejecutante. Los reproches sociales a las mujeres eran mayores, porque concitaba **mas extrañeza, más horror, el que “una naturaleza elevada moralmente” pudiera cometer un crimen.** Esto tenía atrás la idea que una vez que *la Mujer* se corrompía llegaba a grados inmorales mayores que el hombre. Este simbolismo –aún en negativo- también muestra el poder imputado a *la Mujer*, y no debe ser valorado sólo por lo aparente, sino entendido también en la dimensión de los significados.

<sup>380</sup> “La Sombra de Arteaga...” citado en, Blanca Estela Gutiérrez, *La Mujer en Querétaro...* *op.cit.*, p. 17.

<sup>381</sup> “La Mujer Mexicana”, en *El Imparcial*, 30-V-1907.

no se dirigían al mismo supuesto tipo de mujer a los que se refieren los juicios de sobrevaloración. Es decir, los juicios de idealización se dirigían a las supuestas mujeres que sí cumplían convenientemente con *la función madre*, mientras que los devaluatorios, a aquellas que por egoísmo, perversión, o incapacidad, no cumplían tal función. Obviamente, todo esto es del orden simbólico-imaginario -es decir, ideológico-, como toda experiencia personal y social de los sujetos.

Me explico: *la Mujer-Madre* era abnegada, prudente, honesta, diligente, previsor, y hasta sabia. Mientras la ideación en negativo de *la Mujer*, aludía a las mujeres cuyo carácter o personalidad no alcanzaba para cumplir *la función-madre*; a esta ideación la llamaré *la Mujer-Niña*, y será aquella supuesta mujer frívola, imprudente, tonta, inmadura, egoísta, la que nunca sabe qué hacer; **psíquica y socialmente dependiente. Imposibilitada para aportar "algo" valioso a lo social.** (Supongo más difícil para las mujeres pobres del pueblo común ubicarse en esa condición, puesto que tendrían necesariamente que desarrollar varias habilidades para sobrevivir en un medio muy difícil para ellas).

No cometas Salomé ortográficos excesos,  
pues francamente no sé porqué si me pides besos,  
escribes besos con "p"...<sup>382</sup>

---

<sup>382</sup> Anónimo, *Colección de los más festivos epigramas y otras composiciones análogas*. Barcelona, Biblioteca Ilustrada de España y Compañía, sin fecha.

En el discurso de *lo público* es particularmente recurrente que se enalteciera *la función-madre* como una función civil. Hace de *la función-madre* un elemento necesario para la socialización de los nuevos ciudadanos. No se apela directamente a la felicidad individual, ni de una familia, sino que se vincula la buena socialización que hace la madre con el porvenir de las sociedades. Aquí el acento está en la virtud (a la manera romana) que forja buenos y fuertes seres humanos, de los cuales se nutre la cosa pública.

Tened presentes que de vosotros depende el porvenir de la humanidad y que siendo vosotras virtuosas, haréis virtuosas a vuestras hijas y éstas formarán las familias honradas y las familias honradas harán las poblaciones sabias y florecientes, los estados duraderos y felices...<sup>383</sup>

Te han dicho que tu pureza es una virtud religiosa, también es una virtud cívica: tu vientre sustenta a la raza; las muchedumbres **nacen de tu seno...** !Yo os digo que no hay nada más grande que la madre de los hombres!<sup>384</sup>

Como en general estos discursos sentaban una sobrevaloración para las mujeres, la mayoría respondían desde *el lugar* en que las colocaba la ideología de la época. Respondían desde *el lugar de la Mujer-Madre* -reitero que esto es una función-. La amorosa y abnegada que se pone al servicio de los demás, la que bien educa por medio de muchos sacrificios personales a sus hijos y a los otros para la vida social. Por supuesto cada mujer interpretaba y actuaba su

---

<sup>383</sup> "La adolescencia" en, *La moralidad* (1885), citado en Martha Rocha, *op.cit.*, p. 41

<sup>384</sup> "Lecturas para mujeres", en *Ídem*. p. 55.

propio lugar, pero sin duda, todas tenían como referente la ideología de la época.

- *La Mujer-Madre* en el discurso de *lo privado*:

*Por la que con su sangre me dio vida, y ternura y cariño;  
por la que fue la luz del alma mía,  
y lloró de alegría sintiendo mi cabeza en su corpiño.*<sup>385</sup>

*Tiene el viento puro delicadeza tal, que al refrescarme el rostro,  
parece que me enjuga las lágrimas pueriles el beso maternal.*<sup>386</sup>

Mientras que en la opinión pública se ventilaban asuntos y argumentos como los arriba presentados, coexistía otra dimensión simbólica que representaba a *la Mujer-Madre*, pero sin eludir lo específicamente propio de la diferencia sexual, lo que implica, tener presente el vínculo edípico.

Sólo tengo una madre y me ama tanto!  
Sus pechos mi niñez alimentaron.  
Y mi sed apagó su tierno llanto.  
Y sus vigiliass hombre me formaron  
(Antonio Plaza)<sup>387</sup>

---

<sup>385</sup> *El brindis del bohemio*, Guillermo Aguirre y Fierro.

<sup>386</sup> *Mañana de Sol*, Luis. G. Urbina

<sup>387</sup> *A una Ramera*. Antonio Plaza.

Pasan los años, vuelan las horas que yo a tu lado no siento ir,  
Por tus caricias arrobadoras y las miradas tan seductoras  
**que hacen mi pecho fuerte latir...Porque es muy grato**, sobre la frente  
Sentir el roce de un beso ardiente que de otra boca nunca es igual  
(José Martí)<sup>388</sup>

En la muchísima poesía de la época de este tema, se le cantaba a *la Mujer-Madre* como quien proporcionaba las más grandes satisfacciones afectivas. La poesía habla de satisfacción, amparo, protección, constancia en el amor, abnegación, ternura, etc. Este tipo de poesía presentifica un enorme poder emotivo de *la Mujer-Madre*. *Ella* era la mujer que sabe amar eternamente, la mujer que ama con el alma, la mujer buena, sabia, abnegada, comprensiva, tierna, etc., a la cual los hijos le rendían respeto, altas consideraciones y hasta veneración. (Por tanto, por obra de ese amor maternal, *la Madre* podía imponer su impronta (femenina) en la vida de su prole).

¡Madre, madre,  
si supieras cuántas sombras de tristeza tengo aquí!  
Tú me has dicho que al que llora Dios más ama;  
**que es sublime consolar...**  
De tus hijos el que menos tu cariño merecía soy quizás;  
pero al ver cual sufro y peno, has de amarme madre mía mucho más  
Sólo, madre,  
tu cariño nunca, nunca, se ha apagado para mí!  
Yo te amaba desde niño; pero hoy la vida he conservado para ti!  
(Manuel Gutiérrez Nájera)<sup>389</sup>

---

<sup>388</sup> *A mi Madre*, José Martí.

<sup>389</sup> *A mi Madre*, Manuel Gutiérrez Nájera.

En esta poesía, *la Madre* se representaba como la amante inalterable y fiel que ama sin cálculos y sin falsedad. *La Madre* ama siempre, bajo cualquier circunstancia, y se le ama siempre; es un amor fiel, constante y eterno:

Hoy sin fe y sin amor vuelvo a tu lado,  
de la mundana lid llevo vencido:  
¡Bésame con tu beso immaculado para implorar tu gracia, redimido!  
(José Inés Novelo)<sup>390</sup>

Yo he de ser el que sostenga cariñoso tu cansada ancianidad;  
Yo he de ser quien siempre venga a beber en tu mirada claridad  
(Manuel Gutiérrez Nájera)<sup>391</sup>

Es ilustrativo y no casual que *El Brindis del Bohemio* (1910), aludido durante décadas, -quizá mientras tuvo vigencia aquel universo imaginario sexista y dicotómico-, sea producto de aquel contexto ideológico, el que tenía a la *Mujer-Madre* en un lugar muy, muy elevado:

...Brindo por la Mujer que me enseñó de niño  
lo que vale el cariño exquisito, profundo y verdadero;  
por la Mujer que me arrulló en sus brazos  
y que me dio en pedazos uno por uno, el corazón entero...  
(Guillermo Aguirre y Fierro)<sup>392</sup>

---

<sup>390</sup> *A mi madre*, José Inés Novelo. Poeta yucateco, 1868-1956.

<sup>391</sup> *A mi madre*, Manuel Gutiérrez Nájera.

<sup>392</sup> *El brindis del bohemio*, Guillermo Aguirre y Fierro.



La poesía que cantaba a *la Madre*, “decía” de algún modo el deseo (inconsciente) del sujeto. ¿Cuál es el deseo fundamental y primario de todo sujeto? El reencuentro con su primer objeto de amor; objeto por supuesto perdido.<sup>393</sup> La figura de *la Madre*, o quien cumplió esa función, sus caricias, su voz, su arrullo, su alimento, etc., “quedaron como huellas” en lo inconsciente y por eso se anhelan (moción del deseo); por el sentido de absoluta satisfacción psíquica que produjeron.

¡Las manos de mi madre saben borrar tristezas!  
¡Las manos de mi madre perfuman con terneza!  
Para el dolor ingrato de recónditas penas,  
no hay como la frescura de esas dos azucenas  
(Alfredo Espino)<sup>394</sup>

Muchas veces, cuando alguna pena oculta me devora sin piedad,  
yo me acuerdo de la cuna que meciste en la aurora de mi edad  
(Manuel Gutiérrez Nájera)<sup>395</sup>

---

<sup>393</sup> Para entender la relación que hago entre el deseo y la poesía que le cantaba a *la Mujer-Madre*, me apoyo, claro, en Freud. Él presenta el deseo como una pulsión inconsciente, **detonada a partir de “la huella” que dejó la primera satisfacción-insatisfacción** venida de quien cumplió la función-madre. Por ello el deseo es -primero y básicamente- de contenido incestuoso. La pulsión (incestuosa) quedó ligada a la experiencia de satisfacción-insatisfacción, por ello se nombra como *deseo*. El deseo se traduce en anhelo, pujanza afectiva, empuje hacia lo que falta y se **requiere. Ese primer objeto de amor “está perdido”, porque el sujeto era uno** antes y otro después de inscrita la huella o la marca de *la falta*. Esa primera moción (incestuosa) se reprime en la etapa que Freud llama edípica; se instala en lo inconsciente y por lo mismo no es accesible a la conciencia. El deseo (incestuoso) es reprimido por acción de la moral social; moral introyectada y hecha propia por el sujeto, **por “el deber ser” que constituyó al sujeto social. En los sujetos con estructura psíquica (neurótica) “normal”, la pulsión cambia de meta,** ya no será *la Madre*, sino otra mujer a quien se dirigirá el deseo, pero al fin, la dinámica del deseo se inscribirá siempre en ese dispositivo. La poesía amorosa nos devela el anhelo de completud o satisfacción venida, anhelada, requerida de *la Mujer*.

<sup>394</sup> *Las manos de mi Madre*, Alfredo Espino.

<sup>395</sup> *A mi madre*, Manuel Gutiérrez Nájera.

Al cantarle a *la Madre-Amada* con anhelo de completud y de satisfacción, los poetas posibilitaban sustituirla por *la Mujer-Amada*. Existen infinidad de versos donde se evidencian las alusiones a ser uno con la *Mujer-Amada*, tal como se estaba con la *Madre-Amada*. Estar bajo su amparo, con la protección de su amor. (Realmente, nos muestra el deseo inconsciente de volver imaginariamente al mítico vientre materno).

