



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE PSICOLOGÍA

Re-Mover la Culpa para la Emancipación de las Mujeres:
un Acercamiento a los Afectos Mediante un
Diálogo entre Paradigmas Feministas

T E S I S

Que para obtener el título de:

LICENCIADA EN PSICOLOGÍA

Presenta:

Yael Alessandra Moreno Davis

Directora: Dra. Ana Celia Chapa Romero

Revisora: Dra. Angélica Bautista López

Sínodo: Dra. Claudia Ivette Navarro Corona

Dra. Teresa Ordorika Sacristán

Mtra. Alma Patricia Piñones Vázquez

Ciudad Universitaria, Ciudad de México, junio de 2023



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.

Agradecimientos

A todas las mujeres que habitan estas letras,
gracias por re-moverme.

A la siempre primera, a mi mamá, Danielle. Gracias por amarnos tan profundamente y estar en un constante historiarnos. Gracias por tu lectura inquieta y, por supuesto, las traducciones. A mis mayores cómplices, mis hermanas. Con la mayor, qué alegría poder redescubrirnos en cada conversación; Daria, contigo descubrí que hay afectos a dos voces. Con la menor, Luna, sábetete que tu existencia es la mayor potencia de mi vida; gracias por tu mirada siempre maravillada. Este argumento no hubiera existido sin ustedes.

Ana y Angélica, gracias por abrazarme el entusiasmo y la posibilidad de crear. Ambas, maestras de la reflexión, saben cómo hacer que una mire su propio saber con confianza. Claudia, Teresa y Patricia, gracias por quererme acompañar con tanto cariño y por las sabias relecturas. Blanquita, gracias por ser una enorme fuente de sabiduría.

Karina, Luisa, Itzel y Lara, las pienso con mucha admiración. Gracias por mostrarme que hay utopías para nosotras las mujeres; esas que juntan, aman y emancipan.

Un agradecimiento especial a las que me acompañaron más de cerquita. Sara, gracias por la corrección de estilo, las preguntas y las horas tendidas de comprensión. Tu compañía y tu voz, amables y exactas, están en estas letras. Mars, gracias por siempre estar tan atenta para que aquello que defendemos esté bien construido. Y, Andrea, sin ti hubiera creído que estaba muy solita en este pensar, gracias por acuerparme.

Mujeres de mi corazón; Pau, Eve, Alo y Vetty, resonar juntas ha hecho que escribir por y para nosotras tenga sentido. Mujeres de la danza y la noche; Erika, Ana Karen, Bequita, Majo,

Dianis, Dani, Mar, Sussy, Maggie, Cyn, Alma y Betty, gracias a todas por enseñarme de ternura y por juntas reapropiarnos de la fuerza de la cuerpa. Mujeres de la Obrera; Livia, Jacky, Rebeca, Angelina, Norma, Carmen, María de los Ángeles, Brenda Liz, Norma y Lulú, la escucha que gestamos juntas es lo más parecido que he tenido a un ensueño amoroso; por eso, siempre les estaré eternamente agradecidas.

Índice

Agradecimientos	1
Prólogo. Mi Deseo es Bailar con Ellas	5
Introducción	8
Capítulo 1. Opresión, Apropiación y Explotación de las Mujeres en las Relaciones Sociales Estructurales de Sexo	28
Mujeres como Clase Social	29
Feminismo Materialista Francófono	29
Sexo, Género y Clase Social de las Mujeres	33
Mujeres como Clase Oprimida	41
Relaciones Sociales Estructurales de Sexo	41
El Cuerpo de las Mujeres	44
Régimen Heterosexual	48
Mujeres como Clase Apropiada	52
Las Expresiones de Apropiación	52
Los Medios de Apropiación	60
Mujeres como Clase Explotada	66
Explotación Reproductiva	67
Explotación Productiva	72
Capítulo 2. Condiciones Ideológicas del Sexaje: Base para la Comprensión de la Culpa en el Proceso de Subjetivación de las Mujeres	80
Sexaje, Desposesión de la Autonomía Mental y Culpa	81
Las Mujeres Como Objetos en el Pensamiento Mismo	81
Sobre la Desposesión y la Autonomía de las Mujeres	84
Porque soy Mujer, Supuestamente, es mi Culpa	91
Mi Mente, Mi Decisión, Mi Culpa	91
Ser Mujer, Ser Natural: del Sexaje a la Diferencia de Sexos	98

Unas más Naturales. Ellos más Culturales _____	105
La Eterna Feminidad y la Heterosexualidad Obligatoria _____	112
La Feminidad nos Oculta Como Clase _____	112
La Feminidad como Marco Metodológico _____	121
Capítulo 3. ¿Qué Ocurre Cuando la Opresión se Vuelve Inherente a mí Misma? La Culpa junto con la Feminidad, en Salud y en Enfermedad _____	126
Culpa y Feminidad Como Ser-De-Y-Para-Los-Otros _____	129
Relación de Servidumbre y Dependencia de las Mujeres _____	130
Relación de Subordinación e Inferioridad de las Mujeres _____	139
Culpa y Feminidad como Ser-Contra-Una-Y-Todas _____	150
Relación de Odio, Degradación y Tortura Hacia una Misma _____	151
Relación de Desprecio, Competencia y Aislamiento Hacia las Demás Mujeres _____	158
Culpa y Feminidad en Salud y en Enfermedad _____	165
Razón, Locura y Enfermedad Mental _____	166
La Salud Mental de las Mujeres _____	168
Capítulo 4. Resonar la Sospecha, Re-mover la Rebeldía y Devenir Sanación _____	181
La Imposibilidad de la Feminidad _____	182
Breves Anotaciones para Pensar la Opresión _____	183
La Imposibilidad de la Feminidad como Condición de La Culpa _____	191
Devenir Movimiento para Construir Autonomía y Sanación _____	203
Primer movimiento: Historiarnos. Re-movernos Mujeres-historias _____	207
Segundo movimiento: Politizarnos. Resonar Mujeres-en-sospecha _____	211
Tercer movimiento: Sanarnos. Devenir Mujeres-en-sanación y Autodefensa _____	217
Referencias _____	225

Prólogo. Mi Deseo es Bailar con Ellas

I.

¿Qué devendría de lo *eternamente femenino* si satirizamos la culpa, Rosario?

II.

La posibilidad de creación nos proveyó una sabiduría corporal desde donde reconocernos. Nuestra mirada posibilitó la primera caricia afectiva que responde a nuestros deseos y que nos hace bailar entre todas por la potencia de la imaginación; nuestros cuerpos, nuestras ideas de mujeres; cuando no había despojo, ni culpa que expiar. ¿Recuerdas, paisana?

III.

En ese preciso momento, el atisbo de terror que los inquietó provocó la primera máxima: “divide, enjaula y silencia a las mujeres, di que hubo una orden directa, que así debía de ser, que era lo natural”. Con su miedo y envidia, los opresores tomaron a la rebelde del cuello, provocaron grietas con dolores bíblicos y las llenaron de perversión. Hubo un raptó de la fertilidad de la tierra para su beneficio; allí pisaron, se apropiaron y explotaron los territorios vivos, incluyendo los cuerpos de niñas y mujeres.

A lo largo de los años, instauraron deberes y penitencias bajo la supervisión del más leal vigilante: la culpa. De a poco, fue invadiendo los cuerpos de las mujeres, secando sus pieles y sus deseos de otra vida posible; conquistaron el amor, cada vez costaba más caminar sola y andar juntas; de pronto, comenzaba a doler siempre, la sola sospecha de malestar nos paralizó. Malestar emancipador, Franca. Se estableció a la culpable del mal del hombre: de su impotencia e infelicidad. Granizo en primavera, nacido muerto, malas cosechas, debemos explicaciones

nosotras que hemos embrujado la vida con un saber ancestral. Nuestra sanción es el despojo de una y ser de los otros; es el servir encadenada y ser para los otros.

IV.

Dicen las largas lenguas que somos inexplicables, instintivas y pasionales. Lo desconocido condenó y la Historia con sus palabras nos transformó en seres atados a lo eterno. Entonces no nos gustó ser esclavizadas, nos resistimos a creer que aquello era lo que queríamos. Ante nuestra organización colectiva, ellos buscaron y crearon un arma contra nosotras: “para ser mi otra mitad, deberás pelear por tu existencia y, con ello, odiar a las demás”. “Encarnando la historia de un cuerpo cercado por una propiedad y de una identidad expropiada por una tutela” (Mizrahi, Liliana, 2003, p. 40). Línea fronteriza: lo Femenino tiene cadenas culpígenas. El tormento de los pensamientos del imposible cumplimiento es perverso, mata el movimiento y la emancipación.

V.

¿Acaso la culpa nos asegura y mantiene en el *eterno femenino*? ¿Será que la culpa es una forma de control para no romper el nudo que me ata a la feminidad patriarcal? Culpa por el hecho de existir, porque para que haya un no-culpable debe haber un culpable: una culpable. Por eso ellos siempre serán las víctimas (Mizrahi, Liliana, 2003). La regulación de mis deseos que viene, obligadamente, de la palabra del hombre patriarca. Entrega total, de mi tiempo y mi cuerpo, para poder dar satisfacción. Entrega total, de mi cara y mi trabajo, para tener su bendición. Debemos ser perdonadas, redimir las culpas. Desde ahí, nuestras fantasías nos atormentan hasta ser nuestro propio sacrificio y sufrimiento.

Amarga y divina, dolorosa y gozosa, ¿será que la culpa se va si me quedo callada? Ausencia de mi voz, no digo nada ante la crueldad... ¡Ah! Ni siquiera. Mis silencios no me cuidan.

VI.

Contra el imperio heteropatriarcal, capitalista y racista que invade los cuerpos, fetichiza los discursos, rompe lo común, silencia el dolor y esteriliza los movimientos: *la urgente (re)lectura de nuestros sentimientos de, por y para mujeres*. Junta a ella, nuestro hogar: la genealogía de las mujeres, pues es desde allí que narramos con seguridad, andamos juntas y resistimos. ¿Y si buscar entender la sujeción de las mujeres a feminidades opresivas nos deja darle la vuelta a esos sentimientos que nos someten? Porque de naturales no tienen nada. Hay que entendernos para desentendernos y reentendernos desde otro lugar, como proceso político-afectivo cotidiano.

Motivos, muchos. Uno de ellos: desnaturalizar las opresiones mediante la comprensión de la construcción afectiva en las mujeres. Sostengo necesario que para lograr una emancipación de las mujeres es fundamental desarticular las condiciones que posibilitan su apropiación. Actividad de resistencia que ha sido llevado a cabo por muchas mujeres a lo largo de los siglos en muy diversos matices y posicionamientos políticos; nuestra historia no contada. Empero, siendo la estructura la que instaure sentidos para mantener clases, desgracias económicas y una continua transformación política adaptada a su tiempo, surge la necesidad de seguir elaborando horizontes de rebeldía y libertad.

Rescatar la sospecha para politizar la sanación. Sospechar para reconocernos sujetas políticas, creadoras de deseo y conocimiento situado. Mi compromiso social y político es con nuestra memoria afectiva de mujeres históricas, en movimiento y corporales. Sabiéndonos que de lo único que seremos culpables será de querer ser libres.

Introducción

*Si examino mis puntos más vulnerables y reconozco el dolor que he sentido,
podré eliminar del arsenal de mis enemigos la fuente de ese dolor.
Entonces, mi historia no podrá ser utilizada para afilar las armas de mis enemigos
y eso reducirá el poder que tienen sobre mí.*

Audre Lorde, 2003 [1983].

*¿No deberíamos las mujeres considerar la tarea de decodificar qué sentimos
en lugar de aceptar tan naturalmente lo que nos inculcan que debemos sentir?*

Liliana Mizrahi, 2003a.

Y la culpa no era mía, ni dónde estaba, ni cómo vestía.

LASTESIS, 2019.

Normalmente conversábamos en las noches mientras nos hacíamos de cenar. Hora tras hora, mi mamá y yo nos cocinábamos los pesares y las alegrías. Ella me heredó la pasión por escuchar nuestra psique. Sin invitación alguna, un *no sé qué* se presentaba para llenarnos el corazón de lágrimas. La palabra instauraba una mirada a la vida desde la culpa. El dolor invadía el cuarto y a mí, la impotencia. ¿Por qué la culpa no la deja reconocer lo maravillosa que ha sido y que es?, ¿yo me lo reconozco?, ¿todas nosotras? Sentía que era un veneno porque no sólo nos impedía situarnos, sino que también le daba significado a la vida entera, a las decisiones sobre la profesión, sobre las parejas, sobre las violencias vividas, sobre la vida hoy. No sólo era un “tengo la culpa” y punto; era una reconfiguración de la propia experiencia desde la idea de no ser merecedora de placer o de amor. Estas conversaciones son uno de los fundamentos de esta tesis.

Una noche, sucedió que fue mi turno en contarle una culpa que empezaba a gestarse en mí, “le ofrecí aventón a un profesor”. Yo decidí ofrecerle aventón a un hombre conocido y en el camino abuso de mí. Qué perverso puede llegar a ser el lenguaje para que terminemos siendo nosotras las responsables de nuestra propia violencia. ¿Somos sumisas o estamos sometidas? De la mano de muchas compañeras fui observando, cual operación de abstracción, que las mujeres somos objeto de opresión y explotación. Lo bello fue ir descubriendo que ya lo sabíamos, en algún punto lo habíamos sospechado al sentir que “las cosas no deberían de ser como son”, pero el dolor a veces es cegador. Con el contagio rabioso, reaccionamos, nos enojamos y nos organizamos¹. Aunque,

¹ Otra de las ubicaciones de cocción de esta tesis es la explanada de la Facultad de Psicología, exactamente en las voces de todas las mujeres organizadas que, en 2018, exigimos justicia, espacios seguros y la expulsión de los hombres que habían asumido que tenían el *derecho de apropiarse* de nuestros cuerpos, ideas y vidas. Sin la historia del movimiento de mujeres de esta era, seguramente esta tesis hubiera tenido otros rumbos, tal vez menos emancipatorios, o ni siquiera hubiera existido.

ya decía Monique Wittig² (2006 [1981]) “la conciencia de la opresión no es sólo una reacción (una lucha) contra la opresión: supone también una total reevaluación conceptual del mundo social, su total reorganización con nuevos conceptos, desarrollados desde el punto de vista de la opresión” (p. 41).

Por ello, la fuerza del presente escrito está en su proceso de creación —que es también la historia de quien escribe y de quienes la acompañaron—, que tuvo su propia lucha y un interés primordial por entender la realidad desde el punto de vista de las mujeres. Este producto viene del vaivén entre los dos niveles de la realidad que señala la pensadora citada, “la realidad conceptual y la realidad material de la opresión, que son, ambas, realidades sociales” (2006 [1981], p. 42), alcanzado mediante el lenguaje. Este movimiento aconteció tanto en el logro de la escritura, reapropiándome de mis letras y mi tiempo, como en la construcción de lo que se escribe, aprehendiendo un piso político materialista.

Todo comenzó con una interrogante que me habitaba cada vez con más enojo al ver constantemente lo mucho que se presentaba este sentimiento en nuestras vidas; y más que nada, cuando, aun sabiendo que no teníamos la culpa, nos sentíamos culpables. Entonces emprendí la aventura de recolectar culpas para resonar nuestras experiencias; empecé reconociendo las propias para después acercarme con las mujeres que me rodeaban. De pronto una cantidad escalofriante de frases, situaciones o experiencias que nos hacían sentir culpables desbordaban en las pláticas. Era terrorífico lo mucho que nos sentíamos encadenadas a este sentimiento:

² Monique Wittig (Francia, 1935 – Estados Unidos, 2003) fue una lesbiana feminista materialista, filósofa y novelista francesa; teórica primordial del movimiento feminista en los 70 y para comprender la crítica al pensamiento heterosexual. Para profundizar más en ella: <https://www.moniquewittig.com/>

"Tú sabías con quién te casabas, ahora te aguantas"; "ay, es que, si ya sola eres autosuficiente, ¿qué le vas a pedir a un hombre?"; "tu cerebro no da para estudiar medicina, hija, busca otra cosa más sencilla"; "nunca haces bien las cosas"; "hacer un favor es hacerlo cómo y cuándo te lo pido, no cuándo y cómo tú quieras". (Ava, mujer de 61 años)

"La culpa me hizo quedarme con mi marido. Pero después, me sentí culpable por no haberme ido con el otro, con quién quería, es decir, por traicionarme". (Julia, mujer de 45 años)

"¿Cuántos kilos aguanta el juguete? no lo vayas a romper". (MJRT, mujer de 29 años)

Al ser todas las mujeres que me acompañaron una parte fundamental en el proceso de creación de la presente tesis quise que tuvieran un espacio propio e íntimo en este escrito. Por ello, bajo la idea de acompañar al texto con imágenes, darle carne y viveza al hilo argumentativo y resonar con aquellas mujeres que lean estas páginas, —con su previa aceptación— fui esparciendo las “Culpas” que cada una me brindó de sus propias historias entre los subcapítulos y capítulos. Esas voces de mujeres de múltiples edades, geografías y clases socioeconómica son la condición de posibilidad de esta tesis, esta es mi forma de honrarlas y agradecerles. Todas, además, nombradas en los agradecimientos.

Después de divagar entre varios miradores teóricos dominantes, me entristeció el paisaje técnico, androcéntrico y exclusivo que se plasmaba ante mí. Ninguna de sus palabras me cobraba sentido, me costaba comprenderlas y las sentía simplemente muy ajenas. Entre más veía al horizonte, más veía que las mujeres sólo éramos sólo objetos para analizar. La psicología está llena de teorías que no toman en cuenta la realidad de las mujeres. Finalmente, gracias a libros

maravillosos que buscan recuperar a esas psicólogas no nombradas, la creación de seminarios que buscan hacer memoria, así como teorías desde nosotras para comprender nuestra opresión, logré encontrarme. Mi mirada en psicología es desde la contemplación feminista de la realidad.

Por lo tanto, si es sobre la base de la experiencia con nosotras mismas, con nuestro cuerpo y con nuestra mente que podemos llegar a construir un nuevo horizonte desde donde relacionarnos entre nosotras, entonces habrá que sentarse juntas a hojear nuestra historia. Bajo la politización de nuestras experiencias creamos nuevas comprensiones para sanar, unas más amables, colectivas y sin disfraces traicioneros. Con esto, en la presente tesis dialogo entre diversos paradigmas feministas —desde el feminismo materialista francófono hasta el lesbofeminismo mexicano— en un intento por comprender aquel sentimiento que nos deja angustiadas a las mujeres ante algún tipo de potencialidad: la culpa.

Profundizar en el mundo afectivo para la emancipación de las mujeres requiere reconocer el sistema heteropatriarcal, capitalista y racista como fundador de un mundo construido desde el poder, el dominio y la explotación. Donde el ansia de propiedad, que va más allá de lo material, conquista y explota violentamente todos los territorios bajo la presunción de subsistir, dicta qué es digno de existir y qué no, y forja relaciones que serán los pilares de su opresión.

Bajo la idea de insaciabilidad natural, se crea la de “recursos naturales” para renombrar a la tierra y los animales, con el fin de justificar su privatización, explotación continua y destrucción. Bajo la idea de fertilidad y reproducción natural, se crea la de “mujer” para renombrar a los cuerpos

con presunta capacidad paridora (Vergara, Karina³, 2022)⁴, con el fin de justificar su apropiación, explotación continua y destrucción feminicida. En ambos casos, se nos enseñó que estaban ahí *naturalmente* para ese objetivo. Particularmente, la apropiación del cuerpo y trabajo de las mujeres fue construida e instalada ideológicamente como la “verdad” hasta provocar el despojo de nuestra autonomía mental (Guillaumin, Colette⁵, 2005 [1978]).

Cada “verdad natural”, esconde una historia represiva que busca convencernos de que somos inferiores y que, por tanto, nuestra vida puede ser apropiable:

Las religiones nos encadenan, los mitos inventan y multiplican nuestras culpas, la filosofía nos descalifica como sujeto, la teología medita y discute la posibilidad de que tengamos alma. La literatura no sabe ya de qué disfrazarnos, las leyes nos imponen tutor y no se nos reconoce entidad jurídica. La ciencia intenta demostrar nuestra inferioridad biológica. La cultura que pretende precisar qué cosa es nuestra naturaleza, por siglos amplió o restringió sus límites y de ese modo impuso conductas. (Liliana Mizrahi⁶, 2003a, p. 31)

Con lo anterior, esta tesis parte de la comprensión de nuestra opresión como clase social de mujeres para poner un piso común desde el feminismo materialista⁷ y tener una lectura antinatural

³ Patricia Karina Vergara Sánchez (México, 1974) es lesbofeminista, docente, poeta y narradora. Además, es psicoterapeuta con especialidad en clínica, y actualmente, doctorante en logoterapia, también es doctora en Ciencias en Salud Colectiva y maestra en Estudios de la Mujer por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM). Desde hace 19 años participa en la colectiva Lunas, Lesbofeministas, donde confabula con otras mujeres lesbianas desde posturas autónomas y radicales. Para profundizar más en ella: <http://ovarimonia.blogspot.com/>

⁴ Con la finalidad de reconocer a cada mujer como sujeta política constructora de conocimiento, en lucha del borramiento de nuestras mujeres pensadoras y despersonalización que impone la bibliografía androcéntrica de citas en estilo APA, siempre que haga una cita entre paréntesis incluiré el nombre y apellido de la autora.

⁵ Colette Guillaumin (Francia, 1934 – Francia, 2017) fue una feminista materialista, socióloga francesa con bases etnológicas y psicológicas; fundamental dentro del movimiento feminista en los 70 y para comprender el sistema de apropiación de las mujeres.

⁶ Liliana Mizrahi (Argentina, 1943) es psicóloga, ensayista y poeta argentina de origen sefaradí. Autora de poemarios y ensayos sobre temas entorno a las mujeres.

⁷ Actualmente, existen diferentes corrientes feministas que retoman el concepto de “materialismo” el cual, en términos generales, denota “aquellas filosofías que comprenden la realidad en términos materiales o corporales, por oposición

del sexo, la cual se analiza como una categoría originada por relaciones sociales estructurales de producción que instauran dos clases sociales de sexo antagónicas y jerárquicas. Allí es donde las mujeres están en subordinación a los hombres. Asimismo, entiendo la idea de naturaleza como la organización y construcción psíquica de ciertas relaciones sociales como el efecto ideológico del patriarcado; de modo que las causas de la apropiación del cuerpo y trabajo de las mujeres tienen bases materiales e ideológicas, ambas dependientes la una de la otra.