Estar dentro de ti quisiera,  
y aunque en tus ojos me descubro impreso,  
no estoy dentro de ti, que vivo fuera.  
¡Oh si lograras al grabarme un beso,  
copiar con ansia mi figura entera,  
cerrar los ojos y cogerme preso!  
(Salvador Rueda)<sup>396</sup>

Y recuerdo que en época lejana  
por tus raras virtudes milagrosas...  
tuviste fuerza de mano que se da al caído...  
de tu falda cual párvulo medroso estoy asido.  
Yo sé que en mis catástrofes internas  
nomás quedas tú en pie, señora alta...  
(Ramón López Velarde)<sup>397</sup>

No, madre, no te olvido;  
mas apenas ayer ella se ha ido,  
y es natural que mi dolor presente  
cubra tu dulce imagen en mi mente  
con la imagen del otro bien perdido.  
¡Pues contigo nací, con ella muero!  
Ya viviréis las dos en mis amores sin jamás separaros;

---

<sup>396</sup> *Dentro de tus ojos*, Salvador Rueda.

<sup>397</sup> *A una ausente seráfica*, Ramón López Velarde.

pues, como en un matiz hay dos colores y en un tallo dos flores,  
¡en una misma pena he de juntaros!  
(Amado Nervo)<sup>398</sup>

Ahora bien, es importante reflexionar que en la narrativa histórica de inspiración feminista se ha valorado *la función-madre* como **“enjaulamiento simbólico”**, como **“control del cuerpo de la mujer”**, como sometimiento social, etc., y se ha remitido esto a los supuestos de la ideología patriarcal; y sumada y haciendo un perfecto sincretismo, a la ideología burguesa. La interpretación histórica ha seguido esa pauta, y ha subrayado la sumisión, la subordinación o sujeción social de las mujeres del pasado. Y sí, de ninguna manera niego la sujeción que implicaba *la función-madre*, en tanto se piense que la palabra sujeta y aprisiona a todo *lo real*, y de ahí se lleva al plano de las creencias y las conductas.

Pero, para sacar del victimismo histórico a las mujeres, se impone entender porqué ellas **habrían sostenido “y validado”** tal sujeción. Para ello, podemos traer a colación los impactos simbólicos resultantes de las atribuciones de tal función. Apelando a la hermenéutica, podemos intentar significar las impresiones de las creencias y las conductas concomitantes en relación a tales atribuciones. (En el rastro o huella de las creencias sexistas es donde ubico *la impronta de la feminidad* en la vida; y ese es el marco de posibilidad para *el*

---

<sup>398</sup> *La Amada Inmóvil*, Amado Nervo.

*poder femenino*). Respecto de tales creencias, debemos aclarar(nos) ¿quién hablaba ahí? La cultura. ¿Qué es lo dicho ahí? (No es la literalidad de las palabras). Es un mundo que se nos (re)presenta a partir de referentes ideológicos distintos al nuestro. Por ello, por ser ya diferentes en algo a nuestra matriz ideológica, es que se puede hacer historia de la cuestión; pero se precisa no quedar totalmente atrapadas en nuestra propia ideología (acéptese o no, de matiz feminista, la que en muchas ocasiones nos hace repudiar lo que más bien deberíamos significar, darle sentido, antes de valorarlo).

Ama y sé fiel a tu marido. Recuerda que al pie del altar le juraste con solemne **juramento amarlo hasta el fin de sus días... el** terrible fantasma del remordimiento que te señala a tu esposo hundido en el vicio a donde lo arrojó tu desamor y tu falta, y a tus hijos, manchados con el lodo asqueroso de tu crimen. Nunca legues esa herencia a tus hijos, si no quieres que ellos en vez **de amarte y bendecirte, maldigan indignados tu memoria...**<sup>399</sup>

Este tipo de ideas son las que nos provocan rechazo, porque creo que hacemos demasiado pronto *la apropiación* de lo dicho, pero no logramos hacer *el distanciamiento*; es decir, ubicar ello en su específico contexto histórico y en el entrecruce de otros discursos de la época -lo cual es indispensable-, para que los de éste tipo tomen (su) sentido:

---

<sup>399</sup> "El Libro de oro de las casadas", citado en Martha Rocha, *op.cit.*, p. 430.

- *La astucia* o intuición femenina como *fuerza de poder para la Mujer*.

*Carezco de esa penetración peculiar de las mujeres que saben leer en una mirada y conocer el corazón de los hombres, mejor acaso que ellos mismos...*<sup>400</sup>

En el imaginario colectivo del pasado (¿y aún de hoy?) la concepción socializada y generalizada de lo que se ha concebido como **"la astucia femenina"**, el también llamado *sexto sentido femenino*, habría consistido en creer, en dar por hecho, que la mayoría de las mujeres saben o intuyen **"algo" que los hombres no; y que precisamente lo saben, por "su naturaleza de mujer"**. En este núcleo de concepciones sexistas, a *la Mujer* se le imputaba la astucia y al hombre la inteligencia.<sup>401</sup> Así, las mujeres sabrían cuándo, dónde, cómo, y ante quién, es conveniente y eficaz, desplegar alguna de las múltiples facetas o **"caras"** que toda persona exterioriza ante las diferentes situaciones concretas de la vida; facetas o roles que algunas **mujeres desplegarían "astutamente"**, para lograr o alcanzar lo que deseaban.

Según esta creencia -más o menos generalizada en el pasado-, las mujeres **"lo sabrían" por una desarrolladísima intuición**. Claro que la llamada **"intuición femenina"** se trataba más bien de introyectar roles y estereotipos de género, y

---

<sup>400</sup> *El Porvenir de México*, Aguascalientes, 18-10-1872.

<sup>401</sup> La astucia está entendida como una inteligencia artificiosa, la que emplea medios mañosamente ideados para lograr lo que se desea.

ponerlos en conjunción con la inteligencia y el sentido común. (Si seguimos la línea que aporta el psicoanálisis, sobre la existencia de dos identidades-posturas subjetivas: la femenina y la masculina, podemos conceder que la primera parece ser mucho más minuciosa, más reticular y detallista para construir y conformar la realidad personal y social; por ello su visión puede llegar a ser perspicaz, **sutil, astuta...**).

Por astutas, las mujeres prestarían mayor atención a los matices y tonalidades; a los signos que la mayoría de los hombres apenas prestarían atención. Esos pequeños códigos les señalaban a las mujeres ciertos aspectos de la vida que a ellas les interesaban, y que parecían permitirles **tener una "idea y acción adelantadas"**. Esos **"pequeños detalles" podrían parecer** vanos en el varón, pero les daría a las mujeres (que desarrollaban esa habilidad, y no siempre asumida conscientemente) un arma o estrategia para la vida cotidiana.

El llamado *sexto sentido*, o *intuición femenina*, si bien requiere ingenio, se **desarrolla a partir de "una subjetividad en femenino"**; **proporciona** predicción, cautela, reserva, previsión, sigilo, suposiciones juiciosas, tacto. El saber qué hacer ante ciertas situaciones, porque se ha logrado atrapar los códigos subyacentes. A través de *la intuición femenina*, *la Mujer* sabría captar la longitud de onda correcta y las señales adecuadas de aquello que le interesaba del día a día.<sup>402</sup>

---

<sup>402</sup> En general, la llamada intuición femenina parecía posarse en cosas en las que los hombres no pondrían demasiada atención, quizá por ello algunas mujeres les parecerían poco

Las mujeres, con su aguda intuición, distinguen perfectamente cuándo en las emociones que suscitan, **existe ese matiz de la ilusión (“encanto”)** y, en el secreto de su ánimo, sólo entonces, se sienten halagadas y satisfechas.<sup>403</sup>

A través de *la intuición femenina*, por ejemplo, *la Mujer* sabría concitar inquietudes amorosas y afectivas en el ánimo de quien le interesaba; y, al mismo tiempo y asertivamente, desplegaría el rol de una mujer virtuosísima, si fuera el caso. ¿Cuándo y ante quién una mujer era seductora o castísima; cariñosa o indiferente, valerosa o indefensa; pudorosa o amante apasionada, dócil o inflexible? Eso lo resolvería la mujer con *astucia femenina*.

Habría situaciones en las que, por el propio dispositivo interpersonal, se impondría ser abnegada o tierna; otras más, seductora y coqueta, otras requerirían la entereza, la fortaleza y el ejercicio de las virtudes, otras el disimulo, la indefensión, la debilidad, etc. ¿Cómo empatar esas variadas y distintas facetas o modos de ser en el mundo que nos parecen excluyentes? Con *astucia femenina*. Lo importante a resaltar es que no necesariamente este **tipo de “estrategias” se desplegaban conscientemente**, porque ellas formaban

---

inteligentes. El hombre se ocuparía de cosas que él mismo ha llamado “importantes”. Pero, cuando una mujer despliega su otra inteligencia, el hombre se extraña y se maravilla de su capacidad de fina percepción.

<sup>403</sup> José Ortega y Gasset. *Estudios sobre el Amor*, (1ª. Edición 1939), Madrid, Ed. Plenitud, 1963, p.10

parte de la policromada ideología de género, introyectada y asumida sin repensarse. (Aunque en algunos casos sí se desplegarían conscientemente, precisamente en los casos en que la mujer sí era astuta)

Safo, Crisis, Aspasia, Magdalena, Afrodita,  
**cuanto he querido fuiste para mi afán avieso**  
(Amado Nervo)<sup>404</sup>

Ahora bien, si consideramos o focalizamos la noción de *la astucia femenina* desde una postura que la satanizaba, -digamos misógina-, podemos pensar que en realidad ésta noción expresaba el temor que les concitaba a los hombres *la Mujer*. Porque según esta concepción, ella tendría una ventaja sobre ellos; puesto que las mujeres percibirían o captarían **“algo”** que ellos no podrían aprehender, lo que se traduciría en una fuente de poder de ellas sobre ellos. (Reitero que estoy presentando *el poder femenino* como un poder simbólico, que deriva de sentidos y significados, como todo tipo de poder).

La idea aquí es que, derivado de tales ideaciones, -de las concepciones y creencias sexistas-, las mujeres (algunas) usufructuaban (concedo que quizá no totalmente conscientes) las consecuencias de ser significadas como astutas; y algunas asumirían que realmente podían traspasar lo aparente, y captar lo no evidente de ciertas cosas, precisamente por ser mujer, por *su intuición femenina*. **Ese “algo”** que captaban con su agudeza de mujer, remitía siempre

---

<sup>404</sup> “Después”, Amado Nervo.



a la dimensión de lo afectivo-emocional. Por ello se pensaba que ellas eran más emotivas, más sentimentales, más afectivas. (Por supuesto que “lo emotivo” puede tomarse no como sinónimo de cursilería).

Así, tanto en discursos de *lo público*, como de *lo privado*, encontramos reiteradas afirmaciones sobre la creencia-certeza que *la Mujer* “sabe”; y sabe, precisamente por *ser mujer*. Además, sabe algo que le interesa saber al hombre, sobre sí mismo, sobre lo que siente y desea:

La Mujer no acertará a defender los principios, porque ignora el arte de la discusión, pero siempre será cierto que sabe verdades que no alcanzaron a descubrir los más esclarecidos genios de la antigüedad pagana.<sup>405</sup>

Al escuchar la apología que haces del mejor de los mundos,  
se creyera que lees a Abelardo...  
(López Velarde).<sup>406</sup>

De hecho, en algunos discursos podemos encontrar que las mujeres verdaderamente inteligentes, son aún más seductoras. Un poeta porfiriano encuentra seductora y voluptuosa a la mismísima Sor Juana:

Dios quiso acumular lo más selecto cuando tu cuerpo modeló, Sor Juana.  
Amalgamó la nieve con la grana de tu faz en el óvalo perfecto, y dio a tu  
**busto el volcán erecto y la fina curva que en subir se ufana... tu frente pura,**

---

<sup>405</sup> *El Porvenir de México*, Aguascalientes. (18-10-1872).

<sup>406</sup> *En un jardín*, Ramón López Velarde.

viéndolos de besarla antojadizos. Y te donó el mayor de los hechizos: ¡la chispa de tu ingenio que aún fulgura!<sup>407</sup>

Ahora bien, ¿Cuál es la relación que hago entre *la astucia femenina* y *el poder femenino*? La vinculación que pienso es que, si siendo mujer no se introyectaba eso que se concebía como *sexto sentido femenino*, seguramente no se lograría im-poner *la impronta de lo femenino* a su alrededor. Es decir, no se conseguiría que los otros (muchos o pocos) “ajustasen” sus acciones y sus actos a algunos intereses, pretensiones, necesidades, o valoraciones de la mujer en concreto. Si ningún otro sujeto tomaba en consideración las valoraciones o desvaloraciones de una determinada mujer -precisamente por ser mujer-, ésta no usufructuaría el *poder femenino*. (Podía ejercer otros claro está, el de la clase social, por ejemplo).

- La astucia femenina y el deseo

Puedo afirmar que en los discursos *de lo privado*, el núcleo de *la astucia femenina* estaba fundado en concebir que *la Mujer* tiene o posee el secreto al ¿Qué me deseas? En este sentido, *la Mujer* que expresaba su erotismo era la sabia maestra, **porque tal mujer “sabía”** lo que más le importaba al hombre(poeta). Ella tiene la solución a su deseo.

---

<sup>407</sup> Juana de Asbaje, Federico Escobedo, en Manuel Payno, *Memorias... op.cit.*

A ti me lleva el inefable encanto de algo solemne, misterioso y santo...<sup>408</sup>

Hábil y experta finges con tus malicias supremas  
ignorancias, falso rubor...  
y de súbito pasa por tus caricias el deseo,  
de un largo y hondo temblor...  
que atestan tu impecable sabiduría  
tu nombre demandara cinco talentos  
en los muros gloriosos de Alejandría  
(Rafael López)<sup>409</sup>

Yo sé que todo cuanto dices, Lidia,  
**es calculada red engañadora...**  
Pero disfrute yo de tus halagos  
y sienta de tu boca estremecida  
la caliente humedad cuando me besas,  
y mientan en buena hora tus promesas  
Aunque me cueste el despertar la vida  
(Manuel Gutiérrez Nájera)<sup>410</sup>

- *La seducción como voluntad de poder. Desear ser deseada.*

*La hermosura de la Mujer es una dicha indescriptible, existe la conciencia de su hermosura en el corazón de la mujer y con ella la de la dicha. El poder de la hermosura tiene su origen en la naturaleza, y por eso no encuentra ni escépticos ni contrarios ni rebeldes. La que lleva esta diadema prueba su derecho pleno e incontestable de dominar a la humanidad por el sólo hecho de que ella existe...*<sup>411</sup>

---

<sup>408</sup> *Triste*, Francisco A. de Icaza. 1863-1925.

<sup>409</sup> *Sabia Maestra*, Rafael López. 1873-1943.

<sup>410</sup> *Soneto*, Manuel Gutiérrez Nájera.

<sup>411</sup> *La Familia*, México, 8-10-1883.

*¿Cómo Arturo, estás herido?  
Valía más señora. Vos sois la que habéis herido mi corazón, la que en una sola  
noche le habéis quitado cuanta sangre, cuantas lágrimas, cuanta vida tenía...*<sup>412</sup>

En el presente planteamiento, propongo como una estrategia para activar *el poder femenino*, lo que conocemos como seducción. Más aún, podemos afirmar que una de las estrategias más efectivas, -si no la más efectiva- para avivar tal poder era la seducción, pensándola como subversión al poder ortodoxo, porque implicaría –aún imaginariamente- **pasar de “la pasividad” a “la actividad”**. Cautivar e intentar atraer el ánimo de otros, a través del encanto, de la fascinación y la sensualidad; despertar la apetencia o deseo en el otro, -ubicándose como objeto causa del deseo del otro-, vendría a ser una estrategia muy efectiva del poder femenino.

Apelo nuevamente a las ideas de Ortega y Gasset, para presentar la seducción de *la Mujer* como el resorte que detona el deseo del hombre. (Aquí es importante resaltar la siguiente idea: aunque en la literatura de la época, **escrita tanto por hombres y mujeres, “una coqueta” aparezca como un ser frívolo, frío y calculador**, en realidad **“normal y comúnmente”** en *la Mujer* el goce (el desear ser deseada)<sup>413</sup> tiene que estar anudado al amor. Este anudamiento es fundamental para que la mujer consienta en ubicarse como

---

<sup>412</sup> “Ligeros apuntes sobre la coquetería”, en Manuel Payno, *Memorias...op.cit.*, p. 70

<sup>413</sup> El goce no es lo mismo que el placer.

objeto causa del deseo de un hombre.<sup>414</sup> Sin embargo, seducir sí es una decisión. Requiere proacción del sujeto-mujer en cuestión).

La Mujer puede ser botín y presa si se toma de arrancada, pero esto no satisface un mayor refinamiento del hombre que desea que la presa lo sea por espontánea impulsión. El botín de su feminidad, en rigor, no se posee si no se gana. La presa se torna en premio. Y para alcanzarlo es preciso hacerse digno de él, adecuarse al ideal de hombre que en la Mujer dormita. Por este curioso mecanismo se invierten los papeles: el evasor cae prisionero.<sup>415</sup>

Por mujeres seductoras podemos pensar en aquellas a quienes se les atribuía el poder de generar atracción física-emotiva-sexual en los otros; sobre todo ellas imantarían o concitarían el deseo de los hombres. En realidad, estamos hablando claramente de unas atribuciones imaginarias, porque se concibe a “las mujeres seductoras” con un poder sensual sobre aumentado, manejando a su antojo el deseo del otro. El distintivo de la representación de las mujeres seductoras es que se conciben proactivas en el terreno erótico y afectivo. *La Mujer* seductora motiva ser deseada. (En realidad es, -según la teoría psicoanalítica- porque ella tiene una ilimitada demanda de amor).<sup>416</sup>

---

<sup>414</sup> Sivia Ons, *Una mujer como síntoma de un hombre... op.cit.*, p. 26.

<sup>415</sup> José Ortega y Gasset. *Estudios sobre el Amor... op.cit.*, p. 5.

<sup>416</sup> El eje de la seducción parece emerger del narcisismo de *la Mujer*, del placer de ser deseada, de proponerse como el objeto privilegiado del deseo del otro.

Al contemplar tus seductores ojos, y la sonrisa de tus labios rojos,  
y la gracia gentil con que enajenas... mas ¡Ay!  
Con desvío me ves y te me alejas de repente  
sin que te duela el quebranto mío.  
(José Sebastián Segura)<sup>417</sup>

Maldita hora en que te vi mujer  
**dejaste herida a mi alma que te adora...**  
mas el dolor tan inmenso, tan profundo, no lo cambio **mujer, por todo el mundo...**  
este amor tan ardiente, tan intenso ¿me enaltece mujer o me degrada?  
(Antonio Plaza)<sup>418</sup>

El origen de la verdadera seducción -la que sí era efectiva-, se posibilitaría por concebir y representar a *la Mujer* como un ser enigmático, insondable, furtivo, inescrutable. Porque de ahí deriva una incógnita que se quiere desentrañar, un desasosiego que se quiere anular, pero que al fin no se logra nunca. El ser *un ser inalcanzable*, era equiparable a ser *un ser seductor...*

Como la noche eres dulce y terrible, **misteriosa y tan voluptuosa e indecible...**<sup>419</sup>

**Simula con tal de atrapar en sus redes el afecto de su admirador...Pero además** de sus irresistibles ojos, hay ciertas pequeñas gracias sociales y arreglo personal que ¿inconscientemente? emplea de una manera expresiva que nunca falla para ponerlo a sus pies.<sup>420</sup>

---

<sup>417</sup> *Amor y Desdén*, José Sebastián Segura. Poeta veracruzano, 1822-1889.

<sup>418</sup> *A una ramera*, Antonio Plaza.

<sup>419</sup> *Madrigal*, Manuel Machado.

<sup>420</sup> Fanny Chambers, *Face to face with the Mexicans*, Nueva York, 1887. Esta norteamericana visitó México en el último tercio del siglo XIX, y le llamó enormemente la atención (entre otras

Es importante señalar que en el discurso de *lo público*, las mujeres verdaderamente seductoras aparecen como una amenaza social y personal; suscitaban recelo y hasta rechazo porque eran mujeres que desplegarían o mostrarían al mundo el poder de su sensualidad, y hasta de su erotismo. Ello se traducía –imaginariamente-, como una posibilidad de dominio de *la Mujer* sobre los hombres (no sobre la masculinidad).

La coquetería meditada es aquel deseo de parecer bien, pero con el doble objeto de satisfacer un orgullo ilimitado, y herir y destrozar y derribar adoradores con la magia de la belleza, con el atractivo de las sonrisas y con el fuego de las miradas, a la manera que un fiero conquistador derriba, hiere y mata a sus enemigos en un campo de batalla. ¡Desgraciados los hombres corderos, que arrastrados por su entusiasmo concurren a esta terrible lucha! ¡Corazones desangrados, ilusiones desvanecidas, esqueletos pálidos y enfermos de amor, son los trofeos que vagan en torno a una coqueta, que con la alegría en los ojos y la sonrisa en los labios, mira satisfecha llorar, arrastrarse a sus **pies, morir de rabia y dolor a sus víctimas...**<sup>421</sup>

Se llegaba a asemejar a *la Mujer-Seductora*, con un súcubo, una especie de diablo que toma la forma de mujer para seducir a los hombres y rebajarlos a su voluntad. (Se puede decir que una mujer que conscientemente utilizaba la seducción y la sensualidad como una estrategia, como un arma para lograr sus

---

cosas), la influencia que tenían las mexicanas sobre los hombres, a través de sus estrategias para seducirlos.

<sup>421</sup> *Ligeros apuntes sobre la coquetería*, en Manuel Payno, *op.cit.*, p. 64.

deseos sería una “mujer fatal”).<sup>422</sup> La apreciación que recojo de los discursos de *lo público*, es que desde *el deber ser de La Mujer*, se satanizaba a las mujeres cuando abusaban de “sus encantos” (*del poder femenino*); cuando vencían la voluntad de un hombre.

Seré tu esclavo, tu pobre perro que doquier te siga; seré feliz si con mi sangre lavo tu huella, aunque al seguirte te persiga ridículo y en deshonra; que al cabo nada me importa lo que el mundo diga; nada me importa su manchada historia, si a **través de tus ojos veo la gloria...**<sup>423</sup>

Quizá por lo anterior, en *lo público* aparecía una “seducción permitida”, la que no rebasaba un límite en la exposición de la sensualidad, la que aparecía con una postura “sólo permisiva” ante el avance del hombre; la que atraía su atención para consumir el llamado *amor romántico*, el que finalmente reafirmaba la supremacía del hombre y era servidor de la reproducción de la especie;

El uno debe ser activo y fuerte, la otra pasiva y débil; es necesario que el uno quiera y pueda; bástale a la otra resistir con dulzura. Si la Mujer fue creada para agradar y ser subyugada. Debe emplear todos los medios imaginables

---

<sup>422</sup> Una mujer fatal, de la expresión francesa *femme fatale*, es un personaje tipo; una “mujer mala” que usa la sexualidad y el erotismo para atrapar a los hombres. Ella viene a ser un arquetipo que cruza la línea entre bondad y maldad, actúa sin escrúpulos para alcanzar sus deseos. Se la suele representar como sexualmente disoluta e insaciable. En el imaginario colectivo, una *femme fatale* es peligrosa y lleva irremediamente a la tragedia.