Una Mirada Emancipadora para Repensar los Afectos

La culpa, en principio, es un afecto. No es el individuo ni la persona, tampoco la sociedad o el colectivo, sino, tal como nos invita Pablo Fernández⁸ (1994), son los afectos, sentimientos, emociones, pasiones, estados de ánimo, sensaciones, etcétera, es decir, la afectividad, el guiño más bonito que tiene la psicología. La variación del nombre de aquello que se encuentra en el campo de la afección, del sentir, responde a los intereses, posiciones y lenguajes desde donde parte su comprensión.

En el sentido común, las emociones son consideradas como experiencias corporales que después son expresadas por medio del lenguaje: sentimos con el cuerpo y luego lo decimos con

a las filosofías idealistas que entienden la realidad en términos espirituales o psíquicos” (Bolla, Luisina, 2021). No es interés indagar en los feminismos materialistas, pero cito al Nuevo Diccionario de Estudios de Género y Feminismos, la entrada de Luisina Bolla quien define “Materialismo” y señala que “algunas corrientes tienen a adoptar una perspectiva económica estableciendo una filiación crítica con el materialismo histórico *qua* método de análisis, otros enfoques priorizan un abordaje ontológico de la materia desde paradigmas psicosociales. Si los primeros enfatizan las condiciones de vida y de trabajo de las mujeres considerando la articulación de sistemas tales como el capitalismo, el patriarcado y el racismo (feminismos materialistas), los segundos se concentran en la materia o en la materialidad de cuerpos y entornos naturales (feminismos materiales)” (p. 387). En los primeros, la autora sitúa al “feminismo materialista francófono”, y en los segundos a los feminismos materiales angloamericanos (por ejemplo, los *MadFem*, Michèle Barrett, Mary MacIntosh, Donna Haraway, entre otras).

⁸ Pablo Fernández Chrislieb es psicólogo social mexicano por la UNAM y doctor en ciencias sociales por el Colegio de Michoacán en México, profesor en el Departamento de Psicología Social de Facultad de Psicología de la UNAM y teórico de la psicología colectiva.

palabras (Belli, Simone y Íñiguez-Rueda, Lupicinio, 2008)⁹. Se dice que los sentimientos se sienten, no se piensan. Se dice que son propiedad del individuo y de su interior, particularmente de su inconsciente. Se dice que no son parte de la voluntad, son irracionales y, entonces, incontrolables. Nada de esto nos es ajeno. Sin embargo, al ser el objeto de estudio predilecto de la psicología, las formas de comprender los afectos son prácticamente equivalentes al número de teorías en psicología.

Depende de si entiendes a la mente, o hasta a la misma sociedad, como un organismo, una máquina, un animal, una red o una narrativa; depende de si investigas con bata en un laboratorio, si analizas discursos o recibes pacientes en un consultorio; depende de si entiendes a los afectos como cambios en el cerebro —ahí las llamarías emociones— o como reacciones evaluativas de placer-displacer —ahí seguramente las encuentras como sentimientos—; también depende del lugar o del rol que le des al cuerpo frente a los sentimientos. Se han estudiado bajo tipologías: emociones primarias, secundarias, universales o sentimientos buenos/dañinos; hasta en sus supuestas bases fisiológicas teniendo, por ejemplo, hormonas de la felicidad y de la tristeza.

Las teorías de las emociones (con sus variaciones en el nombre) y su historia son vastas y llenas de curiosidades, y siempre han girado en torno a una división fundacional: mente y cuerpo, sujeto y objeto, oposiciones que se han polarizado o fusionado. De esta forma, en la búsqueda de cómo y qué son, qué hacen y dónde están los sentimientos, a la psicología le han brotado tantas ramas como terminologías. En efecto, “la historia de las emociones debe verse en el contexto de

⁹ Lupicinio Íñiguez Rueda es psicólogo social español, doctor en Psicología por la Universidad Autónoma de Barcelona y profesor de Psicología Social en el Departamento de Psicología Social. Belli Simone es investigador del Programa de Atracción del Talento Investigador (Modalidad 1) de la Comunidad de Madrid en el Departamento de Antropología Social y Psicología Social, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid.

los cambios ocurridos en la psicología como disciplina general” (Belli, Simone y Íñiguez-Rueda, Lupicinio, 2008, p. 140).

Con todo ello, dichos binomios han creado psicologías opuestas entre lo físico y lo cultural, siendo las primeras las que se asumen como ciencias naturales y las segundas como ciencias del espíritu (Fernández, Pablo, 1994); también opuestas entre interior y exterior del cuerpo o del mismo individuo (comportamiento/apariencia y mente/biología). Así, se pueden encontrar las teorías sensoriales, las cuales sitúan a las emociones en cambios neurofisiológicos; las teorías conductuales, donde las emociones son movimientos de adaptación del organismo al medio ambiente, y a las cuales se le han agregado las teorías cognitivas; las teorías sentimentales que indagan en el sistema simbólico del individuo como ser social, y las teorías gestuales que ponen a las emociones como construcciones culturales que encarnan en gestos significados, entre muchas otras más (Fernández, Pablo, 1994).

Todas estas divisiones son las que han hecho a la psicología distinta a la medicina, a la psiquiatría y, especialmente, a la sociología; luego entonces, se ha “puesto un opuesto en medio que llaman psicología social” (Fernández, Pablo, 1994, p. 91). Ahí me posiciono yo, ahí se encuentra esta tesis, en la psicología social.

Desde hace más de 30 años, la psicología social ha estudiado las emociones desde diversas líneas de investigación. Según una breve revisión que llevaron a cabo Simone Belli y Lupicinio Íñiguez-Rueda (2008) hay cinco posibles líneas. Primero, aquellas centradas en el binomio emoción-lenguaje; luego las que estudian la construcción social de las emociones en sus aspectos históricos como antropológicos; después, la tercera, es el estudio de las emociones en el discurso; la cuarta corresponde a los trabajos post-construccionistas donde usan el término *performatividad*

como noción centro, y, por último, la vertiente tecnocientífica bajo el concepto de máquina afectiva.

Sobra decir que la psicología social ha puesto especial énfasis en el carácter social de la construcción de las emociones y en su dependencia contextual, asumiendo en su definición que poseen una naturaleza propia. Dicha naturaleza puede ser antropológica (relación entre vivencia subjetiva y expresión en los diferentes contextos), semántica (desde las representaciones sociales, su relación con las Tecnologías de la Información y la Comunicación [TIC], etc.), de comunicación (campos de aplicaciones prácticas de las emociones, donde también se encuentran los puntos de vista de la terapia psicológica y clínica, por ejemplo, la psicología narrativa, entre otros), constructora de identidades (tradiciones construccionistas, socioconstruccionistas y post-construccionistas) o simbólica (emociones pertenecientes al orden de la naturaleza) (Belli, Simone y Íñiguez-Rueda, Lupicinio, 2008).

Pienso que tal ramificación de comprensiones permite sentir la realidad de múltiples formas, y eso suena hasta bonito. Sin embargo, como psicóloga social feminista, distinguir el carácter político en la construcción de las teorías de los afectos existentes en la psicología es fundamental para entrever los intereses a los que responde cada teoría, el marco de salud/enfermedad que reproduce y los efectos que engendran en la vida de las mujeres. Con ello, saber desde dónde posicionarse. La situación es que la historia de estas teorías no siempre es tan ética o divertida como aparenta y esas muchas formas de sentir acaban sólo beneficiando a unos y no a otras, u oprimiendo formas de vida. Entonces, ¿qué implica que los afectos sean entendidos como, por ejemplo, hormonas? ¿O como conductas? ¿Que sean entendidos como algo interno, irracional y subjetivo? ¿O como algo que puede ser manipulable, previsible y controlable? ¿Por qué los sentimientos han sido generalmente pensados de esa manera? ¿Qué o quiénes definen

entonces lo racional y objetivo? He aquí la clave para comprender la relación entre producción de conocimiento y poder.

La epistemología tradicional de las ciencias naturales y de las sociales se reclama *racional* y, al presumir una distancia entre el objeto de estudio y el sujeto epistémico, califica su conocimiento bajo un marco de *objetividad, neutralidad y universalidad*. Sin embargo, las críticas feministas se han dedicado a desarticular estos supuestos, politizar la ciencia y construir su propio saber situado (ver Blazquez, Norma, Flores, Fátima y Ríos, Maribel, 2012). La producción y validación del conocimiento científico y, particularmente, aquella sobre las emociones desde la psicología, se encuentra inscrita en relaciones sociales estructurales de sexo, raza y clase; en consecuencia, es conocimiento que ha llegado a reproducir y legitimar la opresión de las mujeres.

Las preguntas clave son: ¿quién, cómo y para qué se ha producido dicho conocimiento? ¿*Quién?* Históricamente la ciencia ha sido producida por la clase de los hombres, especialmente, sujetos masculinos con gran carga de privilegios sociales, geográficos y económicos que les posibilitan el poder de nombrarse sujetos racionales y universales de autoridad epistémica (Blazquez, Norma, 2012)¹⁰. ¿*Cómo?* Construyendo teorías, metodologías, métodos y técnicas que beneficien sus necesidades masculinas e intereses de clase de hombres. ¿*Para qué?* Naturalmente para mantener la dominación, su bienestar como clase y el *statu quo* dentro del capitalismo.

¹⁰ Norma Blazquez Graf es filósofa feminista mexicana por la UNAM, investigadora titular C de tiempo completo del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH) de la UNAM, donde ha sido Secretaria Académica (2000-2008) y Directora (2008-2016). De acuerdo con su semblanza de posgrado UNAM, “su formación académica le ha permitido abordar desde un enfoque interdisciplinario, el análisis de la ciencia, y ha desarrollado su línea de investigación principal: Ciencia, Tecnología y Género, que tiene como preocupación central la vinculación de la perspectiva de género con los estudios filosóficos, históricos y sociales de la ciencia” (s.f.)

El patriarcado ha construido e impuesto una visión del mundo hegemónica con cualidad de esencialista, reduccionista, dicotómica y jerárquica a partir de un sistema de conocimiento, creencias y prácticas de carácter verdadero y único posible que, por lo tanto, ha servido como guía para la coacción de vidas, romper resistencias y violentar formas de vida (Gargallo, Francesca, 2012)¹¹. A esto se suma que la construcción de esta visión patriarcal del mundo fue dada mediante la relación de dominio y explotación de la naturaleza, así como de la exclusión, apropiación de los saberes y tortura de los cuerpos de las mujeres para “fines científicos”. Por lo tanto, también la psicología lleva con ella una historia violenta, deshumanizante y misógina que nunca debe olvidar, pues es la que ha legitimado la inferioridad de las mujeres, así como su exclusión (ver Guevara, Elsa, 2015)¹².

Ahora bien, ¿cómo ha impactado esto en la construcción de los afectos a través del tiempo y en la forma en cómo sentimos? Al pensar a los sentimientos como intrínsecos, internos y de propiedad individual se esencializan y por lo tanto se vuelven asociales y ahistóricos. En otras palabras, se vuelven objetos sacados de la red de poder en los que fueron concebidos en su contexto histórico. Con ello, los sentimientos se han vuelto elementos medibles, manipulables y controlables para beneficio del capitalismo patriarcal.

Aun si el mando para lograr esto lo ha tenido la psicología hegemónica bajo su tradición positivista, muchas teorías de las emociones en psicología social distan de miradas politizadas haciendo que investigaciones sumamente valiosas pierdan fuerza social. La psicología social debe

¹¹ Francesca Gargallo (Roma, 1956 – México, 2022) fue una filosofía feminista, poeta y cuentista, así como escritora sobre feminismo latinoamericano, estética y crítica literaria.

¹² Elsa Guevara es psicóloga social por la UNAM e investigadora en temas de ciencia y tecnología, educación, psicología y género. Su libro *Ellas cambiaron la psicología* es una enorme aportación para la recuperación de la memoria de las mujeres psicólogas.

ser crítica y política para no olvidar que su objeto de estudio se encuentra en un espacio de relaciones de poder. Por ello, si este trabajo es de psicología social, buscará ser inevitablemente desde una postura feminista y, especialmente, desde un feminismo materialista.

Así, siendo mi mayor interés los afectos de las mujeres, ¿cómo nos sentimos?, ¿por qué nos sentimos así? Nos sabemos vivas en un mundo que nos mata, ¿me siento herida?, ¿me siento sanando? Reconocernos en las otras y resonar las sensaciones, ¿quién más se siente así?, ¿estoy sola?, ¿somos muchas? En otras palabras, politizar los afectos y preguntarnos: ¿hay sentimientos que favorecen la opresión de la clase de las mujeres? Con esto desanudo la finalidad de esta tesis: entrever el carácter político en la construcción sociohistórica de la culpa en las mujeres desde el feminismo materialista.

Parto de la idea de que los sentimientos son históricos y políticos. No están ahí supeditados en el aire para ver si alguien logra atraparlos y sentirlos, tampoco son esencias inmutables o inherentes a la persona, una no se siente igual de triste hoy que hace 200 años, o hace 20, ni enamorada, ni alegre. La forma del sentimiento ha ido transformándose de acuerdo con las épocas, geografías, culturas, lenguajes... y sexos. Al referirme a su forma entiendo todo el sentido del afecto en un momento dado histórico, por lo tanto, implica el cómo se siente, se piensa, se experimenta, se produce y se significa. A esto se sigue que la construcción de los afectos conlleva también un interés de clase; por eso podemos hablar del “amor romántico” para beneficio de la clase de los hombres, del “malinchismo” a beneficio del racismo y colonialismo, o del “enojo/agresividad como instinto” a beneficio, de nuevo, de la clase de los hombres.

¿Será que la culpa en las mujeres ha sido construida para beneficio de la clase social de sexo de los hombres? Esto último, es la propuesta de análisis y mi postura política para poder analizar, pensar y sentir los afectos desde una psicología social feminista materialista.

Sobre la Existencia de la Culpa

En el uso más general del término en psicología, la culpa denota un sentimiento que usualmente está acompañado de dolor, de vergüenza, de tristeza, de enojo o de remordimiento y se da a partir del incumplimiento o violación, real o imaginaria, de un estándar de reglas morales, costumbres sociales, principios éticos, regulaciones legales, etc. Seguido de miedo, terror, pánico o huida de consecuencias, castigos, sanciones y/o reparaciones. La psicología hegemónica nos dice que el sentimiento de culpa tiene algo de normal y hasta de saludable porque, según el DSM-V (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders [Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales]), si no la sentimos podríamos estar sufriendo de algún trastorno disocial; por eso, la culpa deviene de la creencia o el conocimiento de haber hecho algo *mal*. El que alguien sienta culpa ayuda a reconocer, regular y administrar a los individuos que se encuentran correctamente acoplados a las reglas del juego civilizatorio y que asumen el contrato social dado, haciendo que “el orden simbólico-valórico de esta civilización está en función de la culpa” (Pisano, Margarita¹³, 2015, p. 133).

Históricamente la culpa ha sido gestionada por múltiples instituciones; la principal ha sido la iglesia judeocristiana que, mediante las sagradas escrituras, nos cuenta que la raíz del sentimiento de culpa surge del pecado original resultante de la “caída del hombre”. Liliana Mizrahi (2003a) en su libro de *Las Mujeres y la Culpa*, inquietada porque las mujeres seamos herederas de una moral inquisidora, puntualiza que “necesitamos crear y recrear certezas religiosas que nos

¹³ Margarita Pisano (Chile, 1932 – Chile, 2015) fue una lesbiana feminista autónoma, arquitecta y crítica chilena fundadora de la Casa de la Mujer La Morada, Radio Tierra y Movimiento Feminista Autónomo. De acuerdo con su página web, “una de las más connotadas teóricas feministas chilenas, estudiosa de las condiciones culturales en la que se estructura y desarrolla lo femenino y lo masculino”, para profundizar más en ella: <https://www.mpisano.cl/margarita-pisano/>

protejan de la angustia que surge ante esta «culpa por existir» (p. 31). A la culpa teológica se le suman narrativas del derecho, creando al sujeto culpable del delito o falta ante la ley del Estado, o de la salud, con el sujeto culpable de tener una enfermedad mental.

Teniendo en cuenta que estas narrativas están construidas en y desde el sistema de poder, administradas por instituciones y reguladas en las relaciones sociales, podemos pensar que se encuentran instauradas y normalizadas en el sentido común y la vida cotidiana. Con ello, observamos que el heteropatriarcado gestiona la vida a partir de un sistema de opresión y, en palabras de Margarita Pisano (2015), del dominio del cuerpo *culpable*:

La culpa se instala, entonces, estructurando el bien y el mal y haciéndolos prácticamente inalcanzables. Si uno arma una cultura que fija la idea de la culpa en la existencia misma, el cuerpo culpable –pues una llega a la vida por medio de un acto sexual pecaminoso– tiene que rendir cuentas. El miedo y la culpa constituyen un sistema funcional al poder. (p. 23)

Por lo tanto, si la relación básica es de dominio, indudablemente, las relaciones que construyamos estarán impregnadas del signo de la culpabilidad (2015, p. 18). No obstante, podemos ver que, en todas estas instituciones, las mujeres han tenido un lugar muy específico, ya que si alguien por definición es culpable somos nosotras. La culpable de que no vivamos en el paraíso es una mujer, Eva, y, según Hesíodo, de que nos acontezcan enfermedades pandémicas es otra mujer, Pandora. También es sabido que ha habido guerras provocadas por mujeres, sólo preguntémosle a Helena de Troya. Pero nuestra culpabilidad no se detiene en estos relatos, sino que se presenta en las acciones de los hombres que nos recuerdan que si nos matan es por nosotras, ya que, como dijo Juan Sandoval Íñiguez, cardenal mexicano y arzobispo emérito ante el caso de la Manada en 2017, las mujeres “se suben con cualquiera y por eso las matan” (Soler, Jordi, 2017).

¿Cuál es la relación entre la culpa y las mujeres? Adrienne Rich¹⁴ (2019 [1976]) nos dice que es “una de las armas más poderosas de control social sobre las mujeres y ninguna de nosotras puede ser absolutamente inmune a ella” (p. 277), Liliana Mizrahi (2003a) que “es el instrumento más efectivo para neutralizarnos como sujetos autónomos” (p. 31) y Margarita Pisano (2015) que es un instrumento “de control del deseo de libertad y de la utopía” (p. 22). Por su parte, Graciela Hierro¹⁵ sabía que la sabiduría feminista implicaba derrotar a la culpa (2004, p. 46).

Cuando una mujer se nombra desde su autonomía rebelándose contra el patriarcado, dejando de ofrendar su tiempo y sacrificar sus espacios, suele develarse un afecto que la absorbe y le declara la guerra a su propia individualidad hasta conducirla de nuevo al camino del servilismo. Ese afecto es la culpa. En otras palabras, mi búsqueda se dirige a comprender a las mujeres “*Culpables/Culpígenas*” detrás del enunciado “yo soy el problema, hay algo malo en mí, no soy buena mujer”. Por ello, en el presente escrito, sospecho de la culpa como la más leal vigilante de la relación de subordinación de las mujeres ante el heteropatriarcado al constituirse como un tipo de sanción. Podría decirse que su forma es la de una penitencia para inmovilizarnos en el eterno femenino.

Esta idea no es aislada ni mucho menos ocurrente. Es una idea que muchas mujeres han dicho reiteradamente, que nos resuena, que cansa. Es una conocida con la que convivimos la clase de las mujeres. La culpa “es un arma de domesticación y sometimiento a una cultura totalitaria que

¹⁴ Adrienne Rich (Estados Unidos, 1929 – Estados Unidos, 2012) fue una lesbiana feminista, activista, escritora y poeta estadounidense; teórica básica también para la crítica de la heterosexualidad obligatoria y la institución de la maternidad.

¹⁵ Graciela Hierro (México, 1928 – México, 2003) fue una filósofa feminista fundadora de la Asociación Filosófica Feminista en México (1978) y especializada en la relación entre ética y feminismo. Además, fue la primera directora del Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG) en 1992 de la Universidad Nacional Autónoma de México.

nos acusa falsamente” (Mizrahi, Liliana, 2003a) y por eso mi intención es saber cómo se desata este sentimiento en un marco de opresión.

Para ello, busco entenderla como un afecto que ha sido construido históricamente por el heteropatriarcado mediante (1) el castigo sistemático por parte de sus instituciones sobre la clase de las mujeres —i.e. en la generación de *las mujeres culpables*— y (2) el proceso de subjetivación —i.e. la generación de *las mujeres culpígenas*—. Tanto el castigo colectivo como la subjetivación son procesos que son parte de lo mismo, que se interconectan y se fortalecen mutuamente. En la presente tesis me concentro en el proceso de subjetivación, ya que historizar la persecución, tortura y asesinatos de las mujeres de acuerdo con sus contextos culturales y geográficos ha sido ampliamente investigado¹⁶.

De aquí en adelante, escribiré la Culpa en mayúsculas para darle sustancia propia: un nombre, un lugar particular de existencia en sistema patriarcal y características específicas de dominación. La objetivación del problema, en lugar de la práctica de objetivar a las personas, es un mapa narrativo de externalización propio de la Terapia Narrativa. Dicha terapia se enmarca en la tradición posmoderna ya que cuestiona los supuestos modernos de la verdad absoluta y universal, así como la racionalidad y científicismo y, además, parte del giro lingüístico ofreciendo mayor peso al lenguaje, al relato y las narraciones.

La terapia narrativa ve al proceso terapéutico como conversacional y discursivo, se interesa en la forma en que creamos la historia de nuestras vidas, la forma en que se construye la identidad mediante la interacción con los demás y, lo más importante, toma en cuenta los aspectos políticos

¹⁶ Pensar en los estudios de la persecución de las brujas (Silvia Federici, 2010), las mujeres en el manicomio (Basaglia, Franca, 1987), el vendaje de pies de mujeres (Dworkin, Andrea, 1974) o la ablación de clítoris, etc.

y las relaciones de poder en el que viven las personas (Ímpetu Centro de Estudios, 2022). Aunque sus fundadores fueron Michael White (Australia, 1948 – Estados Unidos, 2008), trabajador social australiano, y David Epston (Canadá, 1944), antropólogo canadiense residente en Nueva Zelanda, mujeres de diversas geografías han retomado y transformado esta terapia dándole un giro feminista al cuestionar la jerarquía paciente-terapeuta y el cuerdisimo¹⁷.