<sup>423</sup> *A una ramera*, Antonio Plaza.



para ser amada del hombre, su fuerza nace de sus encantos, y en ellos puede encontrar medios de hacerle comprender su valor y que no abuse de él.<sup>424</sup>

La mujer puede encontrar el secreto de agradar eternamente: adorada y adorable en la juventud, respetada y querida como esposa y madre; después esas cualidades las admira en sus hijas, en sus nietas, en todas las que le rodean, sin envidia, ni pesar.<sup>425</sup>

Y, existía aún otro tipo de discurso de *lo público*, el del supuesto saber, el **médico, el que sí pretendía a través del "análisis", de "la observación"**, del estudio, domeñar y trascender, -digamos desmitificar-, a *la Mujer*, ese ser que, imaginariamente, aparecía como un portento de virtudes y/o de seducción, según fuera el caso. **Tratándose de "anormalidades", ergo**, comportamientos no ortodoxos o no esperados en las mujeres, incluido el orden moral, el discurso médico remitía casi todo a disfunciones del útero o matriz. La histeria relacionada con el útero, era el significante único que articulaba la causa y los **síntomas de la conducta "trastornada"**: "Más que una teoría médica bien fundamentada, era el negativo de la percepción social del deber ser, de la salud y de la normalidad."<sup>426</sup>

---

<sup>424</sup> Manterola Ramón y Luis G. Rubín, "Carta sobre la educación del bello sexo" en, *Semanario de la Escuela de Artes y Oficios para Mujeres*, Tomo I. núm. 42, México, febrero de 1881. p. 13.

<sup>425</sup> Emilia Serrano de Wilson "Las perlas del corazón", en Martha Rocha, *El Álbum de la Mujer* Vol. IV, *op.cit.*, p. 35.

<sup>426</sup> Martha Lilia Mancera, *Locura y mujer durante el Porfiriato*, México, Círculo Psicoanalítico Mexicano, 2001, p. 236

Si admitimos el gigantesco poder de influencia de los ovarios en la economía animal de la mujer, si pensamos que son los agentes más poderosos de todas las condiciones que afectan su organismo y de ellos depende su reputación intelectual en la sociedad, su perfección física y todo lo que da belleza a sus finos contornos –constante objeto de admiración; así como todo lo que en ella hay de grande, bello y noble, lo que es voluptuoso, tierno y seductor. Si pensamos que su fidelidad, su devoción, su perpetua vigilancia, su intuición y todas aquellas cualidades de la mente y el carácter que inspiran respeto y amor y la convierten en la más segura consejera y amiga del hombre, tiene su origen en los ovarios ¿Cuál no será su influencia y poder de estos órganos sobre la gran devoción de la mujer y los augustos fines de su existencia cuando los ataca la enfermedad? <sup>427</sup>

Pero, en *lo privado*, en el dispositivo erótico-afectivo, la verdadera *Mujer* es la *Mujer-Seductora*, la proactiva sexualmente, aún con todo *lo siniestro*, el peligro o malignidad que ella encerraba o portaba en su ser.<sup>428</sup> En el discurso poético que analizo, *la Mujer-Seductora* aparece casi como todopoderosa, porque *Ella* daría la completud a través de su sensualidad.

Hoy me siento capaz de todo por ti.  
Será mi corazón do imperas,  
virtuoso, criminal, lo que tú quieras.  
Si fuera un rey te regalara un trono,

---

<sup>427</sup> Citado por Eva Giberti (Comp.) "Mujer, enfermedad y violencia en la medicina", en *La mujer y la violencia invisible*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1987, p. 188

<sup>428</sup> Andrea Abalia, propone lo siniestro como: *una categoría estética y psicológica negativa, determinada por la experiencia de sensaciones que generan incertidumbre. El efecto resulta de un conflicto de impulsos afectivos conscientes e inconscientes. Lo siniestro se basa en una unión intrínseca entre sentimientos opuestos donde el temor oculta el deseo, la atracción-el espanto, la extrañeza-la familiaridad y la razón-lo irracional. Por lo tanto, el miedo está siempre más o menos presente y ligado a algún deseo inconsciente... Es una búsqueda fascinada por lo oculto y lo oscuro. Se trata de la transmutación de los temores en deseos. Lo siniestro se asiente fundamentalmente sobre una estructura psíquica inconsciente. Vid. Lo siniestro femenino, op. cit., p. 11*

si fuera Dios te regalara el cielo,  
y si Dios de ese Dios fuera, **me arrojara a tus plantas...**  
(Antonio Plaza)<sup>429</sup>

No soy dueño de mí mismo ni voy donde a mí me agrada,  
atado llevo el deseo al hilo de tu mirada  
Cuando me envuelvo en el rayo de tus pupilas siniestras  
Como terrible martillo toda mi sangre golpea...  
En el altar de tu reja digo una misa de amor,  
tú eres la **virgen divina y el sacerdote soy yo...**  
(Salvador Rueda)<sup>430</sup>

“La estrategia” de la seducción era algo completamente cultural, por tanto, sí se transmitía, como se transmitían las costumbres, el lenguaje, los códigos de comportamiento, los valores, etc. Por una cultura sexista, algunas mujeres (muchas o pocas) aprendían (o aprehendían) cómo se seduce al otro. Se aprendía a seducir emulando (consciente o inconscientemente) a otras mujeres que aparecerían como seductoras. Habría entonces códigos para seducir, para cautivar, para atraer, para fascinar. Las estrategias de la seducción se aprenderían-introyectarían en la infancia, y aflorarían ya plenamente en la adolescencia. La seducción constituye una voluntad de poder que se transfiere a un código de señas y símbolos, y a un lenguaje corporal. Se puede seducir de variadas maneras; habría mujeres que lo harían excelentemente (y otras no).

---

<sup>429</sup> *A una ramera*, Antonio Plaza.

<sup>430</sup> *Coplas*, Salvador Rueda.

Quiero en las gradas de tu lecho doblar temblando la rodilla  
y hacer el ara de tu pecho y de tu alcoba la capilla...  
Y celebrar, ferviente y mudo, sobre tu cuerpo seductor,  
lleno de esencia y desnudo, **la Misa Negra de mi amor...**  
(Juan José Tablada)<sup>431</sup>

Cada vez que verte voy en tu puerta me detengo,  
Pues temo que la alegría me trastorne el pensamiento  
Tu desaire más ligero pone a mi pecho vibrando  
Como un granillo de arena hace temblar todo un lago  
(Salvador Rueda)<sup>432</sup>.

- El anclaje de la atracción en el cuerpo. La poetización del ser de *la Mujer*.

*A diferencia del piropo que viste al cuerpo de metáforas,  
las "groserías" lo desnudan.*<sup>433</sup>

Tú no sabes los males sufridos por quien lucha sin fuerzas y ruega,  
y mantiene sus brazos tendidos hacia un cuerpo que nunca se entrega  
Y no sabes lo que es el despecho de pensar en tus formas divinas,  
revolviéndome solo en mi lecho que el insomnio ha sembrado de espinas  
(Efrén Rebolledo)<sup>434</sup>

En el discurso de *lo privado* referido al cuerpo de *la Mujer*, era sobre todo donde se remitían los atributos imaginarios y simbólicos de su "ser seductor". En

---

<sup>431</sup> *Misa Negra*, Juan José Tablada. 1871-1945. Poeta nacido en la Cd. de México.

<sup>432</sup> *Coplas*. Salvador Rueda.

<sup>433</sup> Silvia Ons, *Una mujer como síntoma...* *op.cit.*, p. 24.

<sup>434</sup> *Tú no sabes lo que es ser esclavo*, Efrén Rebolledo.

el cuerpo era -muy particularmente donde quedaban inscritas las marcas de su idealización y/o satanización, porque él era el blanco de la erotización y/o "fetichización" de *la Mujer* (entendido esto último como la atribución de poderes sobrenaturales "mágicos"). En las simbolizaciones que se utilizaban para referirse al cuerpo de *Ella*, es donde mejor se evidencia *la poetización del ser de la Mujer* en el pasado.

Embriagarme de amor con la fragancia mística y pura que tu ser despide...<sup>435</sup>

De hecho, lo que importa no es el cuerpo y su imagen, sino cómo se revestía o investía el cuerpo de *la Mujer* en términos de significación fálica o de poder. Lo que imaginariamente era el cuerpo de *la Mujer* parece desarticularse para significar sus partes como algo divino-sagrado, o, como profano-violado, pero en ambos sentidos está presente el revestimiento fálico o de poder -*de poder ser, o de poder hacer*-. Las partes del cuerpo de *la Mujer* pasan a ser un imán, se transforman sus piernas, manos, ojos, pelo, senos, boca, etc., en significantes que imantan poderosamente el deseo en el otro.

Tus ojos son un delito negro como las tinieblas  
**y tienes para ocultarlo bosque de pestañas negras...**  
(Salvador Rueda)<sup>436</sup>

---

<sup>435</sup> *Deseos*, Salvador Díaz Mirón.

<sup>436</sup> *Coplas*, Salvador Rueda.

Hermosos ojos que adoro, ojos de esmeralda y oro...  
Ojos color de esperanza con lejanías de cielo...  
**Derrámate en mí por esos ojos con aspecto de hojas..."**  
(Salvador Díaz Mirón).<sup>437</sup>

Tu boca que cerrada es una fresa,  
**se abre como se parte una granada...**  
Tu labio rojo en que la abeja sacia su sed de miel  
(Salvador Díaz Mirón)<sup>438</sup>

Tus altos pechos eran cual blanca leche  
vertida dentro de dos copas griegas...  
(Salvador Díaz Mirón)<sup>439</sup>

Pechos altos, redondos, blancos y firmes...<sup>440</sup>

Al palpar tu melena lujuriente, surca sedosos piélagos de aromas...<sup>441</sup>

Ruedan tus rizos lóbregos y gruesos por tus cándidas formas como un río...<sup>442</sup>

En la poesía, el cuerpo de *la Mujer* era representado con significantes ambivalentes, que evocan deseo y temor; era bello, voluptuoso, intocado, casto,

---

<sup>437</sup> *Ojos Verdes*, Salvador Díaz Mirón, 1894.

<sup>438</sup> *Date Lilia*, Salvador Díaz Mirón. Este poeta era muy proclive a exaltar el cuerpo de *la Mujer* en su poesía.

<sup>439</sup> *Cleopatra*, Salvador Díaz Mirón.

<sup>440</sup> *Ave María*, Salvador Díaz Mirón.

<sup>441</sup> *En las tinieblas*, Efrén Rebolledo.

<sup>442</sup> *El Vampiro*, Efrén Rebolledo.

manchado, violado, concupiscente, puro, etc., precisa y fundamentalmente, por la función que ejerce en lo inconsciente, la *alteridad u otredad*, la cual se funda en el registro de *lo imaginario*, se expresa desde *lo simbólico*, y tiene como fondo *lo real*.

El cuerpo de *la Mujer*, investido imaginariamente, metaforizado por orden de lo simbólico, pero sin posibilidad de acotarlo, por *lo real*, se revestía con significantes fálicos; por ello el cuerpo presentificaba *un poder*, un tipo específico de poder que asignaba el hombre(poeta) a *la Mujer*. Los significantes manejados fragmentaban su cuerpo, y a cada parte se le atribuía una potestad, un influjo, un dominio... **Sus ojos, su cabellera, su boca, cuello**, manos, etc., imantaban la atención y el deseo de los hombres: "ancha y fresca la frente sin pecado; helénica nariz; boca de fresa; cutis de pétalo de rosa; olor como de astros y de nubes."<sup>443</sup>

Casi podemos afirmar que en la poesía *romántica y modernista*, el cuerpo de *la Mujer* era el significante privilegiado con que se decía la inquietud-sobrevaloración que *ella gestaba "al cautivado"*. Un hombre(poeta) pretendía dar cuenta del sentimiento que le producían unos ojos, unas manos, una boca, una cabellera de mujer. Y ello porque los **concibe, "aparecen"**, diferentes a los propios, variados a los suyos, de fina textura, delicados; hechos de otra

---

<sup>443</sup> *Claudia*, Salvador Díaz Mirón.

manera. Era en el cuerpo de *la Mujer*, sobre todo, donde se inscribían las marcas simbólicas de la diferencia sexual.

Es decir, la feminidad -en tanto *otredad* o *alteridad*- **"era dicha"** en la poesía, a través de lo que les significaba, inquietaba, placía, amaban, adolecían, faltaba, del cuerpo de *la Mujer*. Se evidenciaba o **"se dice ahí"** **una** naturaleza sexual diferente que se presenta oculta, incognoscible, enigmática, inasible; **"naturaleza"** que los hombres(poetas) inscriben como una sobrevaloración precisamente por no ser idéntica. Diferencia sexual que parte de la anatomía, pero que por supuesto la trasciende. (Entrando de lleno en los órdenes de *lo imaginario, lo simbólico, y lo real*).

Y allá en el lecho do reposa tu cuerpo blanco,  
reverbera como custodia esplendorosa tu desatada cabellera.  
Toma el aspecto triste y frío de la enlutada religiosa  
y con el traje más sombrío viste tu carne voluptuosa...  
(Juan José Tablada)<sup>444</sup>

Te hallé al salir del agua derramando un rocío de líquidos cambiantes:  
escultura de nieve comenzando a deshelarse y a verter diamantes  
(Salvador Díaz Mirón)<sup>445</sup>

Yo quisiera con ardor cubrirte, temblar con los temblores de tu pecho  
y morir de placer al comprimirte...  
(Salvador Díaz Mirón)<sup>446</sup>

---

<sup>444</sup> *Misa Negra*, Juan José Tablada.

<sup>445</sup> *A Margarita*, Salvador Díaz Mirón.

<sup>446</sup> *Deseos*, Salvador Díaz Mirón.



Los significantes eran ambivalentes, porque ahí resuena el ansia de completud, o la evidencia de la incompletud del hombre(poeta). Así, los ojos de una mujer podrían ser el núcleo de atracción y fijación del deseo, y lo mismo eran dos luceros, que dos espadas que hieren. Por ellos y a través de ellos entraba el deseo, la esperanza, el desdén. La boca representaba el bien y/o el mal, porque de ella surge la **salvación o la condena para "el cautivo"**.

Ojos negros, más negros que el olvido;  
ojos radiantes, de pupilas bellas  
que habéis dejado tan profundas huellas  
en mi doliente corazón herido  
(Julio Flores)<sup>447</sup>

Dos puñales agudos templados al fuego,  
quiero castigarlos con castigo eterno,  
sólo por haberle negado a mi noche su luz,  
siendo limpios y ardientes luceros  
(Julio Flores)<sup>448</sup>

Ojos en cuyas místicas ojeras se ve el rastro de incógnitos pesares  
Miradme con amor, eternamente, ojos de melancólicas pupilas  
(Julio Flores)<sup>449</sup>

Y tu boca, que es cifra de eróticos desnudos,  
tu boca, que es mi rúbrica, mi manjar y mi adorno,  
tu boca, en que la lengua vibra asomada al mundo

---

<sup>447</sup> *Ojos en que la noche he detenido*, Julio Flores.

<sup>448</sup> *Castigo*, Julio Flores.

<sup>449</sup> *Tus ojos*, Julio Flores.

como réproba llama saliéndose de un horno...  
ha de oler a sudario y a hierba machacada,  
a droga y a responso, a pábilo y a cera  
(Ramón López Velarde)<sup>450</sup>

Por supuesto que existía también muchísima poesía que centraba el amor y la cautividad no sólo por el poderoso imán que representaba el cuerpo de *la Mujer*, sino también como un encuentro de almas. Ahí casi siempre *la Mujer* aparece sobrevalorada en términos de ser o tener un alma elevada, un espíritu superior.

Si como yo te quiero, me quisieras,  
atracción de mi espíritu, alma mía..  
yo nunca pudo entrarme en tu alma.  
Busqué los atajos angostos,  
los pasos altos y difíciles...  
Te busqué la puerta estrecha del alma,  
pero no tenía, de franca que era, entrada tu alma...  
(Pedro Salinas)<sup>451</sup>

Late por ti mi corazón de fuego,  
te necesito como el alma a Dios;  
eres la virgen que idolatro ciego,  
eres la gloria con que sueño yo  
(Antonio Plaza)<sup>452</sup>

---

<sup>450</sup> *Hormigas*, Ramón López Velarde

<sup>451</sup> *El alma tenías*, Pedro Salinas.

<sup>452</sup> *No te olvido*, Antonio Plaza.

Algunos poetas decían a *la Mujer* como un tipo de ser inaccesible a los deseos humanos, como un ser “más allá” de lo mundano. La representan casi como un ser no carnal, como si *ella* perteneciera a otra dimensión. *Ella* les inspiraba el modelo de amor sublime, “platónico”, el que no puede realizarse, porque del otro lado hay un “ángel”. Podemos inferir el poder -como influencia- que podría llegar a tener ese “ser sobrehumano” en el ánimo de quien así concebía a *la Mujer*, cuando, bajando ella de *sus alturas*, accedía a la pretensión amorosa de un mortal...

¡Un ángel ha pasado por mi noche! <sup>453</sup>

Es mujer que con su amor me ha mostrado el infinito  
y es también ángel bendito que me ha devuelto la fe  
(Federico Carlos Jens)

Encanto la existencia, ahuyento los dolores,  
**y soy vida del alma... Me llamo “la Mujer”**  
(Manuel M. Flores)<sup>454</sup>

-----

Ahora bien, como el objetivo de esta tesis es mostrar las distintas perspectivas o ángulos desde donde puede verse y apreciarse la realidad pasada, cotejo aquí

---

<sup>453</sup> *Con qué dolor*, Salvador Díaz Mirón.

<sup>454</sup> *Mi sueño*, Manuel María Flores.

el tipo de *formas* o discursos que circulaban paralelamente, y que he llamado respectivamente, de *lo privado* y de *lo público*; ambos teniendo como tema a *la Mujer*. Esto nos mostrará que en un mismo tiempo y espacio se experimentan y dicen las cosas de muy distinto modo; y que una *forma* no es (ni fue) más cierta o puntual que la otra. En todo caso, y para el tipo de interpretación histórica con la que he ejemplificado mis argumentos, he pretendido mostrar la sobrevaloración de una *forma* y la discriminación de otra. Concretamente he puesto como ejemplo el que, al interpretar la vida de las mujeres del pasado, hemos fijado la mirada sólo en las fuentes de *lo público*, excluyendo otro ángulo o perspectiva de la vida que bien podríamos también recuperar, y a partir del cual, la experiencia de vida de los sujetos del pasado se nos aparecería mucho más humana, y por tanto más verdadera.

Ejemplifico el argumento anterior: en la poesía se evocaba así a *la Mujer*:

Seda oscura sobre sus piernas, qué paradójico ataúd;  
veo surgir de hondas cisternas los mástiles de la inquietud.  
Rueda el lánguido sulfato de sus miradas de candor,  
**el puñal asesino entre los juegos del amor...**  
En el ritmo de su cadera palpitan los flancos del mar,  
la sangre de la primavera y el dulce veneno lunar.  
(Rafael López) <sup>455</sup>

---

<sup>455</sup> *Nocturno*, Rafael López.

Y, Paralelamente circulaba el otro discurso, el de *lo público*, que iba por el otro extremo:

Aquellas sociedades (las antiguas) hijas del más degradante epicureísmo, fueron consumiéndose víctimas del veneno que con tanta delicia aspiraban hasta que cayeron muertas al pie de la Cruz, donde del mártir proclamaba la igualdad, y a cuyo lado se alzaba la Mujer, no ya como emblema de la belleza, sino como símbolo del amor y de la redención de nuestra especie. Con el cristianismo comenzó el decaimiento de la esclavitud y la redención de la Mujer... Una aureola de poético idealismo circundó su frente, como diadema luminosa puesta por Dios mismo en la cabeza de la reina del hogar.

- El Amor, la Mujer y el suicidio.

*¡Venga la Muerte y corte su guadaña,  
a un tiempo, mi existencia maldecida  
y este inmenso dolor que me acompaña!*  
(Julio Flores)<sup>456</sup>

Presento finalmente un tema que me parece especialmente interesante respecto de lo que he llamado, la influencia o *impronta de la Mujer* en la vida de los sujetos del pasado. Y hago esto, porque es un tema digamos recurrente en la poesía que trato. Me refiero al suicidio o a su tendencia entre los hombres-poetas, *románticos* y *modernistas*. Lo que quiero hacer notar aquí es la influencia, *la impronta de la Mujer*, el poder imponerse sobre la voluntad o deseo de los otros cercanos, en una experiencia extrema del sujeto. Respecto

---

<sup>456</sup> *Marta*, Julio Flores.

del suicidio o de su tendencia a él, *la Madre* o *la Amada* aparecen en la poesía como deteniendo o retardando la mano suicida. En el caso de la Madre, por un gran apego y amor a ella no se efectúa el suicidio. Y, en algunos casos, la Amada sirve de pretexto para sí perpetrar el suicidio.<sup>457</sup>

He visto vivir a un hombre con el puñal al costado,  
Sin **decir jamás el nombre de aquella que lo ha matado...**  
(José Martí)<sup>458</sup>

Sólo, madre, tu cariño nunca, nunca, se ha apagado para mí!  
Yo te amaba desde niño; pero hoy la vida he conservado para ti!  
(Manuel Gutiérrez Nájera)<sup>459</sup>

A través de este tipo de discursos se nos aparece *la impronta de la Mujer*, y no sólo en las cosas de la vida cotidiana, -cosas ordinarias o comunes, como la educación o socialización, por ejemplo-, sino también en casos dramáticos y extremos; en mantener la vida para ella, o en perder la vida por ella. En postergar o renunciar al suicidio -aunque se desee-, para no hacerla sufrir; o en llevarlo a cabo, precisamente, por el desamor de ella.

---

<sup>457</sup> Como sabemos, "el carácter romántico" está ligado al estado melancólico, hoy llamado depresivo. Algunos poetas sí perpetraron el suicidio. Manuel Acuña es el caso paradigmático de poeta mexicano *romántico* que se suicidó en plena juventud, y tomó como empuje el desamor de una mujer.

<sup>458</sup> José Martí, alude a Manuel Acuña y a Rosario de la Peña. En *Revista Universal*, México, 6 de diciembre de 1876. Martí escribe un artículo sobre el ya muerto Manuel Acuña.

<sup>459</sup> *A mi Madre*, Manuel Gutiérrez Nájera.