Por lo tanto, mujeres acompañan mujeres para re-narrarse y estar en un constante devenir sanación frente a la opresión patriarcal que vivimos (Ímpetu Centro de Estudios, 2022). Este mapa ofrece un método para comprender que los problemas de la vida de las mujeres no son un reflejo de nuestra propia identidad. Por lo tanto, si vemos el problema de la Culpa con sus propiedades particulares respondientes a procesos históricos y no a procesos personales únicamente, es decir, si trabajamos la opresión separada de nuestra identidad, entonces, lograremos ir tejiendo nuestra autonomía (Ímpetu Centro de Estudios, 2022).

Con lo anterior, un cúmulo de constantes impaciencias gestaron las siguientes preguntas de investigación: en este sistema de opresión heteropatriarcal-capitalista-racista, *¿cómo se forma la Culpa históricamente en las mujeres?, ¿cuándo acontece su generación? y ¿cuál es la funcionalidad de su formación?* Siendo la sospecha rectora de esta tesis: que la desposesión de la autonomía mental de las mujeres es sostenida por la naturalización de la opresión y la construcción de la Culpa.

¹⁷ Al respecto, “el cuerdisimo es un conjunto de creencias que legitiman la intervención profesional en el sistema de salud mental, situando a las personas «locas» en espacios de silencio, conformidad y de sentirse «inferior»” (Castillo, Tatiana, 2019).

Objetivo General

Desde un diálogo entre paradigmas feministas, mediante una revisión documental, analizar las condiciones sociohistóricas que posibilitan la formación de la Culpa en la clase de las mujeres.

Objetivos Específicos

- Desarrollar la opresión heteropatriarcal de la clase de las mujeres desde la relación de sexaje, la explotación de sus cuerpos y sus trabajos y del régimen heterosexual.
- Indagar en las condiciones ideológicas del sexaje para proponer una comprensión de la culpa en el proceso de subjetivación de las mujeres.
- Desde la feminidad, como marco referencial y metodológico, explorar las situaciones en las que se genera culpa a partir de las voces de mujeres teóricas feministas; e indagar en la relación entre la culpa, la feminidad y la salud mental de las mujeres.
- Recuperar la sospecha como elemento de emancipación para averiguar la funcionalidad de la culpa en la clase de las mujeres.
- Proponer una forma de transitar la Culpa en nosotras las mujeres desde el movimiento para narrar y politizar nuestras historias, resonar nuestras sospechas, y devenir sanación y autodefensa.

Compendiado

Al comienzo, devino la opresión material creadora de categorías. Por ello, en el primer capítulo desarrollo la clase social de sexo de las mujeres desde la relación de sexaje, sus expresiones y medios de apropiación, y el régimen heterosexual, mecanismo para legitimar la división sexual del trabajo. Después, vino la opresión ideológica, creadora de ideas naturalizadas como verdades absolutas. En el segundo capítulo desarrollo las condiciones ideológicas que

posibilitan la Culpa en la clase de las mujeres: la interiorización del juez-patriarca, la naturalización de la opresión, la heterosexualidad obligatoria y el mandato de la feminidad.

En el tercer capítulo, analizo la opresión naturalizada en la clase de las mujeres para escuchar las situaciones que generan Culpa, desde un marco metodológico en torno a la *Feminidad* como “ser-de-y-para-los-otros” y “ser-contra-una-y-todas”. Asimismo, indago en su impacto en la salud mental de las mujeres desde el discurso biomédico, el cual busca legitimar su control y castigo.

Finalmente, en el cuarto capítulo, retomo el hilo argumentativo para esbozar una conclusión respecto a la finalidad de la Culpa, así como su clave de existencia. Para terminar, abro las formas de escritura hacia un cuento que narra una forma de transitar la Culpa desde el movimiento, para re-movernos Mujeres-historias, resonar Mujeres-en-sospecha y devenir Mujeres-en-sanación y autodefensa.

Capítulo 1.

Opresión, Apropiación y Explotación de las Mujeres en las Relaciones Sociales

Estructurales de Sexo

“Una señorita no se viste así”,

“Te querías casar ahora te aguantas”,

“Si te hubieras quedado en casa, viva estuvieras”.

Carmen, mujer de 51 años.

"Si yo estuviera en su lugar, ya te hubiera dejado",

"Si sigues así, nunca te van a tomar en serio".

Alma, mujer de 35 años.

“Ni modo no hijita, cada quien busca su cebollita para llorar,

ahora te aguantas, aunque te mate”.

María de los Ángeles, mujer de 50 años.

Mujeres como Clase Social

El feminismo se centró mucho en la identidad de la mujer. El problema de la identidad es pensar que la opresión de género, en este caso, se da en términos individuales y en términos de hombre o mujer, y pensar que no tiene relación con lo sistémico, con la clase o con la raza. Si no hacemos una lectura más amplia de por qué estamos jodidas, solo estamos en un microcosmos y ahí ocurren las opresiones.

Ochy Curiel, 2014.

Feminismo Materialista Francófono

El colectivo autónomo lesbofeminista Brecha Lésbica¹⁸ ha difundido el trabajo de latinas y caribeñas feministas y lesbianas desde sus inicios. Con claras intenciones de recuperar y crear un acceso para las hispanoparlantes a reflexiones que son parte del movimiento feminista, en 2005 publicaron su primera traducción del francés y del italiano de tres textos¹⁹ clave del feminismo materialista francófono, los cuales, de acuerdo con las compiladoras Ochy Curiel y Jules Falquet²⁰, son “un poderoso antídoto contra el esencialismo, y un elemento de gran importancia para la construcción de una teoría feminista y lésbica radical” (2005, p. 3).

¹⁸ Espacio nacido en el 2002, “con una visión internacionalista buscando con ello establecer solidaridades políticas entre lesbianas y mujeres de varias partes del mundo que tienen un pensamiento y una acción crítica y radical frente a todas las formas de dominación como lo son el sexismo, el racismo, el clasismo y la heterosexualidad obligatoria” (Curiel, Ochy y Falquet, Jules, 2005).

¹⁹ *Práctica de poder e idea de Naturaleza* de Colette Guillaumin publicado en 1978 en la revista *Questions Féministes*. *Las manos, los instrumentos, las armas* de Paola Tabet publicado en 1998. E *¿Identidad sexual/sexuada/de sexo? Tres modos de conceptualización de la relación entre sexo y género* de Nicole-Claude Mathieu publicado en 1989. Con el fin de situar las obras históricamente, puse entre corchete las fechas correspondientes a su primera publicación.

²⁰ Ochy Curiel (República Dominicana, 1963) es cantautora, activista y teórica del feminismo autónomo, lésbico, antirracista y decolonial latinoamericano y caribeño. Jules Falquet (Francia, 1968) es activista social desde el feminismo materialista, autónomo, antirracista y decolonial latinoamericano, según las presentaciones del proyecto *Traficantes de Sueños*.

Este compilado fue para mí el inicio de mucho. Al cobijarme cada autora bajo nuevos significados que me interpelaban de inmediato, me vi en un proyecto, motivado por mi postura y ética feminista, a leerlas e investigar a cada una de ellas y a sus compañeras. Este fue sólo el primer paso de un apasionante encuentro con el feminismo materialista de Francia, el radical de Estados Unidos y, por supuesto, el autónomo y comunitario de Latinoamérica y el Caribe. Con ello, mientras que con placer me reconocía en sus letras, no paraba de preguntarme: ¿y este feminismo por qué no lo leí en la universidad?

Desde finales de la década de 1960, a partir del fervor del movimiento social de liberación de las mujeres, un pequeño pero potente grupo de mujeres pensadoras de tendencia radical se reunía para discutir sobre la genealogía del concepto “sexo” y entrever su carácter plenamente social en un sentido anti naturista. Sus análisis colectivos, formalizados en la revista *Questions Féministes* [Cuestiones Feministas] (1977-1980), fueron enriquecidos por el diálogo que se daba entre la línea sociológica de Colette Guillaumin²¹ y Christine Delphy²², la antropológica de Nicole-Claude Mathieu²³ y Paola Tabet²⁴ y, posteriormente, la filosófica Monique Wittig²⁵, entre otras²⁶.

²¹ Colette Guillaumin (Francia, 1934 – Francia, 2017) fue una socióloga feminista materialista francesa. Teórica pilar sobre la relación intrínseca entre sexismo y racismo y buscó sobre todo desmontar las ideas naturalizantes y esencialistas de los discursos opresivos.

²² Christine Delphy (Francia, 1941) es una socióloga feminista materialista francesa, escritora y teórico que ayudo a definir al *Enemigo Principal* de las mujeres.

²³ Nicole-Claude Mathieu (Francia, 1937 – Francia, 2014) fue una antropóloga y socióloga feministas materialista francesa, también escritora y teórica sobre la opresión transcultural y transclase de las mujeres, e introdujo la idea de la anatomía política.

²⁴ Paola Tabet (Italia, 1935) es una antropóloga feminista materialista italiana, escritora en francés, quien sigue luchando por la liberación de las mujeres y el racismo.

²⁵ Monique Wittig (Francia, 1935 – Estados Unidos, 2003) fue una filósofa feminista materialista francesa que en 1970 analiza la heterosexualidad como un dispositivo ideológico base de la apropiación de las mujeres. Ella es la fundadora de la idea de que las lesbianas, para salirse de las relaciones de apropiación de los hombres, no son mujeres.

Guillaumin, Delphy, Mathieu, Tabet y Wittig fueron parte de la revista *Questions Féministes* y del Movimiento por la Liberación de las Mujeres de los 1970 bajo el Feminismo Materialista Francófono.

²⁶ También se encontraban Colette Capitain, Emmanuelle de Lesseps y Monique Plaza.

Iniciando con un fuerte cuestionamiento a la teoría marxista y al feminismo de su época que daban por sentado un subtexto naturalista en la usanza del sexo dentro de sus argumentos, las teóricas propusieron una conjunción crítica e innovadora que denominaron “feminismo materialista” (primero identificado por las siglas FMF —Feminismo Materialista Francés—, y más tarde, dado que Paola Tabet era italiana pero mayormente escribía en francés, se renombró a este movimiento como Feminismo Materialista Francófono) y, mediante el método materialista histórico, vislumbraron la opresión de las mujeres en tanto clase social. El FMF construyó una teoría que analiza desde una perspectiva histórica las causas materiales y económicas de la opresión, apropiación y explotación individual y colectiva de las mujeres; en otras palabras, afirma que las mujeres no son una categoría biológica sino una clase social histórica y geográficamente variable definida por relaciones sociales estructurales de sexo (Colette, Guillaumin, 2005 [1978]). Esta corriente permitió desnaturalizar las supuestas evidencias biológicas esencialistas de las mujeres, por ejemplo, la maternidad y el trabajo doméstico.

De acuerdo con diversas autoras, aún si el FMF constituye un aporte fundamental y pionero para las teorías feministas, sus ideas han quedado invisibilizadas por varias razones expuestas en el compendio que cito anteriormente llamado *El Patriarcado al Desnudo*. Por ejemplo, su carácter académico y complejo, la brecha lingüística y el problema de las traducciones, y especialmente,

...el carácter profundamente revolucionario de estos análisis, que amenazan directamente el poder masculino y los privilegios de muchos hombres y de parte de las mujeres mismas, ya que va mucho más allá de pedir una simple revalorización de lo «femenino» sin cuestionar jamás la supuesta «complementaridad» de los sexos y mucho menos su supuesta existencia «natural». (Ochy, Curiel y Falquet, Jules, 2005, p. 5)

A esto también se agrega tanto el invento norteamericano universitario del *French Feminism*, el cual defiende la teoría de la diferencia y opaca el FMF (Ochy, Curiel y Falquet, Jules, 2005, pp. 6-7), como el dominio de los estudios del género elaborados en Estados Unidos (Ochy, Curiel y Falquet, Jules, 2005; Bolla, Luisina y Estermann, Victoria,²⁷ 2021).

El feminismo materialista que en la actualidad tiene ramificaciones en el mundo y afinidades con corrientes latinoamericanas (ver Silvia Rivera Cusicanqui [Bolivia, 1949], Yuderks Espinosa [República Dominicana, 1967], Ochy Curiel [República Dominicana, 1963] y Rossana Barragan [Bolivia]), me permite desarrollar la presente tesis bajo una mirada que busca, por un lado, desnaturalizar los mandatos que construyen nuestra materialidad bajo el yugo heteropatriarcal y, por el otro, denunciar sus consecuencias en la desposesión de la autonomía mental de las mujeres (Guillaumin, Colette, 2005 [1978]). Quiero aclarar que no busco sojuzgar bajo valores eurocéntricos, ni universalizar categorías eliminando experiencias específicas. Por el contrario, ante un actual panorama de hartazgo individualismo neoliberal, cooptación *generista*²⁸ despolitizada y violencia feminicida, retomo y recupero al FMF por ser elemental en la búsqueda de supuestos feministas *estratégicos* que hagan frente a esencialismos y que, al mismo tiempo, visibilicen y denuncien la historia de violencia que ha vivido la clase de las mujeres. En acorde con ello, insisto en dejar de pensar a la adición de identidades como la solución última para explicar la opresión de las mujeres, como nos dice Ochy Curiel (2014) en una entrevista que le hicieron

²⁷ Luisina Bolla es filósofa feminista argentina, doctora en Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP) y coordinadora del Grupo de Estudios sobre Feminismo Materialista (CInIG-IdIHCS). Victoria Estermann es argentina y parte del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales de la UNLP.

²⁸ Me refiero al desplazamiento de la teoría feminista por la perspectiva de género y los estudios de género financiada e impulsada por el neoliberalismo (Velázquez, Luisa, 2021).

para *Pícara*, no es cuestión de incluir o no a las mujeres (indígenas, negras, migrantes, pobres, etc.):

...eso es muy neoliberal. La diversidad incluye pero no modifica ni cuestiona. [...] No vale incluir otras opresiones, sino ver y entender la opresión, cómo se articula y analizar cómo cada una de nosotras y en colectivo y con otros movimientos sociales estamos o no reproduciendo esa lógica. Y esto significa entender los lugares de privilegio que tenemos.

La clase de las mujeres, así como nuestras formas de organizarnos, están atravesadas por diversas luchas que orientan el rumbo del movimiento hacia la liberación de las mujeres del patriarcado, de ahí que nuestra mirada debe dirigirse a acabar con las estructuras de dominación. No debemos dejar de observarlas cuidadosamente, cuestionar y transformar las condiciones sociohistóricas que posibilitan su existencia, fortalecimiento y permanencia.

Sexo, Género y Clase Social de las Mujeres

El artículo *¿Identidad sexual/sexuada/de sexo? Tres modos de conceptualización de la relación entre sexo y género* (1989) de la antropóloga y socióloga Nicole-Claude Mathieu —en adelante N-C Mathieu— (Francia, 1937 – Francia, 2014) es considerado como uno de los esquemas más completos pero sintéticos sobre las formas en que las sociedades no-occidentales y occidentales articulan sexo, género y sexualidad (Ochy, Curiel y Falquet, Jules, 2005). Su logro principal radica en haber develado cómo la división sexual del trabajo es la que crea históricamente la supuesta complementariedad y dependencia entre hombres y mujeres; por lo tanto, muestra que el binarismo se origina en la organización del trabajo y la explotación de los cuerpos, no en la biología, ni en la naturaleza.

Dado el contexto de candente debate en las ciencias sociales, así como de los movimientos sociales de mujeres de los años setenta, N-C Mathieu (2005 [1989]) invita a tener presente el paradigma desde el cual una parte cuando habla de relaciones sociales entre hombres y mujeres. Para ello, hace un intento magistral por elaborar un esquema provisional de tres grandes tipos de conceptualizaciones de sexo y género que, aun si no es mi objetivo profundizar en ellos, expondré de forma breve para situar epistemológicamente la presente tesis y el lugar desde donde se entenderá el sexo y el género²⁹.

N-C Mathieu (2005 [1989]) advierte que la ambigüedad de la noción sexo, tanto en el sentido común como en las ciencias sociales, vuelve problemático su uso. Al ser definida por la autora como la “organización mental de ideas (representaciones, mitos, utopías, etc.: el sexo «concebido») y de prácticas (relaciones sociales entre los sexos: el sexo «actuado»)” (N-C Mathieu, 2005 [1989], p. 131) observa que la ambigüedad reside en la superposición prescrita del “sexo biológico” y el “sexo social”, que se fue homologando con el sexo como lo “biológico” y el género como lo “social”. En el artículo iré buscando los puntos divergentes en la articulación de sexo y género, y la manera en que generalmente son reintegrados en sistemas de pensamiento bicategorizantes.

Ahora bien, el camino metodológico que toma N-C Mathieu (2005 [1989]) considera los fenómenos que se encuentran relacionados con: a. la norma de las sociedades globales; b. las “desviaciones institucionalizadas”, es decir, inflexiones a esta norma, y c. la autodefinición de

²⁹ Con ello, considero la recuperación de este artículo, en la efervescencia de los debates y discusiones actuales dentro de los feminismos, una propuesta estratégica e interesante para saber desde dónde y cómo entendemos la lucha por la libertad de las mujeres. No omito subrayar que siendo “las fundadoras del FMF blancas, occidentales y educadas, aunque de diferentes orígenes de clase” (Ochy, Curiel y Falquet, Jules, 2005, p. 9) conforman una corriente que ha trabajado desde un énfasis antirracista, de diversidad cultural y de clase. Con todo siempre es importante contextualizar y situar a quien estudiamos y leemos.

grupos o individuos considerados por dicha norma como “desviados” o marginales. En este apartado me interesa exponer únicamente la norma de cada modo conceptual.

En su análisis distingue que en cada uno de los esquemas hay una problemática en común de *identidad personal*, una estrategia de las *relaciones sociales entre los sexos* y una concepción de la *relación entre sexo y género*. Con ello, propone tres modos de conceptualización desde la problemática de la identidad personal:

- La conceptualización dominante de la identidad “sexual”, basada en una consciencia individualista del sexo y en una correspondencia homológica entre sexo y género.
- La segunda de la identidad “sexuada”, basada en una consciencia de grupo y en una correspondencia analógica entre sexo y género.
- Por último, la de identidad “de sexo”, basada en una consciencia de clase y en una correspondencia psicológica entre sexo y género.

En la primera, N-C Mathieu (2005 [1989]) reconoce como base la consciencia *individualista* de la vivencia psicosociológica del sexo *biológico*, por lo tanto, en tanto referencia principal se considera al sexo como algo dado, determinado y natural. Aquí la adecuación a la norma hegemónica se logra a través de la correspondencia entre los rasgos psicosociales y los rasgos biológicos: macho-masculino-masculinidad a los hombres y hembra-femenino-femineidad impuesta a las mujeres; en otras palabras, *el género traduce el sexo*. El modelo de relación entre sexos es la heterosexualidad como expresión de la *Naturaleza* (de orden ya fijado), haciendo la diferencia de sexos como fundadora de la identidad personal, así como del orden social y simbólico-lógica sexualista.

En la segunda sitúa la problemática en lo que nombra “identidad sexuada” para marcar una acción: la división y elaboración de lo social en lo biológico en dos categorías, la referencia principal es el género. En esta la identidad personal se encuentra vinculada a una *consciencia de grupo*, ya no individual; el sexo ya no es un determinando anatómico que habría que corresponder con comportamientos sociales *impuestos*, o una identidad de género; ahora el género es una vivencia en común de un grupo, aquí: *el género simboliza el sexo*. Por lo tanto, se siguen concibiendo ambos grupos como “*encerrados en lo biológico*”, pero en esta concepción el mayor interés es la elaboración cultural de la *diferencia*. Este se relaciona con el concepto de “roles de género”, que de alguna forma busca reorganizar y visibilizar la *desigualdad*, pero siempre existiendo dos sexos “naturales” y dos géneros “simbólicos”. Esto implica, según la autora, “la problemática de la complementariedad social y cultural de los sexos” (Mathieu, N-C, 2005 [1989], p. 142), ya sea en su versión armónica de “igualdad en la diferencia” o desarmónica de “oposición entre los sexos”.

N-C Mathieu (2005 [1989]) muestra que en este segundo modo sucede una “anatomización de lo político” (p. 143) en la toma de consciencia política, pues “el sexo es utilizado como símbolo del estatus del género” (p. 145). En la identidad sexuada hay dos grupos de sexos que son socializados de forma desigual e injusta, que aun si hay contestación al orden social gestado sobre el orden biológico se sostienen sobre una bipartición naturista que sigue reafirmando una complementariedad jerárquica heterosexual de los sexos/géneros.

Finalmente, el tercer y último esquema que expone y milita N-C Mathieu, parte desde una lógica antinaturalista y un análisis materialista de las relaciones sociales de sexos. Este nos lleva a pensar que la diferencia entre sexo y género no es dada por una “traducción” (modo I) o “simbolización” (modo II), sino mediante una correspondencia socio-lógica y política, donde *el*

*género construye el sexo*³⁰. Esta idea será posible por la heterogeneidad de la naturaleza entre sexo y género, ya que si pensamos que no existe un estado natural del ser humano y siguen existiendo fuertes asimetrías en el género, pasamos de la idea de la diferencia sexual a la idea de la “diferenciación social de los sexos” (Mathieu, N-C, 2005 [1989], p. 158), a saber, de la construcción social de la diferencia de los sexos.

En este pensamiento la identidad refiere a la de clase social de sexo, lo que hace que el sexo se conciba como el operador de poder de una clase sobre otra y ya no como el marcador simbólico de una diferencia natural. Dicho operador es analizado como un hecho social e histórico y el “*género*” como su definición ideológica. Bajo lo anterior, la autora destaca que la clase de sexo de mujeres ha sido *ideológicamente materializada* (Guillaumin, Colette, 2005 [1978]) para ser apropiada, por lo tanto, contrario al modo II, donde N-C Mathieu señala una “*anatomización de lo político*”, en el modo III apela a una “*politización de la anatomía*” para motivar una mirada crítica al nivel estructura de opresión de las mujeres (Mathieu, N-C, 2005 [1989])³¹.

Con todo lo anterior, me parece importante comentar que este artículo surge también como respuesta a la crítica que le hace Bernard Saladin d’Anglure en 1985, quien le reprocha encasillar en sólo dos sexos el pensamiento de la sociedad. Ante ello, N-C Mathieu le responde diciendo que lo que le interesa a ella son las articulaciones de la opresión de sexo. Ochy Curiel y Jules Falquet (2005) suman al argumento de la pensadora señalando que la binaridad de las clases de sexo es

³⁰ Destaca la autora que las nociones estáticas de desigualdad, jerarquía y roles (modo I y II) se remplazan por las nociones dinámicas de opresión, dominación y explotación de las mujeres por los hombres (términos que se usarán a lo largo de la presente tesis).

³¹ N-C Mathieu concluye su capítulo enlistando ejemplos de sociedades no-occidentales y occidentales que buscan ilustrar que no importa cuál sea la articulación conceptual entre sexo y género, prácticamente siempre se encuentra una asimetría del género en función del sexo; especialmente, donde las mujeres acaban siendo violentadas y oprimidas.

creada por la explotación material de una clase sobre otra y sin importar los intentos de transgresiones efectuados seguirá existiendo “un sexo que se queda siempre abajo en la jerarquía social: el de las mujeres” (p. 14). En otras palabras, “en nuestras sociedades... la organización del sexo social sigue descansando sobre la opresión de las mujeres” (Mathieu, N-C, 2018, p. 176). Con todo lo anterior, la presente tesis se ubicará en esta tercera forma de conceptualizar el sexo y, con ella, en un paradigma feminista materialista.

Para definir el hilo argumentativo de los siguientes apartados del presente capítulo, me apoyo en los tres términos que usa Colette Guillaumin (1992) para expresar la situación de la clase de las mujeres y su proclamada inferioridad con relación a la clase de los hombres: oprimidas, apropiadas y explotadas. Cada uno corresponderá a un apartado distinto que divido por mera estrategia analítica pero que de ninguna manera se encuentran separadas entre sí.

La primera situación trata sobre un punto donde convergen todas las posturas, pues pareciera que existe un consenso dentro del movimiento en que nuestra existencia como mujeres se encuentra obstaculizada y que nunca estamos completamente en condiciones de poder decidir sobre nosotras mismas: nos encontramos oprimidas³². Para este primer apartado desarrollaré, por un lado, las mujeres en tanto clase social dentro de las relaciones sociales estructurales de sexo, por el otro, el entendimiento que se tiene respecto al cuerpo de las mujeres y, por último, los argumentos de la filósofa Monique Wittig, donde la heterosexualidad no es una simple práctica sexual, sino un régimen ideológico que organiza, sustenta y legitima la apropiación de las mujeres.

³² Es interesante el punto que plantea N-C Mathieu sobre retomar el término “opresión” frente al de “dominación”, ya que, según ella, el segundo concepto muestra aspectos estáticos, de superioridad y autoridad, mientras que el primero implica e insiste en la idea de violencia ejercida y de exceso (en Falquet, Jules, 2018).

A esto sigue la segunda situación de las mujeres como clase apropiada. La feminista materialista, imprescindible en la exposición de esta relación denominada *sexaje*, Colette Guillaumin, quien desarrolla cómo nos encontramos apropiadas, no sólo individualmente bajo el contrato matrimonial, sino también colectivamente. Además, muestra que en tanto no seamos poseedoras de nuestra individualidad material tampoco lo seremos del plano de las ideas (ideológico). Este argumento ayudará a comprender la desposesión de la autonomía mental como intrínseca al *sexaje*.

Por último, las mujeres como clase explotada. Nuestro cuerpo, útero, mente, inteligencia, creatividad, tiempo y fuerza de trabajo son explotados en el trabajo reproductivo y productivo para asegurar la sobrevivencia y el bienestar de toda una clase dominante capitalista. En este apartado, desarrollaré algunas ideas de Christine Delphy y Paola Tabet alrededor de la producción de la clase de las mujeres a partir del trabajo doméstico, su subequipamiento material en relación con los hombres y sobre su explotación reproductiva.

En lo consiguiente hago un intento por retomar algunas de las ideas principales de cada autora con el fin de ir hilando el marco de comprensión y argumentación sobre las condiciones materiales que vivimos las mujeres en el sistema heteropatriarcal, clasista y racista.

“Qué bueno que estás con él porque otro no te aguantaría”,

“Él es muy guapo y bueno, que mal que seas tan exigente”,

“¿Y esa panza?”,

“Ahora que bajaste de peso ya no se te ve cuerpo porque ya no tienes pechos”,

“Yo creo que si tuvieras hijos se te morirían de hambre porque no sabes hacer nada”.

Ana Karen, mujer de 28 años.

"Ya sabes que lo que uno no encuentra en su casa lo busca en la calle",

"¿Y por qué compra comida? ¿Qué su esposa (yo) no le cocina?",

"Con esa ropa se te salen las lonjas, se te forman como 3,

a ver si ya dejas de tragar porquerías",

"Tú ni te preocupas por atender a tu marido, así te va a dejar por otra",

"¿Vas a salir con esa falda? Van a pensar que ya te vas de puta",

"Cómo no vas a tener un montón de weyes atrás de ti si subes puras fotos enseñando todo,

seguro solo te quieren coger".

Beatriz, mujer de 46 años.

Mujeres como Clase Oprimida

El problema está en que para alcanzar ese loable objetivo existen diferentes estrategias según se quiera ignorar la propia identidad minoritaria, o bien agarrarse a ella para que se reconozca como equivalente a la de los dominantes, o bien constituir la como fuerza política para destruir la relación de poder que la ha creado y, por lo tanto, destruirse al mismo tiempo que la otra categoría.

Nicole-Claude Mathieu, 2018³³.

Relaciones Sociales Estructurales de Sexo

En el feminismo materialista francófono de los setenta circulaban los conceptos “rapports sociaux” y “relations sociales” los cuales han tenido dificultades para ser traducidos de forma diferenciada en otros idiomas (por ejemplo, inglés o español) al no haber un término exacto para “rapports” (Falquet, Jules, 2018; Bolla, Luisina y Estermann, Victoria, 2021). Al referir a un nivel macrosocial, histórico y sumamente estable en la realidad (Falquet, Jules, 2018) dicho concepto fue, por lo tanto, traducido por “relaciones sociales estructurales” (nos referiremos de ahora en adelante por sus siglas: RSE). Las RSE deben entenderse como relaciones que describen una asimetría, específicamente, de dominación (Kergoat, Danièle, 2002; citado en Bolla, Luisina y Estermann, Victoria, 2021, p. 21) y que, por lo tanto, para modificarlas no es suficiente el cambio individual: se necesitan resistencias y luchas colectivas.

³³ La fecha corresponde al año de su traducción (de Lourdes Méndez con la colaboración de Jules Falquet) y publicación en la Revista Andaluza de Antropología, n°14 Irupciones Feministas. Problemáticas Epistemológicas y Políticas. Sin embargo, este texto fue publicado por primera vez en 1994 y luego en 2014 en la compilación de artículos Nicole-Claude Mathieu (2014) *L'Anatomie Politique 2. Usage, dérégulation et résilience des femmes*. Paris: La Dispute.

El segundo concepto, “relations sociales”, hace referencia a un nivel microsocioal, es decir, de vínculos concretos interindividuales, de interacciones personales y grupales cotidianas de posible negociación y modificación constante. Estas relaciones sociales se encuentran imbricadas en las “rapports sociaux”, las cuales serán determinantes en la forma en que se establecen las clases de individuos, así como las clases mismas (Bolla, Luisina y Estermann, Victoria, 2021). Por lo tanto, en el análisis se debe entender a los sujetos como aquellos que actúan —constituyen— dichas “rapports sociaux”, al tiempo que son actuados —se constituyen— por las mismas.

La socióloga Danièle Kergoat³⁴ define las RSE como “una tensión que atraviesa el campo social y que erige ciertos fenómenos sociales en meollos (*enjeux*) en torno a los cuales se construyen grupos con intereses antagónicos” (en Bolla, Luisina y Estermann, Victoria, 2021, p. 67), y dos características de este tipo de relación son el dinamismo y la consustancialidad³⁵. El enunciar una coexistencia de todas estas RSE ha permitido, por ejemplo, vincular el análisis de las esferas privadas y productivas como una experiencia de explotación más totalitaria, vislumbrando que la explotación capitalista no acaba cuando la mujer entra a su casa, ni tampoco la explotación sexista cuando ella entra al ámbito salarial.

³⁴ Danièle Kergoat (Francia, 1942) es una socióloga feminista francesa, su trabajo se centra en la subjetividad, las relaciones sociales estructurales y el trabajo.

³⁵ Este concepto significa que las muchas relaciones existentes no son disociables unas de otras, “sino que existen anudadas de modo que sólo pueden distinguirse analíticamente ya que forman —de ahí el término— una única “sustancia”. Además, esto significa que están en un estado de interpenetración constante, lo que ocasiona que la opresión de la clase de las mujeres se haga más compleja a medida que se imbrica con otras formas de opresión” (Bolla, Luisina y Estermann, Victoria, 2021, p. 67). Esta característica puede ser muy parecida al más conocido término de *interseccionalidad* sistematizado por Kimberlé Crenshaw, sin embargo, el uso que se le da en su origen es muy distinto y, a lo largo de los años, se ha simplificado al punto en comprender la opresión como meras condiciones individuales (para profundizar sobre la genealogía del término ver Viveros, Mara. (2016) “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”, Debate Feminista). El término consustancialidad se acerca más al de imbricaciones, propuesto por la Colectiva del Río Combahee (organización feminista negra y lesbica de los años 70 y 80).

Asimismo, esta forma de conceptualizar permite una lectura situada, histórica y sin universalismos (Bolla, Luisina y Estermann, Victoria, 2021) y un análisis donde son las RSE las creadoras de categorías sociopolíticas, y ¡no al revés! Con esto, las RSE que me interesan aquí son aquellas que construyen la categoría de sexo —sin omitir que las categorías de clase social y raza estarán necesariamente presentes— para lograr la opresión, apropiación y explotación de las mujeres; en otras palabras, me interesa estudiar el sistema heteropatriarcal capitalista clasista racista.

Para su conservación y adaptabilidad, un sistema social requiere de la construcción de mecanismos de control que aseguren y vigilen la opresión de los elementos que lo constituyen. Dicho sistema funda una categoría que sienta las bases de sus relaciones de poder: el sexo. Monique Wittig (2006 [1976/1982]), en su ensayo *La Categoría de Sexo*, ya señalaba que:

Es la opresión la que crea el sexo, y no al revés. Lo contrario vendría a decir que es el sexo lo que crea la opresión, o decir que la causa (el origen) de la opresión debe encontrarse en el sexo mismo, en una división natural de los sexos que preexistiría a (o que existiría fuera de) la sociedad. (p. 22)

Entonces, como establecí en el apartado anterior, el punto central del FMF es que ni mujeres ni hombres son un grupo natural o biológico, por lo tanto, no poseen una esencia específica o identidad *per se* que se les defina cultural u hormonal o cerebralmente. El sexo se entenderá en las RSE como una “relación social, material, concreta e histórica” (Curiel, Ochy y Falquet, Jules, 2005, p. 8) que nos constituye como clase social de mujeres frente a los hombres de forma antagónica y en oposición. Así, la relación entre mujeres y hombres ya no es de diferencia o de complementariedad; aquí la relación es de opresión.

Con esto, Monique Wittig (2006 [1976/1982]) cuestiona el pensamiento que se niega a analizarse a sí mismo al nombrarlo dominante, siendo el que “afirma que existe un «ya ahí» de los sexos, algo que precede a cualquier pensamiento, a cualquier sociedad. Este pensamiento es el pensamiento de los que gobiernan a las mujeres” (p. 24). Su base es el argumento del predominio de la diferencia natural que suministra a las mujeres un conjunto de hechos y características, de *aprioris*, que son cuestionables incuestionados. En todo esto, será la naturalización de los sexos lo que funja como socializador del mandato de la feminidad.

En este sentido, la propuesta del FMF se diferencia excepcionalmente por su carácter radicalmente anti-biologicista de la clase social de las mujeres, “se trata de una clase social, en pleno sentido del término” (Bolla, Luisina y Estermann, Victoria, 2021, p. 10). Ahora bien, quisiera hacer un énfasis en la manera en que el feminismo materialista comprende, defiende y rescata el cuerpo como una *materialidad histórica y anatomía política* en diálogo con el lesbofeminismo de México.

El Cuerpo de las Mujeres

N-C Mathieu publicó dos libros bajo el título de “La anatomía política” (L’anatomie politique I: catégorisations et idéologies du sexe [La anatomía política I: categorizaciones e ideologías del sexo] y L’anatomie politique II: Usage, dérégulation et résilience des femmes [La anatomía política II: uso, desamparo y resiliencia de las mujeres]) los cuales Jules Falquet (2018) nombró como un *programa en sí mismo* al constituir una prueba de que para las feministas materialistas “el cuerpo sí importa” (p. 185) ya que el sólo hecho de decir que es socialmente construido marca la mayor evidencia. En ese sentido, la cuestión está en la forma en que se configura social, histórica e ideológicamente, es decir, el cuerpo en tanto político no es sólo

modificable de forma individual, sino colectivamente. En dichos textos, Nicole-Claude Mathieu lleva a cabo un análisis de forma global, pero no universalizante, de los vínculos entre anatomía y economía política.

El argumento de las feministas materialistas sobre la creación de la categoría sociopolítica sexo por el sistema de opresión será eje para poder rescatar el carácter *no natural* de las mujeres. En 1985, Paola Tabet en su texto *Fertilité naturelle, reproduction forcée* [Fertilidad natural, reproducción forzada]³⁶, lanza una sospecha importante a la cómoda forma en que se ha sostenido el argumento de la posición de inferioridad y subordinación de las mujeres en factores biológicos y en el papel natural de procreadoras; a lo cual agrega:

La mujer está embarazada, tiene embarazos y ésta sería su naturaleza, o como dicen otros, su lastre. Y se habla de la «función» de las mujeres en la reproducción como si esta «función» fuera un dato obvio, constante en el tiempo y en el espacio, desde los siglos de los siglos. Así, la procreación sería un hecho biológico totalmente por fuera de las relaciones sociales y las sociedades que participarían a este acontecimiento a posteriores, por así decirlo, reintegrarían en lo social, mediante rituales, reglas, etc. estas manifestaciones espontáneas de la naturaleza. (p. 1)

Considero que lo anterior es clave para comprender la opresión de las mujeres en tanto clase, ya que es la relación de explotación y reproducción forzada de la clase de las mujeres por la clase de los hombres la que hará tanto de la fertilidad como de la capacidad de procrear un hecho natural. Entonces, ¿qué hay de biológico? Tabet nos responde: la posibilidad de las mujeres “de

³⁶ En el artículo, Paola Tabet (1985) busca analizar los medios utilizados para maximizar las posibilidades biológicas y va mostrando cómo las manipulaciones sociales de las condiciones de reproducción y la coacción de la sexualidad de las mujeres van construyendo la idea de la diferencia de los sexos natural.

llevar a maduración los óvulos, de llevar al cabo un embarazo ya empezado, mas no lo es el número de hijos dados a luz durante los siglos” (Tabet, Paola, 1985, p. 1). De esta forma, entre la capacidad de procrear y el hecho de procrear se encuentran las relaciones antagónicas entre clases sociales de sexo y con ellas la historia de la explotación de la reproducción y sexualidad de las mujeres.

Las feministas materialistas, especialmente Christine Delphy y Paola Tabet, esbozan el proceso en que esta supuesta capacidad reproductiva continua es producto de una división sexual de trabajo, que a su vez establece una dependencia social y económica de los sexos, y un modo de producción doméstico permitido por el matrimonio y la familia.

En México encontramos estas reflexiones con la lesbofeminista Patricia Karina Vergara Sánchez (2015), quien designará a estos cuerpos construidos históricamente de las mujeres como “cuerpos con supuesta capacidad paridora”, es decir, “los que se presuponen tienen, podrían tener o tuvieron, capacidad de engendrar y/o parir”, ya que dicha materialidad es la que es explotada bajo el encierro, aislamiento, reproducción forzada, trabajo doméstico y de cuidado instaurada en un discurso naturalista; este será el “cuerpo apropiable” (Velázquez, Luisa³⁷, 2015, p. 5). La autora mexicana precisa que la diferencia entre la época de los setentas y la actual es que la explotación capitalista se ha vuelto todavía más sofisticada y que las mujeres se encuentran ejerciendo tanto trabajo reproductivo como productivo, lo cual ha provocado que a los cuerpos con presunta capacidad paridora de las mujeres se les exija el cumplimiento de jornadas de trabajo remunerado sin que haya habido un cambio en el doméstico.

³⁷ Luisa Velázquez es una mexicana lesbofeminista y tallerista desde la pedagogía ginocéntrica.

Este cuerpo que es nuestro, lo habitamos y cuidamos en tanto territorio político y de resistencia; este cuerpo que es nuestro, es abrazado por una piel de significados que cubre huesos, carne y sangre. Es un cuerpo que puede sentir placer con tacto y besos de cariños empapados de lucha contra las opresiones de sexo, clase y raza que nos cruzan. Sostengo: es el sistema de opresión que crea las categorías y las oposiciones necesarias para su permanencia, llamarlas construcciones sociales significa que existen a partir de referentes materiales legitimados en discursos naturales. Así, “nuestro cuerpo tiene senos, útero y vulva, pero que estas características en su conjunto sean leídas como el cuerpo de una mujer es resultado de una clasificación social, más no corresponde a un orden natural por fuera de lo social” (Velázquez, Luisa, 2015, p. 6). Esta clasificación social se debe entender como producto de las opresiones que imponen a nuestros cuerpos historizados, físicos y concretos, en palabras de Luisa Velázquez:

La opresión de sexo la vive aquella que ha nacido con una vulva; la opresión racista aquella persona racializada no blanca; y la opresión por clase, las personas empobrecidas.

En ninguno de esos casos la opresión se elige o existe fuera del cuerpo, pero no porque el cuerpo posea una «esencia» de la opresión sino porque el grupo dominante ejerce dicha violencia sobre ese cuerpo físico, más allá de sus adscripciones identitarias. (2021b, p. 2)

Quisiera agregar que no sólo el cuerpo es construido. Nuestra vida toda es colmada por estas opresiones, de lo contrario ¿por qué tenemos miedo al caminar solas en la noche?, ¿por qué me siento fea si no cumplo un estándar de delgadez?, ¿por qué de pronto me siento incapaz de defender mis ideas? Entonces, nos comenta Luisa (2015), “hasta la seguridad o inseguridad tanto estética como intelectual que sentimos al estar de frente a una mujer indígena o a una mujer blancoeuropea, las aspiraciones y sueños que tenemos están normados por ambos sistemas” [refiriéndose al de sexo y raza] (p. 16).

Régimen Heterosexual

Monique Wittig propuso un giro argumentativo tan poderoso que replanteó toda la maniobra de análisis y praxis feminista al buscar una transformación política de los conceptos clave para la liberación de la clase de las mujeres, así como un análisis renovado de la base de la opresión de las mujeres en tanto heterosexual. La autora analiza la heterosexualidad como un régimen político cuyo eje ideológico es el *pensamiento straight* (2006 [1980]), el cual, al buscar la universalidad, impone la inexistencia de otra forma de organizarse entre mujeres y hombres, generar costumbres o mitos, concebir literatura o producir conocimiento. Lo demás es lo anormal, lo otro, lo que queda fuera.

En efecto, la sociedad heterosexual está fundada sobre la necesidad del otro/diferente en todos los niveles. No puede funcionar sin este concepto ni económica, ni simbólica, ni lingüística, ni políticamente. Esta necesidad del otro/diferente es una necesidad ontológica para todo el conglomerado de ciencias y de disciplinas que yo llamo el pensamiento heterosexual. (Wittig, Monique, 2006 [1980], p. 53)

Así, la heterosexualidad es para las mujeres la encarnación de una clase sexual-social, y por ello, llega a afirmar que las lesbianas no son mujeres. Hago una reflexión sobre esto último, ya que no se trata, como dice Louise Turcotte, militante de *Amazones d'hier, Lesbienne aujourd'hui* [Amazonas de ayer, Lesbiana de hoy] y escritora del prólogo del libro de Wittig, *El Pensamiento Heterosexual y otros ensayos*, de reemplazar “mujer” por “lesbiana”, sino de usar dicha posición para destruir al sistema heterosexual; es decir, el lesbianismo no como mera práctica sexual o ligada al deseo sexual, sino como perspectiva política radical que permita salir de las relaciones de apropiación de los hombres. No obstante, en tanto decisiones políticas, puede un cierto número importante de mujeres escapar del sistema heterosexual posibilitando reflexiones

más profundas, aunque no garantiza esto el derrumbamiento total de las RSE de sexo entre mujeres y hombres o el fin de dicho régimen sexual. El mismo análisis de Wittig plantea con fuerza la posibilidad de:

Las alianzas entre mujeres y de la unidad de la clase de las mujeres, en la medida en que las mujeres pueden tener intereses distintos y hasta opuestos. No se trata de oponer estérilmente a mujeres que tendrían prácticas heterosexuales atrasadas o contraproducentes, con mujeres más liberadas que serían lesbianas, sino que de reflexionar a profundidad a las estrategias que podrían llevar colectivamente a la liberación de las mujeres en cuanto clase. (Curiel, Ochy y Falquet, Jules, 2005, p. 13)

Ahora bien, si todo sistema de opresión construye las divisiones que requiere para su subsistencia en los planos materiales, ideológicos y económicos, entonces la clase de los sexos es también la que establece como *natural* la relación base de la sociedad “heterosexualizada” (Wittig, Monique, 2006 [1976/1982], p. 26), reproducida por una economía del mismo orden que impone a las mujeres la obligación de reproducir la especie.

He aquí un punto importante: no estamos hablando de una cuestión de ser, sino del factor relacional “una relación que hemos llamado servidumbre, una relación que implica obligaciones personales y físicas y también económicas” (Wittig, Monique, 2006 [1980], p. 43). En otras palabras, hablamos de una estructura política ordenadora de la dominación social de clases (de los hombres sobre las mujeres) y fundadora de la sociedad como heterosexual.

La categoría sexo es el producto y la productora de la sociedad heterosexual, en donde los hombres se apropian de la reproducción y producción de las mujeres mediante la construcción de la división sexual del trabajo y la asignación del trabajo reproductivo a cuerpos de sexo específicos.

Esta concepción de vida naturalizada se encuentra reforzada constantemente en todos los ámbitos y “oculta la realidad política de la subyugación de un sexo por el otro, el carácter obligatorio de la categoría en sí” (Wittig, Monique, 2006 [1980], p. 25). Por lo tanto, será el régimen heterosexual en su nivel material que en una serie de instituciones, procedimientos y mecanismos instauran y regulan dicho orden y poder político de la división de clases de sexo, normando, administrando y controlando las reglas sociales instauradas.