Madre -te juré yo-, mientras no mueras,  
esta existencia atroz, será sagrada.  
Y como tú no has muerto  
(aunque a la fosa, **dicen que te llevé**)...  
porque te siento junto a mí, más querida y cariñosa..  
(Julio Flores)<sup>460</sup>

Tú levantas del polvo mi cabeza  
y también me sostienes, madre mía,  
cuando apuro en mis horas de tristeza  
mi desbordado cáliz de agonía;  
cuando siento que, herido de la suerte,  
mi espíritu está triste hasta la muerte.  
Quizá la duda con su noche impía  
mi fatigado pensamiento puebla;  
pero hablas...,  
y se va como la niebla ante la clara suavidad del día  
(Manuel María Flores).<sup>461</sup>

Si mi vida no tuviera de la alta noche la melancolía,  
y en su secreto centro no cupiera el ansia irresistible de quererte,  
el árbol de mi cuerpo talaría con el hacha del ángel de la muerte  
(Juan Ruiz Peña).<sup>462</sup>

Creo que esta puede ser la medida extrema de lo que llamo *el poder femenino*, devenido de *la impronta de la Mujer* en la vida de las personas cercanas a ella. Entonces, si bien es cierto que *la Mujer* estaba sujeta a las

---

<sup>460</sup> *Altas ternuras*, Julio Flores.

<sup>461</sup> *Mi madre*, Manuel María Flores.

<sup>462</sup> *Nocturno*, Juan Ruiz Peña.

convenciones sociales y a la cultura, -igual que *el Hombre-*, debemos poder alumbrar lo que su presencia e influencia podrían alcanzar en el orden de los afectos y las emociones, que para los sujetos no eran, ni son, **poca cosa...**

-----

Termino este trabajo con una cita que muestra la idea que he desarrollado en el último apartado. Finalmente, y reitero, creo que para los historiadores, el modo de ver las cosas como las propongo, nos posibilitaría poder intentar una forma de interpretación más humanizada, y por ende, lograr una narrativa o discurso histórico más rico y profundo.

...Se nos aparece la figura un tanto peligrosa de la mujer para el conjunto social y tal vez podamos reconocer en ella una de las razones por las que se intenta limitar su despliegue. Si es capaz de todo, loca, inconsciente, temeraria, es entonces la que puede llegar a hacer tambalear los cimientos del orden social...<sup>463</sup>

---

<sup>463</sup> José Vidal, "Dios y la Mujer", *op.cit.*



---

***Ángel o demonio, Yo te adoro.*<sup>464</sup>**

---

<sup>464</sup> *A una ramera*, Antonio Plaza.

## **A manera de conclusión.**

He planteado la tesis como una reflexión que se inserta en la Teoría de la Historia, porque es una reflexión sobre la interpretación histórica. He expuesto cuáles son los reservorios conceptuales de que me valgo para desarrollar mis ideas en el trabajo: la filosofía de la historia, la hermenéutica y el psicoanálisis; dejando claro que de estos campos de saber, he tomado algunos conceptos para aplicarlos a las propuestas. Lo que he hecho en este trabajo, es acentuar el carácter representativo-discursivo de la interpretación histórica, para profundizar lo que ello involucra. Para ello, he traído al análisis lo que implican la ideología y el orden del discurso en las narrativas que construimos.

El objetivo de la tesis ha sido dilucidar sobre la pertinencia de introducir perspectivas o dimensiones de la vida que rompan la esquematización que en ocasiones hacemos del pasado; proponiendo que esto está en relación al trabajo primario de los historiadores, que es refinar la metodología del conocimiento histórico y aumentar el campo conceptual del mismo.

No pretendí hacer afirmaciones de tipo filosófico-epistemológico que no podría sostener. Simplemente traté de hacer una presentación de lo que considero un problema conceptual en nuestra disciplina y que redundaría en la ideologización de nuestras interpretaciones.

La reflexión giró en torno a mostrar que es posible trascender visiones rígidas o simplistas de los sujetos del pasado, proponiendo que la Historia sí está en posibilidades de dar cuenta de la experiencia humana, (y no sólo de los hechos), si lo hace desde *el lugar* que intenta dotar de sentido y significación a las creencias de los sujetos del pasado, es decir, de su ideología. Desde ahí sus conductas y sus hechos podrán ser comprendidos y no sólo presentados o transcritos. Pero, para realizar esta operación intelectual debemos, primero, hacer bien consciente la coloración y el sentido que nuestra propia ideología impone a nuestras interpretaciones históricas. Ideología que en ocasiones nos distancia de *captar el mundo que se nos propone en los textos*. Es decir, nuestros pre-juicios impiden **“dejar ser al mundo del texto”**.

Ya la Filosofía de la Historia ha marcado una ruta para pensar así las cosas, poniendo énfasis en que la Historia ya no se postule más como un saber que se **orienta a “descubrir”, a “rescatar del olvido” una realidad externa a los sujetos**. *La nueva forma histórica* ya no apelará fundamentalmente a **“la objetividad” de las fuentes**, ocultándose así el intérprete-historiador, soterrando su subjetividad y su *lugar discursivo*; **fundando y dando validez a su interpretación en “lo que dicen las fuentes”**. Porque la interpretación-comprensión-histórica, requiere siempre a un sujeto, -que lo es precisamente porque tiene subjetividad-, para dotar de sentido y significación los referentes que aparecen en los textos o discursos. Por supuesto esto no implica de ninguna manera que el historiador

es una subjetividad trascendental que tenga el dominio soberano del sentido hacia el cual se dirijan las acciones del pasado. El historiador está inmerso en un mundo imaginario-**simbólico que colorea sus interpretaciones**. Este "color" no necesariamente debe ser valorado como algo negativo, es de suyo positivo, porque lo que hace es, volver a re-crear el pasado, volver a *con-formar una forma de ser en el mundo*.

He puesto énfasis en la subjetividad como elemento indispensable en la interpretación; porque interpretar es **comprender "la vida psíquica del otro"**, esto es, la subjetividad de otro(s). Aunque sabemos que la experiencia subjetiva es intransferible en su totalidad, **hay "un resto" que nos conecta intersubjetivamente**; lo que hace posible la comunicación, y de ahí, la interpretación. Para lograr tender ese puente de comprensión con *el otro*, se requiere precisamente nuestra subjetividad, plena de nuestra experiencia humana. Subjetividad no opacada, no negada, no minimizada en aras de la **pretendida "objetividad"**.

Lo anterior es así, porque nuestra mente o subjetividad nos evidencia lo complejo, lo muy complejo que es la vida; los varios niveles en que se juntan y separan infinidad de cuestiones de muy diversa índole. Pero, precisamente porque somos una subjetividad compleja, es que podemos entender o dotar de sentido la muy compleja subjetividad de los sujetos del pasado. Por ello, una renovada validez del conocimiento histórico requiere -necesariamente- aportar

nuestra subjetividad como herramienta de método en la interpretación, y nuestra propia experiencia, en tanto reservorio de significación.

Sin duda, el soslayar la subjetividad de los sujetos del pasado tiene que ver con la idea que tenemos de la Historia (la disciplina). He argumentado que el esquematismo que hacemos de la vida tiene su causa-origen en el tipo de conocimiento que creemos es la Historia, donde se tiene que renegar de la subjetividad; y luego, y en concordancia con esto, en la elección que hacemos de las fuentes históricas.

La idea es plantarnos -en tanto historiadores- como sujetos con una experiencia de vida; una subjetividad experimentada que comprende-interpreta las experiencias de otros sujetos, quienes a su vez comprendieron-interpretaron a otros sujetos. Esto constituye el círculo o espiral interpretativa. No pasar por esta reflexión resulta hoy anacrónico, simplista.

En la tesis, y tomando en cuenta las propuestas de la hermenéutica y del psicoanálisis, propuse dotar de sentido y significación los referentes de un discurso o texto, haciendo uso de la subjetividad, porque sólo la subjetividad **puede "representar el mundo"; precisamente** porque el sujeto **está en "un mundo histórico"**. Un sujeto del pasado **no nos muestra un mundo "personal" o "abstracto", que no pudiéramos** nosotros significar. Nos muestra un modo histórico y cultural de *ser y estar en el mundo*. Nosotros también *somos y estamos en el mundo*.

Lo contrario al *distanciamiento y apropiación del texto*, es pretender validar nuestra interpretación sólo a partir de los referentes de nuestro mundo o de **nuestra ideología; sin tomar en cuenta que "la realidad pasada"** que pretendemos comprender-interpretar, es ya resultado de una espiral de interpretaciones. Pasamos así, sin darnos cuenta, por los otros *modos-de-ser-en-el-mundo*, y en ocasiones trastocamos su sentido. La Historia puede ensanchar nuestro horizonte existencial a partir de conocer otros *modos de ser-en-el-mundo*.

Esto requiere a los varios intérpretes (o subjetividades) de los diferentes momentos y de los diferentes *lugares* que re-crean y re-dicen la realidad. Pero, los requiere no ocultos, ni opacados, ni encubiertos, sino bien manifestados; bien asumido *su lugar* y su ideología, y por tanto, con posibilidad de "trascenderla" (en lo que ello es posible, que es precisamente "cayendo en cuenta de..."). De esto resultará "un conflicto de interpretaciones", que hará finalmente mostrar la vida con toda su complejidad y riqueza.

Los historiadores debemos pues presentar nuestro trabajo como una pieza **más en la espiral de las interpretaciones, con "el conflicto" implícito que ello conlleva.** Debemos aclarar(nos) el *lugar sociodiscursivo* -único en un su momento- desde donde prefiguramos la realidad pasada. El desde dónde, cómo y para qué de nuestro comprender; de tal modo que tendremos claro que la

presentación que hacemos del pasado, en realidad es una de las varias y posibles re-presentaciones del mismo.

Para des-esquematizar la interpretación (en un tipo específico de historiografía) he apelado a la poesía, porque la poesía nos dice *la vida*, pero sin *formalizarla*; nos invita a tomar en cuenta *la verdad del sujeto*. Esto tuvo la intención de ejemplificar el modo en que se pueden construir otras perspectivas o acercamientos a la vida, introduciendo otras vivencias, otros discursos, aclarando sus referentes. Me centré en los afectos, el erotismo, en fin, la relación entre los sexos.

Propuse abordar las cosas como las propongo en la tesis, para posibilitar des-esquematizar la idea que tenemos sobre la vida de las personas concretas y singulares del pasado. Propongo que podemos idearlas más humanas, y con mayor realismo en términos históricos. Finalmente esa es la pretensión de nuestra disciplina histórica.

## Bibliografía

### ➤ Teoría de la Historia, Hermenéutica y Psicoanálisis

Alberro, Solange. "Historia de las mentalidades e historiografía", en *Introducción a la historia de las mentalidades*, México, INAH, 1979.

Althusser, Louis. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. (Notas para una investigación)*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.

Alvarez Colín, Luis. *Hermenéutica. Analogía, Símbolo y Acción Humana*, México, Edit. Torres Asociados, 2000.

Ankersmit, Frank R. *Historia y Tropología. Ascenso y caída de la metáfora*, México, FCE (Breviarios No. 516), 2004.

----- "La experiencia histórica" en *Historia y Grafía*, núm. 10, UIA, México, 1998. p. 209-266.

Antiseri, Dario. *Análisis Epistemológico del marxismo y del psicoanálisis*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1978.

Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2005.

Arias Torres, Ma. Antonieta. *Psicoanálisis y Realidad*. México, Ed. Siglo XXI, 1989.

Bachelard, Gaston. *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, México, Siglo XXI, 1987.

Bengoa, Ruiz de Azúa, Javier. *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Barceloan, Ed. Herder, 1997.

Beuchot, Mauricio y Ricardo Blanco (Comps.) *Hermenéutica, Psicoanálisis y Literatura*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1990.