“¿Estás consciente de que con ese vestido se te ven las nalgas?

Te podría pasar algo en la calle”.

Mars, mujer de 27 años.

“Tú tuviste la culpa por haber bebido tanto”,

“Para qué fuiste, si ya sabías cómo es”,

“Yo metí al lobo a mi casa, claro que soy la culpable del abuso de mi hijo”,

“Por andar de golfa tu hijo fue abusado”,

“Usted es harina de otro costal, usted decidió esa vida, ahora le toca aguantar”.

Brenda Liz, mujer de 39 años.

“Fue tu culpa por no tocar la puerta”,

[me dijo mi esposo cuando lo encontré teniendo relaciones con otra],

“Perdónalo, él es hombre”,

[nuestros esposos de la puerta para adentro y hombres de la puerta para afuera].

Angelina, mujer de 55 años.

"Seguro ella lo provocó" [mi tía cuando yo tenía 4 años y mi primo de 8 me tocaba],

"¿Por qué no dije que no? Fue mi culpa por tomar tanto”.

Norma, mujer de 25 años.

Mujeres como Clase Apropiaada

Después de todo, para saber basta escuchar, sin esquivarlo, el discurso trivial y cotidiano que devela la naturaleza específica de la opresión de las mujeres: la apropiación.

Colette Guillaumin, 2005 [1978].

Las Expresiones de Apropiación

Esta mañana, vi lo que el sentido común popular llama un loco y los siquiатras un maníaco, en la Avenida del General Leclerc, en París. ...Hacía grandes movimientos con los brazos y saltaba dando zancadas de un lado para el otro de la acera...Asustaba entonces a los transeúntes. ¿A los transeúntes? En fin, si se quiere, puesto que de hecho, este hombre de unos sesenta años dirigía este ademán de precipitación envolvente a las mujeres. A las mujeres, jóvenes y viejas, pero no a los hombres. Un ademán de precipitación envolvente, en efecto. E incluso a una mujer joven intentó tocarle el sexo. Lo que le produjo aún más risa. (Guillaumin, Colette, 2005 [1978], p. 19)

El ejemplo cotidiano, con el que Colette Guillaumin inicia su texto *Prácticas del poder e idea de Naturaleza* (1978), ilustra no sólo la apropiación colectiva que existe de la clase de sexo de las mujeres, sino también de la estrategia del sistema patriarcal para desviar la crítica sobre un grave problema estructural hacia un asunto meramente individual al patologizar. Ejemplo que, además, podemos encontrar también en México a la vuelta de la esquina.

Corría el 2018 cuando los noticieros mexicanos estaban resplandecientes, se regocijaban al ver que tenían la noticia del siglo³⁸, un nuevo personaje, un asesino serial de mujeres a quien flagraron con el nombre de “Monstruo de Ecatepec”. Este hombre feminicida no era ni enfermo, ni loco, ni maniático; sino una de las expresiones máximas en que la clase de las mujeres es materialmente apropiada por el patriarcado. La socióloga (2005 [1978]) ya denunciaba que “no tomamos públicamente sino lo que nos pertenece; hasta los cleptómanos más desenfrenados se ocultan para intentar apoderarse de lo que no es suyo. En lo que respecta a las mujeres, es inútil esconderse. Ellas son un bien común [...]” (p. 19).

Otro ejemplo es el *intercambio* global de niñas y mujeres para fines de explotación sexual, que ofrece cantidades exacerbadas de dinero a las economías de los países del Norte de América y Europa³⁹. Recordemos que no se intercambia lo que no se tiene, las mujeres son ya la propiedad de quien ejecuta estos imperios. Una de las características más importantes del poder patriarcal es el uso de las mujeres como objetos de transacciones masculinas (Rich, Adrienne, 1980)⁴⁰.

Esta apropiación de la clase de las mujeres es descrita por Colette Guillaumin como una de las caras de un mismo fenómeno: el hecho material⁴¹ de una imposición ilegítima permanente por parte de la clase de los hombres (2005 [1978], p. 23). No estamos hablando de una realidad en el

³⁸ El titular de *El Universal* denostaba este orgullo amarillista: *El Monstruo de Ecatepec, ¿el mayor asesino serial del siglo?* (Metrópoli, 12 de octubre de 2018).

³⁹ La revista *Forbes* informó para el *Día Internacional contra la Explotación Sexual y el Tráfico de Mujeres, Niñas y Niños*, que hasta el 2018, la UNODC estimaba que 2.5 millones de personas son víctimas y que se producen ganancias estimadas en más de 32 mil millones de dólares al año, de acuerdo con la ONU en 2016 (Guerrero, 22 de septiembre de 2020).

⁴⁰ La autora pone como ejemplos “el uso de las mujeres como regalos; el precio de la novia; el proxenetismo; los matrimonios arreglados; el uso de la mujer como entretenimiento para facilitar los tratos masculinos, por ejemplo, la esposa anfitriona, las camareras de cocteles a las que se les exige vestirse para inquietar sexualmente a los hombres, las call girls, las conejitas, las geishas, las prostitutas kisaeng, las secretarias” (Rich, Adrienne, 1980, p. 13). Todos ellos aún actuales.

⁴¹ La otra cara será referida como el hecho ideológico —la forma mental de relaciones sociales de poder determinadas— sobre la idea de “naturaleza”, la cual será analizada en el capítulo 2.

aire o una forma de hablar: sin rehuir y mirando los sutiles gestos y costumbres que nos rodean veremos que hay una apropiación material de una clase entera. Su abarcamiento no se limita a la fuerza de trabajo de las mujeres, lo que sí aplica para la clase de los obreros hombres, ya que para venderla es necesario poseer aquello que la produce, ese cuerpo-máquina productor de trabajo. Debemos hacer frente a una apropiación física en las relaciones de sexos, pues es el cuerpo como contenedor de fuerza de trabajo el que es apropiado, “no es la fuerza de trabajo, distinta de su soporte/productor, dado que puede ser medida en «cantidades» (de tiempo, de dinero, de tareas), la que es acaparada, sino su origen: la máquina-de-fuerza-de-trabajo” (Guillaumin, Colette, 2005 [1978], p. 25).

Dentro del análisis de las RSE de sexo, la apropiación material de la individualidad corporal (cuerpo, productos, trabajo y tiempo) de las mujeres, que sustenta la economía moderna para el beneficio de la clase de los hombres, es concentrada en la propuesta de Guillaumin bajo el término de *sexaje*. Las expresiones de la apropiación en la relación de *sexaje* denotan una condición necesaria para su subsistencia: la de reducir al estado de objeto a las mujeres y que, al tener siempre fines de uso en beneficio del grupo dominante, se tornan instrumentos manipulables y explotable.

La clase de las mujeres es apropiada de forma legal, individual y privada a través del matrimonio, pero también, aunque menos visible (o más naturalizado y normalizado), a nivel colectivo. Aunque no seamos esposas de, sí somos hijas de, madres de, sobrinas de, nietas de, vecinas de... somos *mujeres de y para todos*, esa es nuestra categoría social, como bien lo hace notar el simple acto de caminar solas en la calle de día o de noche. El anónimo, el desconocido, nos toma como si fuésemos suyas de antemano, ¿por qué?, ¿sólo es cuestión de impunidad?, ¿de instinto sexual?, ¿de educación? No, no y no. Es como si la esposa perteneciera en un lazo de propiedad al esposo, y todas las mujeres —en tanto clase— a cada hombre y, en especial, a aquellos

que han buscado adquirir su uso privado. En todas las situaciones, ya sea en el hogar, en una gran comida familiar, o en escenario más “públicos”, se espera un determinado servicio de las mujeres.

Particularmente, en el contrato de matrimonio se oculta un elemento necesario. Mientras que en los contratos “laborales” se entiende la propiedad de sí mismo y su fuerza laboral por parte de quienes firman, en el caso del matrimonio, lo oculto es la no propiedad de sí mismo de las mujeres (Guillaumin, Colette, 2005 [1978]). Frente al hecho de la omisión intencionada de señalar una medida de tiempo, remuneración o forma de trato refleja que este contrato es efectuado de manera totalizadora, en bloque absoluto sobre la materialidad de la mujer. El matrimonio se establece como la relación social institucionalizada que legitima el estado de objeto de la clase de las mujeres (Guillaumin, Colette, 2005 [1978]) y expresa el nivel individualizado y restrictivo de la apropiación por parte de la clase de sexo de los hombres; no obstante, esta restricción depende de la presencia física del hombre poseedor.

De esta manera el matrimonio no es la relación de *sexaje* en sí misma, sólo es una forma de expresión institucionalizada, ya que una mujer, casada o soltera, es “objeto de un concurso que revela la naturaleza colectiva de la apropiación de las mujeres” (Colette, 2005 [1978], p. 49). Esto se puede observar cuando un hombre llega a amenazar a una mujer con abusar de ella sexualmente al no verla “acompañada” o por estar “tan solita”, incluso si ella enuncia tener una pareja hombre, ya que “él no está ahí para protegerla”.

Ahora bien, en el *sexaje* bajo su forma institucionalizada, la apropiación del conjunto de mujeres, de su cuerpo material individual, se puede expresar de diversas formas: desde la apropiación del tiempo, de los productos del cuerpo, de la obligación sexual, hasta la carga física de los miembros del grupo (Guillaumin, Colette, 2005 [1978]). Veremos que estas expresiones no

sólo responden a patrones patriarcales, sino a una heterosexualidad obligatoria capitalista (Rich, Adrienne, 1980).

La apropiación del tiempo es lograda ya que no existe ninguna medida y limitación en el contrato del matrimonio, no se está prevista ninguna evaluación monetaria del trabajo de la esposa; por lo tanto, los “deberes” de esposa deben ser ejercidos en todo momento: hay una pérdida de la identidad como persona para convertirse en esposa de tiempo completo. El tiempo al ya no ser propio, sino de y para el otro, se va acomodando para cumplir las actividades expectantes de servidumbre: hora de despertar (para hacer de desayunar a todos y planchar el pantalón), hora de comenzar a hacer la cena (para cuando llegue el marido y todo esté listo), etc. El matrimonio gestiona las actividades de las mujeres⁴².

La apropiación y control de los productos del cuerpo de las mujeres se ilustra en el número que tiene poder de decisión sobre su cuerpo y sobre la cantidad de hijas e hijos que quiere tener. Al ser uno de los deberes de tiempo completo de las mujeres, la esposa deberá tener cuantos hijos crea necesarios el esposo. La mínima o nula posibilidad de acceder a anticonceptivos y la prohibición, o chantaje, por parte de la pareja-hombre a usarlos⁴³; la ilegalidad de decidir sobre la

⁴² Al respecto, la psicóloga feminista Betty Friedan ejemplifica en su análisis de *Mística de la Femenidad* (s.f. [1963]), sobre las condiciones de las “Amas de Casa” de los años 50 en Estados Unidos, la absoluta apropiación del tiempo de las mujeres en el matrimonio: “Su día está repartido entre la máquina de fregar la vajilla, la lavadora, el teléfono, el secador, la furgoneta, el supermercado, el llevar la hija mayor a la clase de baile, la segadora de césped, de ir a la estación al tren de las 6,45 para recoger a su marido. No puede dedicar más de quince minutos a cada cosa; no tiene tiempo para leer libros, sólo revistas; y si tiene tiempo, ha perdido la facultad de concentrarse” (pp. 57-58).

⁴³ Según la Consejo Nacional de Población (CONAPO), el 24. 2% de las mujeres a edad fértil y 17.3% de mujeres adolescentes (15 a 19 años) no usaron anticonceptivos en la primera relación sexual porque no conocían los métodos, no sabía dónde obtenerlos o cómo usarlos. Mientras que 1.5% de las primeras y 2.5% de las segundas fue porque se opuso su pareja o ella no estaba de acuerdo. A esto se suma que, la tasa de fecundidad en niñas y adolescentes entre 12 y 14 años a nivel nacional, entre 2003 y 2018, se incrementó de 2.18 a 3.77 hijos(as) por cada mil menores (CONAPO, 2018).

interrupción de un embarazo⁴⁴; la esterilización forzada a mujeres, particularmente mujeres indígenas o de escasos recursos, con alguna discapacidad o con VIH/sida⁴⁵; la imposición de parir a niñas violadas; la violencia obstétrica; todas estas son expresiones de apropiación de las mujeres y son claras tanto a nivel individual como colectiva y por el Estado⁴⁶.

La obligación sexual en el matrimonio exhibe el uso personal de la materialidad de las mujeres; aquí no se trata de un deseo, sino de posesión y control. En el Código Penal Federal (CPF) de México fue hasta el año de 1997 que se tipificó el delito de violación hacia la esposa y concubina⁴⁷. Al no haber una reglamentación o hasta mediación monetaria, digamos, que limite el uso físico del cuerpo de las mujeres, no existe una limitante temporal: despertando, llegando a casa, cocinando, vistiéndose, verdaderamente no importa tanto cuando sea, mientras el esposo quiera cerciorarse de esa apropiación. Al estar a disposición del esposo dichos bienes materiales, se construye el supuesto derecho de poder apreciarlos y despreciarlos a su conveniencia, por eso “el desprecio y el asco ante la reivindicación de su cuerpo por parte de las mujeres no son sino resultados derivados de la posesión de ese cuerpo por parte de los hombres” (Colette, Guillaumin, 2005 [1978], p. 34).

Siguiendo las ideas de Adrienne Rich (1980), la obligación sexual implica necesariamente negar la sexualidad de las mujeres (castigo a las mujeres lesbianas, desinterés en el placer clitoriano

⁴⁴ Con corte de fecha de 21 de noviembre de 2022, sólo en 10 entidades federativas de México se ha despenalizado el aborto. No obstante, únicamente en 7 las mujeres tienen la posibilidad de atenderse en una infraestructura de manera segura y gratuita, pues en las otras 3 no se han modificado su Ley de Salud estatal.

⁴⁵ Para profundizar, ver la Sentencia emitida por la Primera Sala de Justicia de la Nación del 26 de mayo de 2021, titulada: *Esterilización Femenina No Consentida Como Una Forma de Violencia De Género, Violencia Obstétrica Y Una Forma De Tortura O De Tratos Crueles, Inhumanos O Degradantes*.

⁴⁶ Para profundizar, consultar la *Encuesta Nacional de Salud y Nutrición Continua* del Instituto Nacional de Salud Pública o la *Encuesta de Salud Sexual y Reproductiva* del Consejo Nacional de Población.

⁴⁷ Para profundizar, ver artículo 265 bis del CPF.

o uterino, restricciones de masturbación femenina, negación de sexualidad posmenopáusica, etc.) e imponer la sexualidad heterosexual (violación, incesto por los hombres de la familia a las niñas, creación del impulso sexual masculino violento e insaciable —señalado como el “pene-con-vida-propia” por la autora e impuesta como *lo inevitable*—, el amor romántico, la frigidez vaginal, la violencia durante el coito, etc.).

Ahora bien, como reducción al estado de instrumento dentro de las relaciones sociales de clase de sexos, las mujeres deben llevar a cabo tareas y servicios que impliquen el cuidado y bienestar de la materialidad del dominador, así como de los cuerpos que dependen o pertenecen a éste. A saber, las mujeres son las únicas —fuera del salario— que deben realizar —naturalmente— trabajo de cuidado del hogar, del cuerpo y de los afectos de todos los actores sociales, incluyendo a los hombres adultos. Es la relación más personalizada que ejecutan las mujeres y en la cual la totalidad de la disponibilidad que deben tener y ofrecer manifiesta el nivel de su posesión como clase.

Esta es la expresión de apropiación que llega a acumular todas las demás. No se trata sólo de hablar de cuidado material del cuerpo, sino de una desposesión total de nosotras mismas para la sobrevivencia de la clase dominante. La sobrevivencia requiere una presencia constante y perdurable, el tiempo es devorado por el deber de respuesta inmediata y atenta: el llanto del bebé, el quejido del esposo, la exigencia del padre. Todo gesto puede llegar a ser significado como requisición dentro de la cotidianidad de las mujeres; en la mañana, la tarde y noche, impactando en las actividades propias —de ocio, de estudio, entre otras—: una herramienta no hace más que servir al otro. De esto se desata una consecuencia en el uso del tiempo de las mujeres: marginarlas de grandes áreas de conocimiento o espacios culturales, especialmente en el nulo o brevísimo tiempo que queda libre para que las mujeres realicen actividades de ocio, a lo cual se podría sumar

el alto analfabetismo de mujeres, el poco acceso a la educación en ciencia y tecnología o a puestos de toma de decisión o con salarios dignos.

Un punto fundamental para el logro de esta apropiación es que “la sujeción material a individualidades físicas es también una realidad mental” (Guillaumin, Colette, 2005 [1978], p. 37). Todo acto concreto tiene un significante psicológico, es decir, las mujeres no hacemos acciones mecánicas o no pensadas, que sería el caso de una herramienta concreta, por ejemplo, un martillo. En este caso, es la individualidad de las mujeres la que se ve forzada a diluirse, desvanecerse, apagarse, por el beneficio de otras individualidades. Esta coacción y privación de individualidad dentro de la masa de uso es lo que Colette (2005 [1978]) llama “la cara oculta de la apropiación material de la individualidad” (p. 38).

En este caso, la individualidad de las mujeres la entenderé como la autonomía de las mujeres sobre sí, la cual no implica sólo el poder de decidir sobre, para y por una misma (que en sí esa voluntad de decisión no depende únicamente de la “conciencia propia individual”), sino también de la autonomía digna material bajo condiciones que posibiliten su existencia y estabilidad en las RSE.

De esta forma, esta apropiación de la individualidad de las mujeres que las sujeta obligadamente a individuos determinados por lazos supuestamente inamovibles (por ejemplo, familiares como el padre o hermano), provoca el mantenimiento de esa relación de cuidado y resiste a la emergencia de la mujer como sujeto, al grado en que no sentirnos necesitadas dentro de esa relación llega a hacernos cuestionar nuestra propia existencia. Pareciere que como sujetos no existimos, porque materialmente somos —insiste Colette (2005 [1978])— propiedades, y es por ello que aun si somos menospreciadas por nuestros “propietarios” —porque pueden hacerlo

bajo el derecho de apropiación— seguimos sabiéndonos obligadas a mantener ese servicio de cuidado.

Esta sensación, tan lastimosamente —por decir poco— común en nosotras como clase de mujeres de “no poder dejar de hacer algo” ilustra cómo la apropiación material conlleva la desposesión misma de la propia autonomía mental “expresada más brutalmente en la carga física de los otros dependientes que en cualquier otra forma social que toma la apropiación: cuando se es apropiado materialmente, se es desposeído mentalmente de sí mismo” (Guillaumin, Colette, 2005 [1978], p. 38). El alcance entre esta apropiación por parte de la clase de los hombres y la desposesión de la individualidad de las mujeres son las que constituyen la relación de *sexaje*.

Los Medios de Apropiación

De acuerdo con Guillaumin (2005 [1978]) existen diversos medios utilizados para lograr esta apropiación: el confinamiento en el espacio, la demostración de fuerza, la obligación sexual, el arsenal jurídico y el derecho consuetudinario, y el mercado laboral. El principio base del confinamiento en el espacio es claro: ninguna esposa tiene porque estar en otro lado que no sea en su casa junto a su marido, y es cumplido bajo un marco específico de disciplina heterosexual que parte desde el elogio a la unicidad femenina y maternal hasta el castigo físico y sexual. El confinamiento o encierro va en paralelo con la imposición de movimiento por medio de, por ejemplo, códigos de vestimenta estrictos, la atrofia de habilidades atléticas de mujeres por formas de socialización de la feminidad, entre otros.

La demostración de fuerza constituye la sanción socializada como derecho que se les da a los hombres sobre las mujeres que intentan transgredir la relación de *sexaje*. La transgresión puede ser tanto real como imaginaria: real porque hay mujeres que en lo concreto intentan huir de esos

lugares de opresión, e imaginarios en el sentido en que puede que sea el hombre que, con una mínima sospecha imaginaria de perder su poder, la reafirme constantemente bajo palizas, humillaciones y degradaciones hacia la mujer⁴⁸.

Esto se relaciona con otro medio de apropiación, el cual se basa en la expresión de apropiación de fuerza sobre la obligación sexual que les deben las mujeres a los hombres en el contrato del matrimonio, a saber, la coacción sexual (p.ej. en su momento, la inexistencia de violación sexual dentro del matrimonio⁴⁹). Antes que nada, dicho medio es “empleado por la clase de los hombres para someter y atemorizar a la clase de las mujeres, al mismo tiempo que la expresión de su derecho de propiedad sobre esta misma clase” (Colette, Guillaumin, 2005 [1978], p. 49), y es por esta misma razón que estas “agresiones sexuales”, comenta la autora, son todo menos sexual, así podemos pensar en las expresiones de relaciones de fuerza que implican vocabulario sexual como *te voy a chingar, joder, etc.*

Por otro lado, el arsenal jurídico y el derecho consuetudinario implican los tipos y modalidades de la apropiación legalizada de las mujeres, los cuales rebasan la apropiación privada (matrimonio). Estas modalidades parten del clásico ejemplo de remplazo del apellido de la mujer por el de su esposo, mostrando que las mujeres no son propietarias de sí mismas; también, el no reconocimiento del trabajo doméstico de las mujeres en el trámite del divorcio (3 entidades federativas siguen pendientes de reforma⁵⁰), o la circunstancia de mujeres de “mala fama” dentro

⁴⁸ En 2021, el 70.1% de las mujeres (15 años y más) en México han vivido violencia alguna vez a lo largo de su vida (39.9 por sus parejas y 60.2% por otros agresores) (INEGI, 2021a).

⁴⁹ Aun si ya es un delito tipificado en el CPF, en 2021 el 20% de mujeres de 18 años o más reportó percepción de inseguridad en casa. En 2020, 10.8% de los delitos cometidos en contra de las mujeres fue de tipo sexual y en el mismo año, 23.2% de las defunciones por homicidio de mujeres ocurrieron en la vivienda (INEGI, 2021b).