Burke Peter, et al. *Formas de hacer historia*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.

-----*Historia y teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007.

Caillois, Roger. *Acercamiento a lo imaginario*, México, FCE (Breviarios 414), 1993.

Certau, Michel. *La escritura de la Historia*. México, Universidad Iberoamericana, 2006.



Chemama, Roland y Vandermersch, Bernard. *Diccionario del Psicoanálisis*, Madrid, Amorrortu, 2004.

Clifford, Geertz. *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2003.

Chartier, Roger. *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1992.

Corona, Pablo Edgardo. Paul Ricoeur: Lenguaje, texto y realidad. Buenos Aires, Edit. Biblos, 2005.

Deleuze, Gilles. *Empirismo y Subjetividad*, Barcelona, Gedisa, 2002.

Díaz Zubieta, Cecilia. *La importancia de George Simmel para la sociología contemporánea* (Cuaderno No. 1), México, UNAM-FCPyS, 1983.

Dilthey Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.  
-----*El mundo histórico*, México, FCE, 1978.

Dio Bleichmar, Emilce y Mabel Burín (comps.) *Género, psicoanálisis y subjetividad*, Buenos Aires, Paidós, 1999.

Ferrari, Maurizio. *La hermenéutica*, México, Taurus, 2003.

Foucault, Michel. *Microfísica del Poder*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.

-----*Vigilar y castigar. Nacimiento de la Prisión*, México, Siglo XXI, 2009.

**Freud, Sigmund. "El malestar en la Cultura", en *Obras Completas*, Vol. XXI, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1984.**

Gadamer, George Hans. *Verdad y Método I*, Salamanca, Ed. Sígueme. 2000.

Gil Villegas, Francisco. *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la Modernidad 1900-1926*, México, El Colegio de México-FCE, 1996.

Heaton, John M. *Wittgenstein y el Psicoanálisis*, Serie Encuentros Contemporáneos. Barcelona, Gedisa Editorial, 2009.

Hexter, J. H, **"La retórica de la historia"** en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Madrid, Aguilar, 1979.

Habermas, Jurgen. *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Ed. Gustavo Gili, 1981.

Heller, Agnes. *Historia de la vida cotidiana*, México, Siglo XXI, 1989.

----- *La Revolución de la vida cotidiana*, Buenos Aires, Taurus, 1986.  
Jung, Carl, et. al. *El hombre y sus símbolos*. Madrid, Aguilar. 1979.

**Lacan, Jacques.** "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis" en *Escritos I*. México, Siglo XXI, 1986.

Lledó, Emilio. *Lenguaje e Historia*, Barcelona, Ariel, 1978.

Lukács, George. *El alma y las formas*, Barcelona, Grijalbo, 1975.

----- *Estética, Lo peculiar de lo estético*, Vol. I, Barcelona, Grijalbo, 1967.

Lyotard, Jean-Francois. *Economía Libidinal*, Barcelona, Ed. Paidós. 1989.

Maingueneau, Dominique. *Introducción a los métodos de análisis del discurso: problemas y perspectivas*, Buenos Aires, Hachette, 1989.

Maíz, Ramón (comp.) *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago, 1987.

Novick, Peter. *Ese noble sueño: La cuestión de la objetividad y la historia profesional norteamericana*. México, Inst. José Ma. Luis Mora. 1997. Col. Itinerarios.

**O'Gorman, Edmundo.** *Crisis y Porvenir de la ciencia histórica*. México, Imprenta Universitaria, 1947.

**Palacios, Guillermo.** "Estado de las ciencias sociales y de las humanidades en el fin del siglo mexicano: el caso de la historia", en Miguel Hernández Madrid y José Lameiras Olvera (ed.) *Las ciencias sociales y las humanidades en México. Síntesis y perspectiva de fin de siglo*, México, El Colegio de Michoacán, 2000.

Paz, Octavio. *El Arco y La Lira. El poema. La revelación Poética. Poesía e Historia*. México, FCE, 1994.

Ricoeur, Paul. *Ensayos sobre Freud. Una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1990.

----- *Del Texto a la Acción. Ensayos de Hermenéutica II*, México, FCE, 2002.

----- *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido*, México, Siglo XXI, 1999.

----- *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, México, FCE, 2015.

Rosalato, Guy. *Ensayos sobre lo simbólico*, Barcelona, Anagrama, 1974.

Ruitenbeek, Hendrik M. *Psicoanálisis y ciencias sociales*, México, FCE, 1973.

Serna, Justo y Anaclét Pons, *La historia cultural. Autores, obras y lugares*, Madrid, Akal Universitaria, 241. (Serie Historia Contemporánea), 2005.

Simmel, Georg. *Cuestiones fundamentales de Sociología*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2002.

----- *El Conflicto de la Cultura Moderna*, Madrid, REIS-Revista Española de Investigaciones Sociológicas, Núm. 89, 2000. p. 316-330.

----- *El Individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona, Península, 1986.

----- *Sobre la aventura y otros ensayos filosóficos*. Barcelona, Península, 1988.

***Studi Storici*, Rivista Trimestrale dell'Istituto Gramsci, "Público e Privato nella storia americana novecentesca", Anno 38. Ottobre-Dicembre 1997.**

Suárez, Armando (coord.) *Psicoanálisis y Realidad México*, Siglo XXI Editores, 1989.

Van Dijk, Teun. *Texto y contexto*, Madrid, Cátedra, 1990.

**Veyne, Paul. "El objeto de la Historia", en *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Madrid, Alianza Editorial. 1994.**

Vovelle, Michel. *Ideología y Mentalidades*. Barcelona, Ariel, 1980.

Hayden White. *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, FCE, 1992.

----- *El texto historiográfico como artefacto literario y otros escritos*, Barcelona, Paidós, 2003.

Wolf, Muero. *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona, Anagrama. 1975.

Zubiri Xavier. *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid, Alianza Editorial, 2006.

----- *Sobre el Hombre*. Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1986.

➤ **Bibliografía temática: género, feminidad y sexualidad.**

- Abalia, Andrea. *Lo siniestro femenino*, Tesis Doctoral, Universidad del País Vasco, 2013.
- Amoros, Celia. *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1985.
- Anderson S. Bonnie y Judith Zinser. *Historia de las mujeres. Una historia propia*, Barcelona, Ed. Crítica, 1992.
- Anderson, Michel. *Aproximaciones a la historia de la familia occidental (1500-1914)*, México, Siglo XXI, 1988.
- Bartra, Elí (comp.), *Debates en torno a una metodología feminista*. México, UNAM/PUEG-UAM-Xochimilco, 2002.
- Bataille, George. *El Erotismo*, Barcelona, Tusquets Editores, 2002.
- Bauman, Zygmunt. *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. México, FCE, 2007.
- Beauvoir, Simone de. *El Segundo Sexo*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2005.
- Bejar, Helena. *El ámbito íntimo*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- Bejín, André, Philippe Ariés, Michel Foucault, et.al. *Sexualidades occidentales*, Madrid, Barcelona, Paidós, 1987.
- Bermejo, Carlos. *Posiciones masculinas, sexualidad y pareja*. Madrid, Ed. Nivola, Colección Ciencia Abierta, 2003.
- Bock ,Gisela. "La historia de las mujeres y la historia de género: aspectos de un debate internacional", en *Historia Social*, núm. 9, UNED-Valencia, invierno 1991.**
- Brown, Peter. *El Cuerpo y la Sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, Barcelona, Muchnik Editores, 1993.
- Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of identity*, Routledge, New York, 1990.
- "Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault", en Marta Lamas (comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, México, UNAM-PUEG-Miguel Ángel Porrúa, 2000.**
- Casa Gaspar, Enrique. *El origen del pudor*, Madrid, Editorial Fulla, 1989.

- Castilla del Pino, Carlos. *Tratado de la Intimidad*, Barcelona, Editorial Crítica, 1992.
- Colaizzi, Giulia (ed.) *Feminismo y teoría del discurso*, Madrid, Cátedra, 1990.
- Dio Bleichmar, Emilce. *El feminismo espontáneo de la histeria*. Madrid, Adotraf, 1985.
- Duby, Georges, Michelle Perrot y Genviève Fraisse *Historia de las mujeres en Occidente. El siglo XIX. Cuerpo, trabajo y modernidad*, Madrid, Taurus-Santillana, 2000.
- Phillipe Ariés **"Escribir la Historia de las Mujeres"**, en, *Ídem*.
- Michelle Perrot, **"Sociedad burguesa: aspectos concretos de la vida privada. I. Escenas y lugares"**, en *Historia de la vida privada*. Vol. 8, (Georges Duby (coord.), Madrid, Taurus, 1989).
- Falcon, Lidia. *La razón feminista*, Barcelona, Fontanella, 1981.
- Flandrin, Jean Louis. *Orígenes de la familia moderna: la familia, el parentesco y la sexualidad en la sociedad tradicional*, Barcelona, Grijalbo, 1979.
- Firestone, **Shulamith**. *La dialéctica del sexo*. Buenos Aires, Editorial Kairos, 1970.
- Foucault, Michel. *Historia de la Sexualidad*, 2 vols, México, Siglo XXI, 2011.
- *Microfísica del poder*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994
- Fraisse, Geneviève. *La diferencia de los sexos*, Buenos Aires, Ed. Manantial, 1996.
- Freud, Sigmund. **"Sobre la sexualidad femenina"**, en *Obras Completas*, Tomo XXI, Buenos Aires, Amorrortu, 1997.
- **"Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica de los sexos"**, en *Obras Completas*, Tomo XIX, ídem.
- **"Tótem y Tabú"**, en *Obras Completas*, Tomo XIII, ídem.
- Friedan, Betty. *La mística de la feminidad*. Madrid, Ed. Cátedra, 2009.
- Gadol, Kelly. **"The social relations of the sexes: methodological implications for women's history"**, en Joan Kelly, *Women, history and theory*, University of Chicago, Press, 1984.
- Gal, Susan. **"A semiotic of public/private distinction and differences"**, *A Journal of Feminist Cultural Studies*, 13.1 UCLA, Press, 2003.
- Gay, Peter. *La experiencia burguesa. De Victoria a Freud. Tiernas Pasiones*, II vol., México, FCE, 1998.
- Gutiérrez Castañeda, Griselda. *Perspectiva de Género: cruce de caminos y nuevas claves interpretativas. Ensayos sobre feminismo, política y filosofía*. México, UNAM-PUEG, 2002.

- Heller, Agnes. *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Ed. Península, 1987.
- Hierro, Graciela (comp.). *Estudios de género*, México, Edit. Torres Asociados, 1995.
- Jordadova, Ludmilla, *Sexual visions. Images of gender in science and medicine between the eighteenth and twentieth centuries*, the University of Wisconsin Press, 1989.
- Lagarde, Marcela. *El feminismo en mi vida. Hitos, claves y topías*, México, Instituto de las Mujeres del DF, 2012.
- Lamas, Martha. (comp), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. México, UNAM-PUEG-Miguel Ángel Porrúa, 2000.
- "Género, diferencias de sexo y diferencia sexual", *Debate Feminista* año X, v. XX, octubre de 1999.
- y Frida Saal (comp.) *La Bella (in)Diferencia*, México, Edit. Siglo XXI, 2003.
- Landes, Joan B. *The public/private. Distinction in feminist theory*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1998.
- Laqueur, Thomas. *Making sex. Body and gender from the grecks to Freud*, Cambridge, Harvard University, 1990.
- López Aranguren, José Luis. *Moral de la vida cotidiana, moral de la vida personal y religiosa*, Madrid, Ed.Tecnos, 1987.
- Madrid, María Elena. "La alternativa crítica de Carol Gilligan", en Silvia Marcos (coord.) *Perspectivas feministas. Antología*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1993.
- Martín Guillermo A. *Moirra o la sexualidad femenina*, Buenos Aires, Ed. Helquero. 1980.
- Mummert, Gail. "Los estudios de la mujer a los estudios de género en México", en Género y cultura en América Latina. Arte, historia y estudios de género**, Luzelena Gutiérrez (ed.), México, El Colegio de México, 2003.
- Ortega y Gasset, José. *El Espectáculo de la feminidad*. 1957
- *Estudios sobre el Amor*, Madrid, Ed. Plenitud, 1963.
- Pateman, Carole. *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos-UAM Iztapalapa, 1995.
- Pérez-Gil Romo, Sara Elena y Patricia Ravelo Blancas (coords.), *Voces disidentes. Debates contemporáneos en los estudios de género en México*, México, CIESAS, Miguel Ángel Porrúa, Cámara de Diputados, 2004.