⁵⁰ El Código Civil Federal no contempla el trabajo del hogar dentro del trámite de divorcio. Las 32 entidades federativas contemplan de alguna manera el trabajo en el hogar dentro de sus Códigos Civiles o Familiares. Sin embargo, de éstas, sólo 29 (90.63%) entidades federativas lo consideran dentro de los trámites de divorcio. Las

del delito de aborto en el CPF⁵¹, la limitante temporal a las mujeres para contraer un nuevo matrimonio en el Código Civil Federal⁵², o el concepto de “hijo ilegítimo” como causa legal de divorcio⁵³, entre otras.

Colette Guillaumin (2005 [1978]) argumenta este medio de apropiación a partir de que las mujeres no son sujetos jurídicos, no son sujetos de la ley, ya que, en este caso, el Código Civil es “la codificación de la propiedad y principalmente de lo que resulta de la propiedad de los bienes: la propiedad de sí mismo” (p. 52) y en tanto ellas no figuren, la ley será el reflejo del hecho que las mujeres no poseen ni a ellas mismas.

Ahora bien, el último medio de apropiación de las mujeres señala por la autora es el mercado de trabajo. El mercado moderno responde a una lógica de explotación capitalista sexista que se ve reflejada en las condiciones laborales que ofrece a las mujeres desde su ingreso en dicho ámbito. Primero, al ser claramente menor el salario de las mujeres al de los hombres haciendo el mismo trabajo⁵⁴, las mujeres se ven obligadas a buscar otras formas de sobrevivencia tanto para ellas como para sus hijos e hijas (por ejemplo, doble trabajo salariado o hasta un nuevo matrimonio para las mujeres divorciadas). Segundo, las condiciones de tiempo (horarios), así como prestaciones (si es que hay) e instalaciones inmobiliarias laborales responden a las necesidades de

entidades que no lo contemplan de manera explícita en estos trámites son: Hidalgo, Tlaxcala y Tabasco. En el caso de Hidalgo se menciona en el apartado deberes de los cónyuges, en Tlaxcala únicamente en el divorcio sin causales, pero no en todo el apartado del divorcio y en Tabasco se menciona a través de derecho a los alimentos (Fecha de corte: 30 de noviembre 2022).

⁵¹ Para profundizar, ver artículo 332 del CPF.

⁵² Para profundizar, ver artículo 158 del Código Civil Federal (CCF): “La mujer no puede contraer nuevo matrimonio sino hasta pasados trescientos días después de la disolución del anterior, a menos que dentro de ese plazo diere a luz un hijo. En los casos de nulidad o de divorcio, puede contarse este tiempo desde que se interrumpió la cohabitación”.

⁵³ Para profundizar, ver artículo 267 del CCF: “El hecho de que la mujer dé a luz, durante el matrimonio, un hijo concebido antes de celebrarse este contrato, y que judicialmente sea declarado ilegítimo”.

⁵⁴ El Centro de Investigación en Políticas Públicas señala que “las mujeres no ganan lo mismo que los hombres. En los últimos años, la participación de las mexicanas en el mercado laboral ha aumentado cada vez más. Sin embargo, las diferencias en el salario promedio entre hombres y mujeres no han cambiado mucho” (IMCO staff, 2020).

la clase de los hombres (jornadas largas al no tener además un trabajo doméstico o de cuidado⁵⁵, o la ausencia de servicios de guardería o espacios de lactancia).

El ingreso de las mujeres al mercado laboral fue un logro de años de lucha por la clase de las mujeres en búsqueda de una autonomía económica. No obstante, el otorgamiento de este derecho se vio condicionado a mantener la explotación reproductiva de la clase de las mujeres en los demás ámbitos, a saber, no sólo ser una excelente trabajadora (para demostrar que somos merecedoras de ese derecho laboral), sino seguir siendo excelentes madres, hijas, vecinas, esposas, etc. En otras palabras, las mujeres asalariadas deben cumplir no sólo con la explotación de su individualidad material en el trabajo reproductivo, sino también con la explotación de su fuerza de trabajo (remunerada) al mismo tiempo que con la obligación social de estar en agradecimiento y reconocimiento por este ingreso monetario⁵⁶.

Ahora bien, profundizaré un poco más sobre el medio de apropiación del confinamiento en el espacio desde un marco específico de disciplina heterosexual, ya que ayudará a develar los ejes para la configuración de la Culpa en las mujeres. Esta disciplina heterosexual parte desde el *elogio* a la unicidad femenina y maternal, hasta el *castigo social*, y tiene su base en el aislamiento total de las mujeres. Cuando hablo de elogio a la unicidad, me refiero al drenado de aplausos a ser una mujer irremplazable, a que no existe nadie mejor para hacer todo lo que se requiere en casa que

⁵⁵ Sobre esto, Silvia Federici ya sostenía que “la diferencia de poder entre mujeres y hombres y el ocultamiento del trabajo no pagado de las mujeres tras la pantalla de la inferioridad natural, ha permitido al capitalismo ampliar inmensamente «la parte no pagada del día de trabajo», y usar el salario (masculino) para acumular trabajo femenino” (2010, p. 176).

⁵⁶ Una ilustración de esto son las estadísticas de la Cuenta Satélite del Trabajo No Remunerado (2020), donde se observa que las mujeres trabajan 3332 horas a la semana (64.20% en labores domésticas y de cuidado, 33.85% en trabajo de mercado y 1.95% en trabajo no remunerado en bienes de consumo) y los hombres 2818 horas a la semana (26.08% en labores domésticas y de cuidado, 71.36% en trabajo de mercado y 2.56% en trabajo no remunerado en bienes de consumo) (INEGI, 2020).

esa mujer, única en su tipo, diferente a las demás, porque tú, esa mujer, tiene una sazón inigualable y hace el aseo de forma impecable. Todo esto, además se acompaña del lamento victimizante de los hombres sobre su “incapacidad” en hacer esas cosas del hogar, por ser “inútiles” y “tontos”.

Este *elogio* posibilita el aislamiento ya que pone, por un lado, en competencia y comparación a las mujeres en su estado material de objeto (así, no sólo se vigilarán para ver quién es mejor y más única, sino también, quién no cuida suficientemente bien a su *pobrecito* hombre que *no puede hacer nada*) animando la no alianza entre mujeres. Y, por otro lado, el *castigo social* se dará por parte de los otros hombres (amigos, familiares o vecinos) que acosarán, amenazarán y serán los ojos y oídos del esposo, y por parte del mismo esposo reafirmando su dominio y propiedad bajo los otros medios.

Este confinamiento se impone a partir de un cercamiento “interiorizado” (Collette, Guillaumin, 2005 [1978], p. 48), como “adiestramiento” (p. 48) animal. Dicho cercamiento, que será la otra cara del fenómeno de apropiación, será legitimado por un efecto ideológico de esta “naturaleza” que según da cuenta de lo que serían las mujeres.

"Si te desgastaste tanto en este trabajo, mujer, es porque tú así lo decidiste"

[dicho por mi jefa al momento de renunciar].

Mars, mujer de 27 años.

"¿Por qué no puedo pararme de la cama y hacer cosas? Seguro es porque no tengo la suficiente

fuerza y tenacidad, soy muy floja y no le echo ganas",

"Hay cosas y situaciones peores afuera, tú la tienes fácil, no mereces llorar",

"¿Por qué no puedo matarme trabajando de 8-8 sin comer y sólo llegar a dormir? Así nunca

conseguiré nada, de verdad soy tan floja",

"¿Por qué no puedo terminar lo que empiezo y me surge un nuevo interés a cada momento?",

"¿Por qué no puedo enfocarme en una sola cosa?",

"¿Por qué no soy más disciplinada?",

"¿Por qué no generas dinero?".

Norma, mujer de 25 años

"Trabajar después de las 11 ya no es trabajo, es put... (expareja)",

"A los hombres no les gustan las mujeres que ganan más que ellos".

Alma, mujer de 35 años.

Mujeres como Clase Explotada

...la categorización jerárquica de las facultades humanas y la identificación de las mujeres con una concepción degradada de la realidad corporal ha sido históricamente instrumental a la consolidación del poder patriarcal y a la explotación masculina del trabajo femenino.

Silvia Federici, 2010.

La separación entre las esferas privada y pública ha sido utilizada como medio analítico y político para hacer visible lo invisibilizado; sin embargo, ésta responde a la distribución del poder en las relaciones estructurales de sexo y al valor social asignado a la producción asalariada, dejando por fuera las tareas domésticas, así “la sociedad utiliza esta diferenciación para jerarquizar las actividades” (Bolla, Luisina y Estermann, Victoria, 2021, p. 66).

En otras palabras, es la organización y la división del trabajo la base de la opresión de las mujeres por los hombres, así como su división en clases sociales de sexo (Bolla, Luisina y Estermann, Victoria, 2021). Por ello, retomo las RSE de sexo para generar una vinculación de ambas esferas comprendiendo la totalidad de la experiencia del trabajo como proponen Luisina y Victoria (2021) bajo la metodología de la socióloga feminista francesa Danièle Kergoat (2002). La división sexual del trabajo, en tanto creadora de la binaridad heterosexual y antagonismo de clases de sexo, será la que posibilite la explotación reproductiva (bajo el discurso naturalista de la fertilidad natural y la reproducción forzosa) y la productiva (remunerada y no remunerada) de las mujeres. Por lo tanto, viendo el panorama actual de mujeres que llevan a cabo dobles y triples jornadas de trabajo comprendo la explotación de la clase de las mujeres como prácticamente totalitaria.

Con el trabajo reproductivo, en este caso, me refiero al trabajo forzado de procreación de hijas e hijos basado en la supuesta capacidad de gestación de la clase de las mujeres. Mientras que con el productivo me refiero, por un lado, a la unidad doméstica en trabajo no pagado (cuidado y bienestar de dependientes, así como del espacio de vivienda), posicionado fuera de las tareas con fuerte valor social y aprovechado por quienes se encuentran en el mercado laboral pagado. Y, por otro lado, el trabajo asalariado en condiciones masculinizadas, el cual estará condicionado por el continuo ejercicio en excelente calidad de los dos anteriores trabajos forzados por las mujeres. El abarcamiento de dicha apropiación y explotación van a ser puntos clave para comprender también la desposesión de la autonomía mental de las mujeres.

Explotación Reproductiva

Podemos encontrar en el discurso científico androcéntrico que la inferioridad de las mujeres y su posición de subordinación se debe, antes que nada, a factores biológicos y naturales, específicamente en su “función natural” de procreación. Al ser una supuesta naturaleza en los cuerpos de las mujeres se fue configurando como un hecho dado fuera de las relaciones sociales y, con ello, un nivel de función-deber de herramienta para la comunidad.

¿Por qué la procreación es concebida todavía como hecho natural y no como actividad social e históricamente determinada, cruzada por intereses y relaciones de poder? Como argumenté en el primero apartado, el cuerpo con supuesta capacidad paridora de las mujeres es construido social, histórica e ideológicamente con la finalidad de engendrar sujetos sin cese que sirvan al capitalismo. La obligación de reproducción de la “especie” es el terreno fundamental de las relaciones de opresión de la clase de las mujeres: es ahí el mero cultivo de explotación y “sobre el que se funda económicamente la heterosexualidad” (Wittig, Monique, 2006 [1980], p. 26). Paola

Tabet analiza esta situación desde los datos que existen sobre la gestión del cuerpo reproductor hasta los agentes sociales intervinientes en cada etapa, ya que “desde la organización social del coito, pasando por el embarazo y alumbramiento, hasta el destete del niño, cada momento de la secuencia reproductiva es un posible espacio de decisión, de gestión, de conflicto” (1985, p. 1).

Generalmente, cuando pensamos en la fertilidad natural de las mujeres, se piensa en esta capacidad de engendrar hijas e hijos sin algún tipo de manipulación o control, a saber, las mujeres que no usan anticonceptivos, ni espacian los nacimientos, ni controlan el número de hijas e hijos, es decir, dan a luz de *forma natural*. Contrariamente, cuando la fertilidad es controlada se tiende a pensarse en un sentido de limitación, mas no de gestión social (Tabet, Paola, 1985). No obstante, esta dicotomía es mero producto ideológico científico de RSE de sexo, es producto de un pensamiento de dominación “centrado en la gestión social de la reproducción” (Tabet, 1985, p. 2).

El sistema, bajo sus relaciones de poder, vuelve “natural” el elemento base (procrear/fuerza) de la explotación (reproductiva/productiva) de toda una clase (mujeres/negros) para justificarla, por eso, siguiendo la lección política de *Calibán y la bruja*, “el capitalismo, en tanto sistema económico-social, está necesariamente vinculado con el racismo y el sexismo” (Federici, Silvia, 2010, p. 32).

La apropiación de las mujeres se ha traducido en reproducción, particularmente, forzada. Esto empieza, va desglosando Paola Tabet (1985), en la exposición constante al riesgo de embarazo. Al ser una especie relativamente poco fértil (es difícil que se produzca la concepción bajo una sola copulación sexual) y no existir un indicador del momento en el cual la concepción es totalmente posible en las mujeres (manifestaciones exteriores, un “celo”, etc.), lo que garantizaría la máxima posibilidad de concepción es una alta frecuencia y regularidad al coito. La institución garante de legitimar esta frecuencia y de instaurarla como obligación será el

matrimonio, bajo la ecuación de que, a mayor exposición coital, mayor riesgo de embarazo. Respecto al uso del término estratégico de riesgo, la pensadora señala:

Estamos hablando aquí de una exposición al riesgo socialmente organizada: la mujer no es expuesta al riesgo, lo que podría dejar un margen de interpretación biológica, naturalista. A la mujer se la expone socialmente al riesgo. Exposición al riesgo precisamente en el sentido de una exposición institucionalizada. (Tabet, Paola, 1985, p. 4)

En su artículo, se concentra especialmente en la “domesticación de la sexualidad de las mujeres” (Tabet, Paola, 1985, p. 5) hacia la reproducción mediante la administración de un conjunto complejo de presiones sociales, psíquicas, de coacción y violencias físicas y sexuales socialmente admitidas sobre la sexualidad de las mujeres, exclusivamente de coito heterosexual. Las RSE han ido construyendo un cuerpo —que no está biológicamente obligado a procrear— no siempre receptivo, pero “siempre copulable” (Tabet, Paola, 1985, p. 5); aunque la autora lo concentra en el matrimonio, pienso que esto es clave para la normalización e impunidad de la violación en tanto aseguramiento de la apropiación colectiva de la clase de las mujeres, ya que como señala Silvia Federici⁵⁷ (2010):

Los cambios en la procreación y en la población están tan lejos de ser automáticos o «naturales» que, en todas las fases del desarrollo capitalista, el Estado ha tenido que recurrir a la regulación y la coerción para expandir o reducir la fuerza de trabajo. Pero después — y hasta el presente— el Estado no ha escatimado esfuerzos en su intento de arrancar de las

⁵⁷ Silvia Federici (Italia, 1953) es feminista, filósofa marxista, escritora y activista anticapitalista. Particularmente me apoyo en su libro *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva* publicado en 2004.

manos femeninas el control de la reproducción y la determinación de qué niños deberían nacer, dónde, cuándo o en qué cantidad. (pp. 140-141)

De esta forma, de acuerdo con el argumento de Paola Tabet, la domesticación de las mujeres respecto a la reproducción se da especialmente en cuatro momentos:

1. El condicionamiento de la relación sexual. Aquí se observa al régimen heterosexual en su máximo esplendor al socializar el coito como la única forma deseable (Tabet, Paola, 1985; Vergara, Karina, 2015).
2. La obligación física y psíquica de llevar a cabo el deber marital. El hecho de que no exista la posibilidad de concebir el estar en pareja, o en matrimonio, sin tener relaciones sexuales puede ser un buen ejemplo de esta obligación. A esto se suman las intervenciones directas para asfixiar la sexualidad femenina e impedir otro tipo de sexualidad más allá de la heterosexual (chantaje económico, mutilaciones corporales, ablación de clítoris, terapias de conversión, cansancio psíquico para romper resistencia, presión social y humillación, violaciones grupales, etc.) que buscan el “mismo objetivo y modelo: la brutal supresión de los seres humanos mujeres para volverlas cuerpo-instrumento de reproducción”⁵⁸ (Tabet, Paola, 1985, p. 7).
3. La vigilancia de la fecundación, embarazo y parto. Escuchamos el grito colectivo ¡será ley!
La regulación de anticonceptivos bajo intereses clasistas y racistas, la criminalización del

⁵⁸ Para este tipo de domesticación Paola Tabet señala que las técnicas adoptadas llegan a ser tan duras como las técnicas pavlovianas de condicionamiento de perros: “sufrimiento, violencia física, privación afectiva, trastorno de todos los cuadros de referencia. Se someten los perros a torturas físicas (castración, disturbios intestinales, cansancio extremo, etc.) y mentales que provocan estados depresivos. En estos estados «transmarginales», los perros pueden ser condicionados y adquieren nuevos modelos de comportamiento. Cuando se les da una migaja de pan, en efecto, o un poco de paz, el animal se recupera, está listo para ejecutar, aceptar todo, y puede también ser agradecido. En cualquier caso sabe quién es el dueño” (1985, p. 8).

aborto y del infanticidio: el embarazo y parto es un terreno de extremo control sobre las mujeres [la posición horizontal en el parto en pos de la ciencia misógina; humillar, regañar, atemorizar y culpar a la mujer por cualquier consecuencia negativa; desvalorización de la partería tradicionales y apropiación del saber obstétrico (a mayor control de la reproducción, mayor exclusión de las mujeres); violencia obstétrica y violaciones por los ginecólogos hombres, etc.].

4. La vigilancia del postparto. Deseo y aceptación impuesta del recién nacido y lactancia especializada para el producto y sin cuidado a las madres, bajo violencia obstétrica.

Paola Tabet (1985) muestra como en el trabajo reproductivo las mujeres (las trabajadoras) pueden ser expropiadas de la gestión de su cuerpo (instrumento de reproducción), así como de las condiciones y del ritmo de embarazos, y de la cantidad y tipo de producto (niño).

Con todo lo anterior, y en acorde con Silvia Federici (2010), si el cuerpo de las mujeres “es un significante para el campo de actividades reproductivas que ha sido apropiado por los hombres y el Estado y convertido en un instrumento de producción de fuerza de trabajo” (p. 25) —lo cual incluye las reglas y regulaciones sexuales, así como los cánones estéticos—; entonces, “el cuerpo es el lugar de una alienación fundamental que puede superarse sólo con el fin de la disciplina-trabajo que lo define” (p. 25). Con lo anterior, se advierte que un eje de esta domesticación es la inmovilización de las mujeres a partir de esta disciplina-trabajo: obligarlas a procrear, imponerles embarazos, forzarlas a amar, cuidar y criar al producto, una y otra vez. La ideologización patriarcal de la explotación de la reproducción es mediante la naturalización de la inmovilización de toda una clase de sexo: de las mujeres.

Explotación Productiva

Los estudios feministas que ofrecieron un giro analítico de la opresión de las mujeres al enunciar el trabajo doméstico —que incluye el quehacer del hogar (limpiar, remendar ropa, cocinar, etc.), el cuidado afectivo, crianza y educación de las y los hijos, y la atención de las necesidades de las personas que constituyen la familia—, no sólo como reproductivo, sino como constitutivo de tareas productivas con una participación activa en la economía, fueron fundamentales para visibilizar la desvalorización de las mujeres. Las FMF mostraron que no es la naturaleza de los trabajos realizados por las mujeres lo que explica su subordinación y nulo valor; por el contrario, son las RSE de sexo y las relaciones de producción capitalistas las que construyen este antagonismo, así “quienes se ven excluidas del mercado (y del intercambio) son las mujeres, en tanto que agentes económicos, y no su producción” (Delphy, Christine, 1985, p. 15). El trabajo de las mujeres es gratuito no por alguna característica inherente a las actividades, sino por estar en un marco de explotación institucionalizada y legitimada bajo el régimen heterosexual capitalista. Esto lo muestra el hecho de que cuando las mujeres ofrecen estos servicios fuera de la familia, se hallan remunerados, y que, de hecho, todos los servicios domésticos existen en el mercado⁵⁹.

Dichos estudios (ver Delphy, 1985, Guillaumin, 1980) muestran como la familia es el centro de una explotación económica basada en la explotación de las mujeres, de su individualidad y su materialidad, bajo los principios de que el trabajo doméstico es, primero, responsabilidad exclusiva de las mujeres y, segundo, tareas no remuneradas (gratuitas), por lo tanto, asimilables a

⁵⁹ Se agrega que “incluso cuando se hacía fuera del hogar se pagaba menos que al trabajo masculino, nunca en cantidad suficiente como para que las mujeres pudieran vivir de él” (Federici, Silvia, 2010, p. 143).

una relación de servidumbre. En su libro *El Enemigo Principal*⁶⁰ (1985), Christine Delphy cita la etimología de familia para remarcar su valor en tanto unidad de producción, mostrando que su base y sostenimiento es la explotación por parte de un individuo perteneciente a la clase dominante sobre las personas que le son emparentadas o afiliadas mediante el contrato del matrimonio:

En latín, *familia* designa el conjunto de las tierras, de los esclavos, mujeres e hijos sometidos al poder (entonces sinónimo de propiedad) del padre de familia. En esa unidad domina el padre de familia, a quien pertenece el trabajo de los individuos sometidos a su autoridad, o dicho en otras palabras, la familia es el conjunto de individuos que deben aportar su trabajo para un «jefe». (p. 15)

Con esto, la autora denuncia que dicha explotación productiva seguirá vigente dondequiera que el modo de producción sea el de la familia, pues es ésta la que institucionaliza la gratuidad del trabajo de las mujeres. De acuerdo con esta postura, Silvia Federici (2010) va desmenuzando históricamente la formación de la familia en “complemento del mercado, instrumento para la privatización de las relaciones sociales y, sobre todo, para la propagación de la disciplina capitalista y la dominación patriarcal” (p. 149), volviéndola la institución más importante y necesaria “para la apropiación y el ocultamiento del trabajo de las mujeres” (p. 149).