----- "Hacia la construcción de una nueva historia cultural del género"  
(Elsa Muñiz), en *idem*.

Pinkola Estés, Clarissa. *Mujeres que corren con los lobos*, Madrid, Ediciones B.S.A., 1995.

**Radkau, Verena. "Hacia una historiografía de la Mujer"**, en *Nueva Antropología*, Vol. VIII, Núm. 30, México, UAM-Xochimilco, 1986.

Ramos Escandón, Carmen. (comp), *Género e Historia. La Historiografía sobre la mujer*, UAM-Instituto de Investigaciones Dr. José Ma. Luis Mora, México, 1992.

----- "historiografía, apuntes para una definición en femenino", en *Debate Feminista*, año 10, vol. 20, México, El Colegio de México, Oct. 1999.

Ramos, María Dolores. *Mujeres e historia. Reflexiones sobre las experiencias vividas en espacios públicos y privados*, Málaga, Ed. Atenea-Universidad de Málaga, 1993.

Rodríguez Magda, Rosa Ma. *Foucault y la genealogía de los sexos*, Barcelona, Anthropos, 2004.

Scott, Joan. "Historia de las mujeres", en **Burke Peter**, *Formas de hacer historia*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.

-----"El género una categoría útil para el análisis histórico", en **Lamas, Martha**, (comp), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. México, UNAM-PUEG-Miguel Ángel Porrúa, 2000.

Schussler, Fiorenza. *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao, Ed. Descleé de Brouwer, 1989.

Smith-Rosenberg, Carol y Charles Rosenberg. "El animal hembra: puntos de vista médicos y biológicos sobre la mujer y su función en la América del siglo XIX", en **Mary Nash**, *Presencia y Protagonismo. Aspectos de la Historia de la Mujer*, Barcelona, Ed. del Serbal, 1984.

Soler, Colette. *Lo que Lacan dijo de las Mujeres. Estudios de psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós, Biblioteca de Psicología Profunda, Núm. 255, 2008.

Verena Radkau, "Hacia la construcción de lo 'eterno femenino'", *Papeles de la Casa Chata*, México, CIESAS, año 6 (8), 1991.

Vigó, Ana (comp), *(H)etéreas. Las Mujeres, lo femenino y su indecible*, Buenos Aires, Grama Ediciones, 2014.

Walker Bynum, Caroline. "El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media", en Michel Faher, et al. *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Madrid, Taurus, 1990.

Wechsler Elina y Daniel Schoffer, *La metáfora milenaria. Una lectura psicoanalítica de la Biblia*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998.

Whitbeck, Caroline. "Theories of sex difference" en *Women and Philosophy, Toward a Theory of Liberation*, New York, Putnam Ed.1976.

Wright, Elizabeth. *Lacan y el Posfeminismo*, Barcelona, Ed. Gedisa, 2004.

Wolosky, Shira "Public women, private men: American women poets and the common good" en *Signs: Journal of women in culture and society*, vol. 28, no 2, University Chicago Press, 2002.

➤ **Bibliografía sobre mujeres mexicanas siglo XIX y principios del XX.**

*Antología de la Poesía Moderna y Contemporánea en lengua Española*. México, UNAM-Lecturas Universitarias, 1999.

Agostoni Claudia y Elisa Speckman (eds.), *Modernidad, tradición y alteridad. La ciudad de México en el cambio de siglo XIX –XX*, México, UNAM, 2001.

Barceló, Raquel "Hegemonía y conflicto en la ideología porfiriana sobre el papel de la mujer y la familia", en Soledad González y Julia Tuñón (comps.) *Familia y mujeres en México*, México, El Colegio de México, 1997.

Bastián, Jean Pierre. "Modelos de mujer protestante: ideología religiosa y educación femenina, 1880-1910" en *Presencia y Transparencia de la Mujer en la historia de México*, Carmen Ramos (coord.), México, El Colegio de México, 1987.

Bliss, Katherine Elaine. "Figuras revolucionarias, prostitutas, trabajo y comercio sexual en la ciudad de México, 1900-1940", en Luzelena Gutiérrez de Velasco (ed.), *Género y cultura en América Latina. Arte, historia y estudios de género*, México, El Colegio de México, 2003.



Bockus, Barbara Ann. *La mujer mexicana en el siglo XIX a través de la novela*. México, UNAM, Filosofía y Letras. Tesis de Maestría en Arte. 1959.

Cano, Gabriela, **"Género y construcción cultural de las profesiones en el Porfiriato: magisterio, medicina, jurisprudencia y odontología"**, en *Historia y Grafía*, núm. 14. México, Universidad Iberoamericana, 2000.

-----y José Valenzuela Georgette (coords.) *Cuatro estudios de género en el México urbano del siglo XIX*, México, PUEG-UNAM, 2001.

Carner, Francisca. *La mujer y el amor en el México del siglo XIX a través de sus novelas*. México, El Colegio de México, 1975.

----- **"Estereotipos femeninos en el siglo XIX"** en *Presencia y Transparencia*, Carmen Ramos (coord.), México, Col. De México, 1987.

Castillo y Piña, José. *Cuestiones sociales*, México, Impresores, SA. 1934.

Cosío Villegas Daniel. *Historia Moderna de México, La República Restaurada*. t. III, **"La Vida Social"**, México, Editorial Hermes, 1956.

Díaz y Alejo, Ana Elena. *La prosa en la Revista Azul*, México, UNAM- Filosofía y Letras, Tesis de Licenciatura en Lengua y Literatura Española, 1988.

**French, William**, "Prostitutes and Guardian Angels: Women, Work and the family in Porfirian México", en *Hispanic American Historical Review*, 72, (4), 1992.

Gali, Boadella Montserrat. *Historias del Bello sexo. La Introducción del Romanticismo en México*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 2002.

**González, Armida de**. **"Los cerros sociales"**, en *Historia Moderna de México*, Cosío Villegas Daniel, *Op. Cit.* 1957.

González Navarro, Moisés, *Población y sociedad en México (1900-1970)*. 2 v. México, UNAM-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 1957.

----- **"El Porfiriato, la vida social"**, en Daniel Cosío Villegas. *Historia Moderna de México, Op. Cit.*

González Valadez, Carolina. *Fiestas y paseos en la ciudad de México 1877-1910*. México, UNAM, Filosofía y Letras. Tesis de Maestría en Historia.

Guerrero, Julio. *La Génesis del crimen en México. Estudios de Psiquiatría Social*. México, Ed. Porrúa, 1977.

Infante, Lucrecia. *Mujeres y amor en revistas femeninas de la Ciudad de México 1883-1907*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras. Tesis de maestría, 2000.

----- **"Mujeres en la ciudad: espacio, género y cultura en el escenario urbano del México finisecular (1883-1884)", en Alicia Salmerón y Fernando Aguayo (coords.), *Instantáneas de la ciudad de México. Un Álbum de 1883-1884*, México, Instituto Mora, 2014.**

Lara y Pardo. Luis. *La prostitución en México*. México, Librería de la Vda. de Ch. Bouret. 1908.

López Sánchez, Oliva. *Enfermas, mentirosas y temperamentales. La concepción médica del cuerpo femenino durante la segunda mitad del siglo XIX en México*, México, Ed. Plaza y Valdez, 1998.

Macedo, Miguel. *La criminalidad en México: medios de combatirla*. México, Secretaría de Fomento. 1897.

Mancera, Martha Lilia. *Locura y mujer durante el Porfiriato*. México, Círculo Psicoanalítico Mexicano, 2001.

Martínez Cortés, Fernando. *La medicina científica y el siglo XIX mexicano*. México, SEP-FCE, 1995.

Mendoza Hernández, Ismael. *Breve estudio sobre la higiene de la mujer durante el embarazo*. Escuela Nacional de Medicina. Tesis, México, 1887.

*Mil y un soneto mexicanos*. Selección y notas de Salvador Novo. México, Ed. Porrúa, Col. Sepan Cuantos (18), 1999.

*Ómnibus de Poesía Mexicana*, México, Ed. Siglo XXI, 1971.

**Peña, Margarita. "Santa: un arquetipo de prostituta" en FEM Revista 1, México, 1976.**

Pani, Alberto J. *La higiene en México*, México, Impr. de J. Balleca, 1916.

*Poesía Mexicana*, Selección de Francisco Montes de Oca, México, Ed. Porrúa, Col. Sepan Cuantos, 1995.

**Radkau, Verena, "Imágenes de la mujer en la sociedad porfiriana. Viejos mitos en ropaje nuevo", en *Revista Encuentro* IV, julio-septiembre 1987.**

-----*Por la debilidad de nuestro ser. Mujeres del pueblo en la paz porfiriana*. México, CIESAS, Cuadernos de la Casa Chata No. 168, 1989.

Ramos Escandón, Carmen. *Presencia y Transparencia. La mujer en la historia de México*, México, El Colegio de México. Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, 1987.

----- **"Mujeres de fin de siglo. Estereotipos femeninos en la literatura porfiriana"** en *Signos*, II, 1989.

----- **"Mujeres mexicanas. Historia e imagen. Del Porfiriato a la Revolución**, *Revista Encuentro* 4, núm. 3, 1987.

----- *Mujeres trabajadoras en el Porfiriato*, México, INAH, 1989.

----- **"Señoritas porfirianas: mujer e ideología en el México progresista 1880-1910"** en *Presencia y Transparencia*.

Rivera y Rio, José. *Pobres y ricos de México*, México, imprenta de la librería hispano-mexicana, 3ª edic., 1884.

----- *Esqueletos sociales*. México, Imprenta litográfica de J. Rivera, 1873.

Roumagnac, Carlos. *Crímenes sexuales y pasionales. Estudios de psicología morbosa*. México, 1911.

----- *Los criminales en México. Ensayos de psicología criminal seguido por dos casos de hermafroditismo observado por los señores doctores Ricardo Egea e Ignacio Ocampo*. México, Tipografía El Fénix, 1912.

Speckman, Elisa. **"Las flores del mal. Mujeres criminales en el Porfiriato"** en *Historia Mexicana*, XLVIII. México, UNAM, 1997.

**Vaughan, Mary K. "Women, class and education in México 1800-1928"** en *Latin American Perspectives* 4:12 (winter & spring), 1977.

Velásquez H. Pedro, *Dimensión social de la caridad*. México, Secretariado social mexicano, 1962.

Verdollin, D. L.J. *Manual de Mujeres, anotaciones históricas y morales sobre su destino, sus labores, sus habilidades, sus merecimientos, sus medios de felicidad*. París, Librería de la Viuda de Ch. Bouret, 1881.