No profundizaré en el análisis del papel del trabajo doméstico dentro de las relaciones económicas, sin embargo, quisiera rescatar la forma en que la gratuidad se da, entre otros, al crear una diferencia construida entre los servicios que producen las mujeres y los servicios y bienes

⁶⁰ Según Luisina Bolla y Victoria Estermann (2021), este texto será fundacional para la tradición feminista materialista al introducir categorías de análisis como modo de producción doméstico. Comentan que desde una perspectiva delphiana, en las sociedades existen dos modos de producción principal: el modo industrial (explotación capitalista) y el modo de producción doméstico (explotación patriarcal). La autora separa ambas esferas, aun si se concurren y entrelazan como dos sistemas autónomos y en complicidad, sólo para su especificidad analítica.

productivos que consume la familia por el simple hecho que en la segunda existe mediatizada por un intercambio (Delphy, Christine, 1985). El *autoconsumo* suprime la línea productiva entre la materia prima (p.ej. verdura y carne) y el producto final (guisado). Entonces, si la costumbre de las familias es comprar los alimentos de forma bruta se debe a que el trabajo doméstico es gratuitamente hecho por las mujeres, lo cual se contrapone con el dicho de que es el salario del hombre proveedor el que paga la totalidad del consumo de la familia mientras la mujer ama de casa “es mantenida” (Delphy, Christine, 1985).

Delphy limita este análisis a la esfera de la familia y del contrato matrimonial, situación que el término de *sexaje* de Guillaumin logra expandir a una apropiación colectiva. Es importante rescatar que la explotación como modo de producción doméstica es algo que prácticamente todas las mujeres casadas vivirán (o viviremos) en algún punto. Las amas de casa, al no tener un ingreso independiente, trabajarán a cambio de su propio sustento y el de sus hijas e hijos. Sustento que, además, no será fijo ya que “no depende del trabajo realizado, sino de la riqueza y la buena voluntad de su marido” (Delphy, Christine, 1985, p. 20). Por tanto, el nivel de vida de las mujeres casadas no dependerá de las relaciones de clase socioeconómica que mantengan, sino de la relación de opresión (servidumbre) con el esposo, de forma que la exclusividad y gratuidad de su trabajo estarán íntimamente ligadas. Con esto, Delphy (1985) advierte que la pretensión de homologar la *clase social* de las esposas con las de sus esposos es solamente una forma de enmascarar la apropiación de *clase social de sexo* que viven. Al final, unos obtienen beneficios materiales y afectivos de la explotación de las otras.

Y al negar la existencia de ese sistema de producción... se niega a las interesadas la posibilidad de rebelarse contra esas relaciones de producción. Por tanto, lo que se pretende

primordialmente es mantener el modo patriarcal de producción de los servicios domésticos, esto es, la prestación gratuita de estos servicios por parte de las mujeres. (1985, p. 25)

Retomando el argumento de Delphy dentro de la relación de *sexaje*, la clase de las mujeres se produce mediante la relación de apropiación privada y de explotación del trabajo gratuito bajo el contrato matrimonial en el modo de producción autónomo que llama doméstico. El concepto de explotación es necesario para entender las tareas domésticas hechas por mujeres, puesto que resalta su nivel de trabajo *productivo* y de trabajo *no remunerado*.

Como vimos, al no ser la naturaleza de los trabajos lo que explica su carácter no remunerado, es preciso entonces analizarlo en las relaciones estructurales de poder que causan esta situación. A partir de ello, Paola Tabet publica en 1998 un artículo titulado *Las manos, los instrumentos y las armas*, donde desarrolla la respuesta sobre si, en la división sexual de trabajo, existe una diferencia por sexo en el uso de los instrumentos que sirven para su actividad, cuáles son sus características y qué relación tiene esto con la dominación. Llevando a cabo un recorrido en la bibliografía antropológica, analiza la división sexual de trabajo como una relación política entre los sexos poniendo en discusión el carácter casi natural y originario que le imputa y en particular la idea de la complementariedad y reciprocidad.

De esta forma, Paola Tabet (2005 [1998]) vislumbra que no es una relación de reciprocidad, sino de dominio, la que instaura en sí la división de trabajo, mediante elementos de obligación en el círculo familiar, prohibiciones vinculadas con identidades biológicas y la repartición de instrumentos. Este último elemento será la llave metodológica de la autora al ir mostrando cómo el conocimiento técnico y la habilidad corporal responden a un proceso de trabajo acumulado e histórico y, en específico para la clase de las mujeres, en un subequipamiento.

La brecha histórica producida por este subequipamiento muestra que no existen actividades exclusivamente femeninas —como a veces se argumenta—, pues no es la naturaleza del trabajo lo que excluye a las mujeres, sino que la relación de dominio reside en que “las mujeres realizan ciertos trabajos y son excluidas de otros en relación a los instrumentos utilizados en estas actividades” (Tabet, Paola, 2005 [1998], p. 67), donde a mayor complejidad del instrumento y tecnología —o con carácter de arma—, mayor participación de los hombres y mayor exclusión de las mujeres. Lo anterior es fundamental para la monopolización de ciertas actividades y del control de instrumentos de producción. Es decir, las actividades “femeninas” serán “aquellas actividades permitidas a las mujeres sólo cuando son cumplidas sin utensilios o con utensilios simples, dado que la introducción de instrumentos complejos hace atribuir a los hombres hasta las actividades más tradicionalmente femeninas” (Tabet, Paola, 2005 [1998], p. 68).

La modernización de la técnica y la institucionalización del saber fueron excluyendo a las mujeres del trabajo. Se trata de una estrategia política, no técnica o económica, donde los hombres pueden hacer los trabajos que llevan a cabo las mujeres, pero no al revés, creando una dependencia, subequipamiento y subvaloración. Curiosa estrategia del patriarcado el decir que somos las mujeres las únicas en saber hacer las tareas del hogar.

Antes de enfocarme en el trabajo productivo remunerado de las mujeres y sus consecuencias dentro de las relaciones de apropiación y explotación, quiero salvar un punto sobre el valor, el tiempo y el descanso de las mujeres. En la división sexual de trabajo se ha puesto mayor valor al trabajo productivo remunerado de la clase de los hombres, mientras que al trabajo doméstico gratuito de las mujeres es visto como fácil y sin valor alguno. Tal diferencia es la que justifica las diferencias en el descanso que cada sexo goza: “el «bien merecido» descanso del hombre contrapuesto a la «actividad incansable», sin pausa, de las mujeres” (Tabet, Paola, 2005

[1998], p. 78). Esta división permite comprender cómo se ha construido el tiempo libre y de descanso según la clase de sexo e imponiendo aún más tareas para la atención del hombre “trabajador”. Dicha expropiación del tiempo por la desvalorización del trabajo es parte de la explotación las mujeres.

Ahora bien, en la complejidad capitalista actual y con el ingreso de las mujeres a la producción asalariada, la agudeza de la explotación se imbrica en las relaciones de opresión de su fuerza de trabajo, su cuerpo y su tiempo. El trabajo fuera de casa no exime el trabajo doméstico y no debe verse obstaculizado ante la exigencia del patriarcado, de hecho, es la posibilidad misma de trabajar la que estará supeditada “al cumplimiento previo de sus «obligaciones familiares», lo cual tiene por efecto que su trabajo en el exterior sea o bien imposible, o bien se sume a su trabajo doméstico” (Delphy, Christine, 1985, p. 23). El trabajo doméstico quedará convertido en una “desventaja” y en pretexto para exigir a las mujeres mayor calidad en el trabajo remunerado, en palabras de Karina Vergara “mismo trabajo productivo: diferente salario y diferentes oportunidades laborales. Mismo trabajo reproductivo: diferente carga según el cuerpo sexuado y diferente valoración social” (2015, p. 4). Por ello, debemos analizar económicamente el régimen heterosexual con su doble y triple jornada de trabajo para las mujeres.

El trabajo productivo responde a condiciones masculinizadas y a familias heterosexuales, es decir, pensadas para la clase de los hombres: el largo horario laboral no piensa en el requerimiento de otras actividades más que las suyas para la subsistencia de sus agentes capitalistas (se da por sentado el trabajo doméstico); los espacios y prestaciones de trabajo no responden a las necesidades de las mujer (espacios de lactancia —y sí hay son míseros—, prestaciones para higiene, cuidado y tiempo menstrual, así como para la menopausia y un largo etcétera), en

ocasiones el teletrabajo no está permitido (por ejemplo, en el ámbito gubernamental) o lo está pero sin respeto al horario laboral.

Sumado a todo ello, se encuentra el hecho de la “sexualización de las mujeres” (A. MacKinnon, 1979, en Rich, Adrienne, 1980) en el trabajo salarial, expresada en acoso y hostigamiento sexual:

...las mujeres soportan el acoso sexual para mantenerse en sus trabajos y aprenden a comportarse de una manera heterosexual afable y congraciadora, porque descubren que este es su verdadero requisito para el puesto, cualquiera sea la descripción del trabajo. [...] El hecho es que el lugar de trabajo, entre otras instituciones sociales, es un lugar donde las mujeres hemos aprendido a aceptar la violación masculina de nuestras fronteras psíquicas y físicas como el precio de la supervivencia; donde las mujeres hemos sido educadas — nada menos que por la literatura romántica o por la pornografía— para autopercibirnos como presa sexual. (Rich, Adrienne, 1980, pp. 16-17)

Cuando me refiero a esta explotación productiva de la clase de las mujeres, busco comprenderla también como producto de una ideologización que dicta que este modo de vida es el ideal, debe hacernos felices y debemos cumplirlo para ser mujeres con derecho a ser amadas:

Se convence a las mujeres de que además de ser eficientes en la producción y obtener lugares más o menos privilegiados en ella y de prepararse académicamente —si les es posible— para sobresalir, precisan para tener una vida «realizada» o «completa» de una relación de pareja (con un hombre privilegiadamente) y de la maternidad. (Vergara, Karina, 2015, p. 14)

En el presente capítulo comienzo buscando entretrejer desde el FMF la comprensión de la opresión de las mujeres para poner un piso teórico firme desde donde analizar la Culpa que vivimos las mujeres. Nuestra opresión se va construyendo en la vida cotidiana mediante la imposibilidad de decisión sobre nuestro tiempo, sexualidad, cuerpo, actividades, reproducción, trabajo, despojándonos de nuestra autonomía o como ya decía Paola Tabet (1985) mediante la *domesticación de las mujeres* —de ser sujetas políticas—. La cual es posible cuando nos inmovilizan (material-psíquicamente): “ya no hay de otra”, “así me tocó”, “yo me lo busqué”, “ya no hay a donde más ir”, por ello, quiero pensar la libertad y emancipación en términos de movimiento, siguiendo a Hannah Arendt (1968):

De todas las libertades específicas que pueden venir a nuestra mente cuando escuchamos la palabra «libertad», «libertad de movimiento» es históricamente la más antigua y también la más elemental. [...] La libertad de movimiento es también una condición indispensable para la acción [...]. (p. 19)

Dicha inmovilización requiere de una estrategia aguda ya que, a la apropiación material de nuestros cuerpos se le suma una ideológica, la cual desarrollaré en el siguiente capítulo. Dicha apropiación ideológica, como veremos, conlleva la naturalización de nuestra opresión como inferiores, así como la imposición de una forma de ser en Femenidad. Es necesario comprender estos dos efectos (material e ideológico) para ir vislumbrando las condiciones mínimas que posibilitan la Culpa en las mujeres y sus intereses de clase.

Capítulo 2.

Condiciones Ideológicas del Sexaje: Base para la Comprensión de la Culpa en el Proceso de Subjetivación de las Mujeres

"Eso es lo que provocas por quedarte a dormir con él",

"No tienes derecho a opinar",

"Como si te hubieras ganado mi respeto",

"Si te engañé fue porque te lo merecías",

"Uy, como tú hay muchas".

María Rebeca, mujer de 43 años.

"Tal vez si hubieras sido mejor ama de casa él se hubiera quedado",

"Tienes que vestirme más femenina, por lo menos píntate un poquito los ojos",

"Eres muy independiente y eso va a hacer que te cueste trabajo

encontrar una pareja porque los espantas",

"Estás muy flaca",

"Te peinas como niña chiquita".

Erika, mujer de 33 años.

Sexaje, Desposesión de la Autonomía Mental y Culpa

La reapropiación mental individual de una misma y el yoga, pueden ayudarnos un momento, pero lo que importa es que retomemos (y no solamente en nuestra cabeza) la posesión de nuestra materialidad. Retomar la propiedad de nosotras mismas supone que nuestra clase entera retome la propiedad de sí misma, social, materialmente.

Colette Guillaumin, 2005 [1978].

Las Mujeres Como Objetos en el Pensamiento Mismo

Para disgusto de la clase dominante, las mujeres, “estos bienes en particular, por más materiales que sean, se mueven y hablan, lo que complica considerablemente las cosas” (Guillaumin, Colette, 2005 [1978], p. 34). A tal punto que los opresores han tenido que crear discursos, mecanismos e instituciones para legitimar nuestra apropiación y hacernos creer que el problema es que digamos, opinemos, percibamos, construyamos; en fin, que seamos.

Quiero insistir en que materialmente las mujeres existimos, hasta demasiado —diría la socióloga Colette—, pues es como propiedades que somos concebidas en la relación de *sexaje*. A esto se sigue que, cuando nuestra individualidad corporal es poseída y devorada por la clase de los hombres acontece un efecto ideológico, el cual vendrá a completar la segunda cara del fenómeno (Guillaumin, Colette, 2005 [1978]) de opresión.

¿Por qué se nos dificulta tanto ver nuestra apropiación? ¿Qué nos hizo creer que los “problemas de nuestra vida” reflejaban ciertas “verdades” sobre nuestra naturaleza como mujeres o sobre nuestro carácter o nuestra personalidad? ¿A quién le beneficia que yo piense que todas las

decisiones de mi vida fueron única y solamente con base en mi propia voluntad? ¿Cómo se nos ha ido socializando la idea de que éste es el mundo que queremos? ¿Por qué mientras hay una realidad donde hombres asesinan a 11 mujeres al día en México, se nos sigue insistiendo que debemos encontrar un hombre con quien estar toda la vida? Más aún, ¿cuáles son las condiciones ideológicas, históricas y sociales que posibilitan el pensamiento de que yo, como mujer, tengo la Culpa de todo lo que acontece en mi vida incluida la violencia que se vive?

En este capítulo veremos la forma en que la cara material de la apropiación que ocurre en la relación de *sexaje* es blindada por una cara ideológica que refiere a “la forma mental que toman determinadas relaciones sociales” (Guillaumin, Colette, 2005 [1978], p. 23) en función de los intereses de una clase y sistema de dominación. Es decir, la construcción mental que hace que las mujeres seamos concebidas como objetos en el pensamiento mismo al ser reducidas al estado de unidad material apropiada, y que, siglo tras siglo, ha fortalecido la idea de que la opresión que vivimos es natural.

Entonces, el *sexaje* tiene dos caras: una de índole material y otra ideológica. Para Colette Guillaumin la segunda está conformada por el discurso de la Naturaleza, el cual implica un proceso de naturalización de la opresión. No obstante, quisiera agregarle dos procesos más: el de *interiorización* y el de la formación de *la Femenidad*⁶¹. Considero que ambos vuelven inteligibles el enunciado que seguramente todas hemos escuchado o dicho: “yo soy el problema, hay algo malo

⁶¹ Sobra decir que los tres procesos que expongo son sustanciales en la historia de la psicología. La psicología aparece como producto ideológico específico dentro de las relaciones sociales estructurales, se nutre de éstas y “las reorganiza en función de sus propias orientaciones y exigencias, las incorpora selectivamente y las reacuña conceptualmente al traducirlas al lenguaje en el que expresa sus propias preocupaciones” (Amorós, Celia, 1991).

en mí, no soy buena mujer” y que se encuentra detrás de la Culpa, concepto en el cual me enfoco en esta tesis.

Colette Guillaumin, en su libro *Sexe, Race et Pratique du Pouvoir. L'idée de Nature* [Sexo, Raza y Prácticas de Poder. La idea de Naturaleza] (1992), hila estas dos caras para desarrollar cómo la clase de las mujeres ha sido ideológicamente materializada por un proyecto de dominación —heteropatriarcal, capitalista y racista— a partir de la naturalización de su inferioridad. Básicamente, politizando la anatomía, observamos que cuando las mujeres somos tratadas materialmente como objetos hace que seamos consideradas también como tal en el ámbito mental: esto conforma la *desposesión de nosotras mismas*, de nuestra autonomía mental⁶², siendo “como sujetos que no existimos” (Guillaumin, Colette, 2005 [1978], p. 34).

El efecto ideológico de la relación de *sexaje*, es decir, la concepción de las mujeres como objetos en el pensamiento mismo, va a conformar mi eje principal para responder a las siguientes preguntas: *¿cómo se ha posibilitado la formación de la Culpa en las mujeres?* O, también, *¿cómo se han ido posibilitando las mujeres culpígenas⁶³?* *¿Cuáles son las condiciones ideológicas mínimas y necesarias para concebir la Culpa en la clase de las mujeres?*

⁶² Aquí hago énfasis para recordar que es la individualidad de las mujeres la que se ve forzada a diluirse, desvanecerse, apagarse, por y para otras individualidades y que, Colette Guillaumin (2005 [1978]) llama “la cara oculta de la apropiación material de la individualidad”.

⁶³ Aquí damos un giro estratégico y político al objetivar a las personas y no al problema, pues estamos dentro del marco del patriarcado. Por lo tanto, una mujer culpígena es una mujer que se atribuye la culpa de todo, es decir, que cree que ella es el problema en todo. Dentro de mi propuesta, esa forma culpígena es posibilitada al ser ella misma juez y parte de su propia opresión, y que ese “todo”, encuadrado en el ser mujer dentro del heteropatriarcado, lleva el nombre de Feminidad.

Sobre la Desposesión y la Autonomía de las Mujeres

Retomo la idea de *desposesión* al ser un concepto que permite, por un lado, no negarnos la posibilidad de tener autonomía —mental y material— a las mujeres, ya que señalo una acción de apropiación, de robo, de colonización y de absorción de nuestra individualidad y que, por lo tanto, hay un antes de eso. Al mismo tiempo, me permite mostrar que para poseernos en nuestra *totalidad* como clase de sexo no es suficiente con que nos pensemos sujetos con el poder de “elegir libremente” —casualmente aquello que nos oprime—. La idea de desposesión de la autonomía mental advierte nuestro carácter de clase en un mundo de dominación y explotación estructural y nos evita caer en las falacias de los “Buenismos”⁶⁴ del mundo (Pisano, Margarita, 2004a) o “tomar las herramientas del amo para dismantelar la casa del amo” (Lorde, Audre, 2003 [1979]).

Además, lo que pasa es que no quiero caer en esencialismos. Son los sistemas de dominación los que son eficientes fábricas de esencias; esencias para poder oprimir y sobre las que oprimir (Amorós, Celia, 1991)⁶⁵. No hablo de esencias, hablo de existencias; y en tanto existencias, construcciones históricas y situadas —una individualidad social, material y discursivamente construida interdependiente con los demás por relaciones morales, económicas, políticas, etc.— Es en la medida en que previamente se instauró una esencia y la intención detrás de ella que la individualidad puede ser apropiada. Dicha esencia es elaborada por y desde una clase que se

⁶⁴ Los Buenísimos son aquellos discursos que romantizan y despolitizan las acciones emancipadoras de los movimientos sociales, pensemos en la expresión “¡es que tú eres un hombre tan *bueno!*” Margarita Pisano señala que “el buenismo amortigua, esconde, niega, se arma desde el sacrificio y la hipocresía del romanticismo, se acuna en la autoflagelación...” (2004a, p. 78), por ejemplo, programas sociales asistencialistas y capacitistas o trabajos que en sí esconden una maquinaria de explotación para sacar nuestra última gota de producción.

⁶⁵ Celia Amorós (España, 1944) es una filósofa, teórica del feminismo y catedrática en España. Además, su trayectoria como escritora y ensayista la hicieron la primera mujer en obtener el Premio Nacional de Ensayo.

constituye como sujeto pensante y que constituye a la otra clase oprimida como objeto en el proceso mismo de su autoconstitución (Amorós, Celia, 1991).

Hegemónicamente, el “ser sujeto” supone únicamente la fuerza de la conciencia propia (sólo hay que asomarse a los *grandes* teóricos y filósofos hombres existencialistas). Estas definiciones vienen escritas por la clase dominante, la clase que le da nombre a las cosas, que impone y explota vidas; la clase que tiene condiciones materiales de existencia como poseedora —de derechos, de tierras, de cuerpos—; los hombres que teorizan a las mujeres como objetos y con conciencias dependientes. ¡Por supuesto que para la clase dominante ser sujeto sólo implica *pensarse!* No tiene la necesidad de considerar las condiciones para que *ese pensarse pueda ser posible*, pues siempre las ha tenido.

La definición de la autonomía sólo como *la posibilidad de decisión sobre sí* viene aunada a esta definición de individualidad dominante, donde la acción de enunciar una realidad sobre sí, desde la “conciencia”, hace de ello una realidad. Aquí seguimos en el dominio de la clase opresora. Para ser autónomas, las mujeres requerimos las *condiciones materiales* que sustenten, posibiliten, legitimen y mantengan dicha autonomía que queremos para todas. De este modo, en esta tesis, sostengo que para la reapropiación de nuestra individualidad, entendida como autonomía mental-material, es necesario construir por, para y entre mujeres las condiciones en las relaciones sociales estructurales. Si hay mujeres que siguen siendo vendidas, violentadas, explotadas... es decir, si seguimos siendo apropiadas en tanto clase, la lucha por la liberación de las mujeres debe seguir.

Con ello es importante señalar que no estoy negando la individualidad de las mujeres o la importancia de nuestra capacidad de decisión; al contrario, hago un intento por develar cómo se ha ido construyendo la realidad material para no lograr una *total autonomía* en nuestra *actuación situada*. Ejemplifico: supuestamente, las mujeres tenemos el derecho de ir a la escuela, pero es ahí

donde nos han llegado a violar⁶⁶, nos toman fotos en los baños⁶⁷, nos matan ahorcadas con el cable de una cabina telefónica⁶⁸; las mujeres tenemos el derecho de trabajar, donde nos han forzado a cosificarnos, nos recuerdan que nuestro lugar depende de nuestra explotación, donde evitamos pasillos para no ser acosadas⁶⁹; las mujeres decidimos sobre nuestros cuerpos, donde la trata de personas es el tercer ingreso más importante de la economía mundial⁷⁰, la pornografía sigue siendo el modo número uno de explotación y educación sexual, y nos siguen encarcelando por abortar⁷¹.

Con base en lo anterior, para enfocarme en el proceso de subjetivación —i.e. la generación de *las mujeres culpígenas*—, considero que para llegar a la generación de la Culpa el sistema de dominación requirió de tres condiciones mínimas, que responden a la cara ideológica de la relación de *sexaje*: un marco de reglas, un juez y, por supuesto, una violación o incumplimiento a esas reglas. Ahora bien, el paso del “*culpables*” (histórica, cultural y socialmente) a “*culpígenas*” (psíquicamente), requiere que estas tres condiciones acontezcan “dentro” de las mujeres mismas a través de la interiorización del juez y la naturalización de las reglas en ellas.

Cuando escuchamos “yo soy el problema, hay algo malo en mí, no soy buena mujer” debemos entrever la naturalización de las opresiones heteropatriarcales capitalistas y racistas en la

⁶⁶ En octubre 2022, una alumna denuncia violación en los baños del CCH Sur, Ciudad de México (Redacción AN/LP, 20 de octubre de 2022).

⁶⁷ En abril 2022, un joven fue captado acosando, tomando fotos y videos a las mujeres que iban al baño en la Universidad Autónoma del Caribe de Colombia (Espinoza, Pilar, 28 de abril de 2022).

⁶⁸ En mayo 2017, Lesvy Berlín Rivera Osorio fue víctima de un feminicidio. La encontraron en el Instituto de Ingeniería de la UNAM con el cable de una cabina telefónica atado a su cuello y con signos de violencia (Lesvy Berlín Rivera Osorio, s.f.)

⁶⁹ Según la ENDIREH 2021, 7.9 millones de mujeres en México han vivido violencia en el trabajo; lo cual representa un aumento del 44% (Juárez, Blanca, 31 de agosto de 2022).

⁷⁰ “La trata de personas es el tercer negocio ilícito más lucrativo después del tráfico de drogas y de armas, siendo las niñas y las mujeres quienes representan poco más de 72 por ciento de las víctimas, afirmó María Fernanda Cortés Mendoza, integrante de la organización El Pozo de Vida A.C. que lucha contra este fenómeno delictivo en México y Centroamérica” (UAM, 2021).

⁷¹ Mapa interactivo sobre información del acceso al aborto en Latino América, donde es más y menos penalizado (disponible en: <https://abortoenmipais.ipaslac.org/>).

clase de las mujeres y la interiorización del *juez-patriarca* en nuestras conciencias. Este movimiento es acompañado del olvido histórico de que ese juez no somos nosotras, no es nuestra voz de clase. Todo ello ha ido formando un cuerpo subordinado, una voz dependiente y una cara ideal que atienden las necesidades de la clase social de los hombres. Este proceso de subjetivación de las opresiones en las mujeres se sostiene históricamente bajo el nombre de *Feminidad*, el cual ha inscrito profundos significados, actos e instituciones que administran, controlan y dan un sentido a nuestra apropiación. Esta *Feminidad* será el marco desde el cual el *juez-patriarca* evaluará la subordinación de las mujeres para *saber cuándo generar Culpa*, por así decirlo.

Con lo anterior, en el presente capítulo desarrollo los tres procesos de la cara ideológica de la relación de *sexaje* que posibilitan y legitiman la Culpa en las mujeres. Estos son tragos amargos que se sostienen en la despolitización de las mujeres, es decir, en sacar al “objeto apropiado” — las mujeres— fuera de las RSE de poder que lo crearon, e inscribirlo en pura individualidad *única* —mental y biológica—: en hacernos a-sociales y a-históricas. Estos tragos recientes a las mujeres que exclamamos que el error, lo malo o la falta se encuentra en y dentro de nosotras, específicamente en nuestros cuerpos, en nuestras decisiones, en nuestras personalidades, etc.

El primero proceso, la *interiorización*, es expuesto en el apartado **Mi Mente, Mi Decisión, Mi Culpa**. La interiorización del *juez-patriarca* en las mujeres para sustentar la autovigilancia y el autocastigo fue posibilitado por la concepción de la *razón*, la *voluntad* y el abandono del *cuerpo*. Fui rastreando su origen en el dualismo cartesiano durante la transformación del concepto de individuo del siglo XVI-XVII, desarrollado por Silvia Federici. La lista de las consecuencias epistémicas que ha tenido la lógica cartesiana es inmensa, por ello, en este caso me concentro en aquella que ve a la mente como fuente individual de decisión y control, así como en la

conceptualización del cuerpo-máquina como estrategia de legitimación para explotar a las mujeres y perseguir su saber.

El segundo proceso, la *naturalización*, está en **Ser Mujer, Ser Natural**. La naturalización de las mujeres para legitimar su inferioridad con respecto a la clase de los hombres, tema desarrollado por diversas teóricas y escritoras feministas del siglo XX, lo recupero de *Discurso de la Naturaleza* (1992) de Colette Guillaumin. Aquel discurso que nos dice que el ser mujer, su función social de reproducción y sus características intrínsecas son naturales; clave para despolitizar a la clase oprimida con el discurso de la diferencia de sexos. Con esto podremos comprender que los problemas de la vida no son el reflejo de nuestra identidad propia como mujeres.

Finalmente, el tercer proceso se desarrolla en **La Eterna Feminidad**. La formación de la Feminidad para legitimar la relación de *sexaje*, subjetivar la inferioridad e institucionalizar la explotación de las mujeres. En este último movimiento, propongo el marco metodológico desde el cual advertir La Culpa como forma afectiva de control y, para ello, esbozo a la Feminidad como un lugar necesariamente relacional. Tomo como base la categoría de Franca Basaglia-Ongaro⁷² de *ser-para-los-otros* (1987) recuperada también por Marcela Largade⁷³, así como algunos puntos de los escritos de Margarita Pisano sobre el *Mandato de la Feminidad* y de Betty Friedan⁷⁴ sobre la

⁷² Franca Basaglia-Ongaro (Italia, 1928 – Italia, 2005) fue una pensadora y socióloga italiana referente del cuestionamiento en torno a la institucionalización psiquiátrica de la violencia, a la situación de las mujeres en el patriarcado y a construir justicia para las personas “enfermas mentales” junto a su esposo Franco Basaglia. Quienes fueron compañeros de ruta del Partido Comunista Italiano y co-fundadores del movimiento *Psichiatria Democratica*.

⁷³ Marcela Largade y de los Ríos (México, 1948) es una antropóloga e investigadora mexicana, especializada en etnología, autora de múltiples estudios sobre la condición femenina y política asociada fundadora de la Red de Investigadoras por la Vida y la Libertad de las Mujeres. Promovió el delito de Femicidio en el Código Penal Federal e impulsó la Ley General de Acceso de las Mujeres a Una Vida Libre de Violencia en México.

⁷⁴ Betty Friedan (Estados Unidos, 1921 – Estados Unidos, 2006) fue una feminista y líder estadounidense, psicóloga y teórica de los años 1960 y 1970. Es importante notar que fue alumna del psicólogo Gestalt Kurt Koffka, colaboró en experimentos de los grupos de dinámicas bajo la dirección de Kurt Lewin, y trabajó como psicóloga clínica en

Mística de la Feminidad. Asimismo, encuentro que la Feminidad no sólo implica una relación de servicio, sacrificio y abnegación hacia la clase de los hombres, sino también una relación con nosotras mismas y con las otras mujeres. Esta relación tendrá un carácter sumamente distinto y necesario para pensar la Culpa: una relación de odio. Esta idea se inspira de los escritos de Liliana Mizrahi, así como en Andrea Dworkin⁷⁵ y Audre Lorde⁷⁶, particularmente.

Estos tres elementos de la cara ideológica del sexaje serán mi propuesta para primero poder comprender las condiciones ideológicas que posibilitan la construcción de la Culpa en las mujeres en tanto clase, y como subjetivación culpígena, y posteriormente poder ofrecer un marco metodológico que ayude a advertir su función y las situaciones de su generación en el análisis llevado a cabo en el siguiente capítulo.

investigaciones de ciencia social aplicada, sin embargo, ni su nombre ni sus textos son suficientemente reconocidos ni valorados para ser parte, por ejemplo, de los planes de estudio en psicología.

⁷⁵ Andrea Rita Dworkin (Estados Unidos, 1946 – Estados Unidos, 2005) fue una escritora feminista radical estadounidense, activista y principal crítica de la pornografía. Después de vivir violencia por su marido, escribió *Women Hating*, trabajó en *Women Against Pornography* (Mujeres contra la pornografía), escribió nueve libros, novelas y cuentos también, y recibió el Premio American Book en 2001.

⁷⁶ Audre Lorde (Estados Unidos, 1934 – Estados Unidos, 1992) fue una importante activista de los derechos civiles, feminista lesbiana, escritora y poeta afroestadounidense. Sus escritos tratan alrededor del racismo, el machismo y la opresión heterosexual, así como sobre las reflexiones suscitadas por su cáncer de mama.

“No más pan, papa o pasta”,
 “Haber metido a mi agresor a la cárcel por miedo a haberme puesto a mí
 y mi familia en peligro a lo bruto”,
 “Comer cualquier cosa”,
 “Gastar mi dinero porque siento que no me lo he ganado”.
 Andrea, mujer de 26 años.

“¡Compórtate como la señorita que eres!”.
 Jacqueline, mujer de 48 años.

“Ay que bonita te veías con el pelo largo, no que así te confundes con un hombre”,
 “No te deberías poner ropa tan pegada o corta, ¿qué va a pensar tu tío?”,
 “¿Y por qué no lo dejaste si era tan violento? Yo creo que tú también querías estar sufriendo”,
 “Ay, ya hay que ir al gimnasio porque ya se está notando la cena de Navidad eh”,
 “Si quieres tener hijos, sólo que todavía no llegas a tu etapa de madurez maternal”,
 “Eres una pinche inmadura, deja de llorar por todo”,
 “Ese niño sólo te dio una cachetada porque le gustas, los niños de chicos no saben cómo
 acercarse a las niñas, deberías sentirte halagada”.
 Susana, mujer de 24 años.

Porque soy Mujer, Supuestamente, es mi Culpa

En nuestras mentes y en nuestros cuerpos se nos hace corresponder, rasgo a rasgo, con la idea de naturaleza que ha sido establecida para nosotras. Somos manipuladas hasta tal punto que nuestro cuerpo deformado es lo que ellos llaman «natural», lo que supuestamente existía antes de la opresión; tan manipuladas que finalmente la opresión parece ser una consecuencia de esta «naturaleza» que está dentro de nosotras mismas (una naturaleza que es solamente una idea).

Monique Wittig, 2006 [1980].

Mi Mente, Mi Decisión, Mi Culpa

Particularmente, en el capítulo *El Gran Calibán. La lucha contra el cuerpo rebelde* del libro *Calibán y la Bruja. Mujeres, Cuerpo y Acumulación Originaria* (2010) de Silvia Federici, la autora examina la transformación de las potencias del individuo en fuerza de trabajo en los debates filosóficos del siglo XVI-XVII y las intervenciones estratégicas alrededor de la misma. De su análisis quiero rescatar la importancia de la emergencia del nuevo concepto de individuo originado en la época para entender el desarrollo y las consecuencias del modelo cartesiano en la actualidad, específicamente en la idea de autovigilancia y la redefinición y reducción del cuerpo a objeto.

El relato de dicha transformación comienza en el siglo XVI, en las zonas de Europa occidental más afectadas por la Reforma Protestante, con el surgimiento de una burguesía mercantil y el conflicto entre la Razón y las Pasiones del Cuerpo, el cual, señala Silvia Federici (2010):

Está ahora escenificado dentro de la persona, que es presentada como un campo de batalla en el que existen elementos opuestos en lucha por la dominación. Por un lado, están las «fuerzas de la Razón»: la parsimonia, la prudencia, el sentido de la responsabilidad, el autocontrol. Por otro lado, están los «bajos instintos del Cuerpo»: la lascivia, el ocio, la disipación sistemática de las energías vitales que cada uno posee. (p. 181)

El discurso de la persona como batalla, especialmente contra el cuerpo, se sostiene en el intento de la burguesía de amoldar las clases subordinadas a las necesidades de desarrollo de la economía capitalista. De esta forma, la figura del trabajador que vende libremente su trabajo, o que entiende su cuerpo como una mercancía, será referida a “una clase trabajadora ya moldeada por la disciplina del trabajo capitalista” (Federici, Silvia, 2010, p. 183). Por lo tanto, la transformación radical del individuo de la época fue “pensada para erradicar del proletariado cualquier comportamiento que no condujera a la imposición de una disciplina de trabajo más estricta” (Federici, Silvia, 2010, p. 185).

Durante estos siglos se desarrolla una ingeniería social que bajo una nueva política estatal ofrece al cuerpo, según Silvia Federici (2010), la concepción de ya no ser sólo una bestialidad inerte o masa que reacciona ante estímulos del trabajo, sino un recipiente de fuerza de trabajo, un cuerpo-máquina y un medio de producción. El cuerpo era la fuente principal de la acumulación y el recurso productivo más necesario. Es bajo este panorama sociohistórico que encontramos los estudios del cuerpo, sus movimientos y sus propiedades, en las teorías de Descartes y de Hobbes. Ambos filósofos dieron las bases y argumentos *científicos* para la explotación de la potencia corporal para el trabajo y el disciplinamiento del trabajador.

La filosofía mecánica de Descartes y de Hobbes impuso en el cuerpo la analogía de la máquina al estudiarlo como una colección de materiales en bruto, separando sus miembros y

buscando las posibilidades mecánicas de cada uno de sus componentes⁷⁷, “completamente divorciado de cualquier cualidad racional: no sabe, no desea, no siente” (Federici, Silvia, 2010, p. 190). Sin embargo, a diferencia de la perspectiva del ascetismo medieval que buscaba la renuncia al cuerpo a consecuencia de los placeres terrenales, aquí dicha renuncia servirá para distanciar, degradar y racionalizar sus facultades, así como para hacerlo controlable y maximizar su utilidad social.

En este sentido, la filosofía mecanicista, al entender el cuerpo y la naturaleza como compuestos por la misma materia y esclavos de las mismas leyes físicas —siempre puestas en marcha por la voluntad de Dios—, contribuyó en el control de la clase dominante sobre el mundo natural⁷⁸. La autora, dialogando con Michel Foucault en uno de sus puntos concordantes, señala:

Así como la naturaleza, reducida a «Gran Máquina», pudo ser conquistada y (según las palabras de Bacon) «penetrada en todos sus secretos», de la misma manera el cuerpo, vaciado de sus fuerzas ocultas, pudo ser «atrapado en un sistema de sujeción», donde su comportamiento pudo ser calculado, organizado, pensado técnicamente e «investido de relaciones de poder». (Foucault, 1977 en Federici, Silvia, 2010, p. 191)

En otras palabras, la filósofa vislumbra que la primera máquina desarrollada por el capitalismo es el cuerpo humano, y no la máquina a vapor o el reloj (2010, p. 201).

⁷⁷ Silvia Federici (2010) muestra como una de las principales innovaciones que se introdujo a partir del estudio de la anatomía en la Europa fue el “teatro anatómico” (p. 189).

⁷⁸ Al respecto, me parece importante rescatar que en estas condiciones en las que se comenzaba a idolatrar y adorar a la Razón y a abandonar lo corpóreo, los animales también fueron “sujetos a una drástica devaluación —reducidos a simples bestias, al «Otro» excesivo— símbolos perennes de lo peor de los instintos humanos” (Federici, Silvia, 2010, p. 266). Es en esta época que aumentan las disecciones.

Cabe mencionar que para que la idea de cuerpo mecánico pudiera emerger, debió de acompañarse con la destrucción, por parte del Estado, de una enorme gama de “creencias pre-capitalistas, prácticas y sujetos sociales cuya existencia contradecía la regulación del comportamiento corporal prometido por la filosofía mecanicista” (Federici, Silvia, 2010, p. 194). Esto no sólo incluye la idea de que el cuerpo es un receptáculo de poderes mágicos, sino también el enorme y brutal ataque contra las brujas —las cuales bajo tortura sirvieron como laboratorio de dicha disciplina social—. La magia aparece como una forma de poder ilícita: un tener lo que uno desea sin trabajar (Federici, Silvia, 2010). Con lo anterior, el fin de la caza de brujas⁷⁹, a finales del siglo XVII, no fue porque hubiese emergido una visión ilustrada o racional, sino por “una creciente sensación de seguridad en relación con su poder” (2010, p. 279) por parte de la clase dominante. Seguridad posibilitada a partir de la aniquilación del “mundo de las brujas”, el “desencantamiento” del mundo por la ciencia moderna y la imposición de la disciplina social del sistema capitalista triunfante.

La concepción animista de la naturaleza como organismo viviente, donde cada planta, hierba, metal o parte del cuerpo podía ser una señal con significado propio, fue aniquilada para lograr la separación entre materia y espíritu. Sumado a esto, agrega la filósofa, la condena del aborto y de la anticoncepción como maleficio en la época fue lo que “encomendó el cuerpo femenino a las manos del Estado y de la profesión médica y llevó a reducir el útero a una máquina de reproducción del trabajo” (2010, p. 199).

Pero, entonces, ¿cómo hacer trabajar a un cuerpo-máquina? ¿Cómo gobiernas el cuerpo? La respuesta se vio reflejada en dos proyectos filosóficos de Descartes y Hobbes. Particularmente

⁷⁹ Aquí me refiero a la caza de brujas llevada a cabo en esa época.

en el de Descartes, el cuerpo quedó preso en calidad de objeto y dominado por la razón y la voluntad (la esencia humana residía en facultades puramente inmateriales)⁸⁰. De modo que se hace posible el desarrollo de mecanismos de autocontrol (dominio de sí), autodisciplina y autorregulación que sujetan al cuerpo a que hagan posibles las relaciones de trabajo voluntarias. Este divorcio del cuerpo provoca una desvinculación del yo racional de su realidad corpórea y de la naturaleza. El dualismo cartesiano no implica una relación de iguales (cabeza pensante con mismo poder que el cuerpo máquina), sino de relación de amo y esclavo, de batalla constante y de dominación:

En el modelo cartesiano de la persona se ve, entonces, la misma centralización de las funciones de mando que en ese mismo periodo se estaba dando a nivel del Estado: al igual que la tarea del Estado era gobernar el cuerpo social, en la nueva subjetividad, la mente se convirtió en soberana. (Federici, Silvia, 2010, p. 205)

Este análisis lleva a Federici a mostrar cómo estas premisas cartesianas sostendrán una disciplina del trabajo necesaria para el desarrollo de la economía capitalista, pero más importante aún para el análisis de esta tesis, la supremacía de la voluntad misma va a permitir la interiorización de los mecanismos de poder:

La contraparte de la mecanización del cuerpo es el desarrollo de la Razón como juez, inquisidor, gerente (manager) y administrador. Aquí encontramos los orígenes de la subjetividad burguesa basada en el autocontrol (self-management), la propiedad de sí, la

⁸⁰ Recordemos que la doctrina cartesiana busca por un lado negar la influencia de factores externos en el comportamiento humano y, por otro, la liberación del alma de condicionamientos corporales o del cosmos, haciéndola ama y soberana del cuerpo mismo (Federici, Silvia, 2010).

ley y la responsabilidad, con los corolarios de la memoria y la identidad. (Federici, Silvia, 2010, p. 206)

Argumento que, además, no le quita fuerza al poder del Estado al ser difundido, puesto que requiere plegarse en la persona reorganizándola como un “micro-Estado”, es decir, el poder ahora adquiere “la colaboración del Yo en su ascenso” (Federici, Silvia, 2010, p. 206). La transformación del individuo en una relación de amo y esclavo ofrece, por un lado, todo el armamento para que el control social no dependa únicamente de la clase dominante o del Estado, sino también de los mismos individuos que conforman a la clase oprimida, y, por otro, del desarrollo de la capacidad de autocontrol dentro de la persona en la sociedad capitalista. Dicha transformación no sólo se quedó a un nivel ideológico, muchas prácticas y actividades cotidianas empezaban a instaurarse para observar, controlar y disciplinar al cuerpo.

Con estas breves pinceladas del desarrollo del nuevo individuo en el capitalismo temprano busco tres finalidades particulares que me permitirán esbozar la formación de la Culpa. Primeramente, denunciar que el paradigma mecanicista, sostenido por una revolución científica de *carácter racional y liberador* y el desplazamiento del paradigma orgánico, posibilitó la idea del cuerpo desechable y legitimó la explotación de las mujeres, de la naturaleza y los animales (Federici, Silvia, 2010; Merchant, Carolyn, 1980). Según Carolyn Merchant, pensar a la naturaleza como recurso permanente vino a remplazar aquella cosmovisión que veía en ella, en las mujeres y en la tierra a las madres protectoras; de ahí también la persecución de las mujeres brujas por representar ese “lado salvaje” de la naturaleza (en Federici, Silvia, 2010, p. 279).⁸¹

⁸¹ Federici, en diálogo con Merchant, reconoce el gran mérito en su análisis, pero señala que da por sentado que la visión orgánica también fue, en su momento, adoptada por la clase dominante pre-científica para posibilitar la esclavitud y el exterminio de los herejes (2010, p. 280). Por lo tanto, no fue ni el racionalismo, ni el mecanicismo la

Concebir al cuerpo como un objeto desechable y posible de ser explotado le abrirá la puerta a su rentabilidad: el cuerpo de *las mujeres*, el cuerpo *enfermo*, el cuerpo *migrante*, entre muchos otros, se irán materializando como mercancía para beneficio de la clase dominante. Particularmente, el cuerpo de las mujeres será el punto de inversión más potente para la economía mundial en carácter de maquinaria (producción y cuidado de mano de obra) o de producto (estándares de belleza, pornografía, turismo sexual, etc.). Por lo tanto, el cuerpo de las mujeres debe ser entendido como un espacio político fundamental.

Segundo, entrever que la construcción histórica de la “autovigilancia” dentro del individuo responde a intereses de la clase social dominante de hombres capitalistas para formar una mano de obra disciplinada o, en su defecto, mujeres disciplinadas y subordinadas para su explotación. La vigilancia será la corresponsal de un *juez-patriarca* y tendrá como ejecutor al propio individuo. Entiendo que Silvia Federici hace un análisis situado para dibujar la dominación de la clase trabajadora, no obstante, en la actualidad globalizada el modelo cartesiano ha sido ideológicamente materializado como paradigma epistémico dominante.

Por último, mi punto principal es señalar que con el movimiento de interiorización del *juez-patriarca* y su elevación al rango de la *razón* o *voluntad* individual dentro de cada una de nosotras ha posibilitado la creencia de que nuestras opiniones, decisiones y acciones como individuales tienen

causa de las persecuciones de brujas, aunque ambos contribuyeron enormemente en crear un mundo para la explotación de la naturaleza:

“El hecho de que las élites europeas necesitaran erradicar todo un modo de existencia, que a finales de la baja Edad Media amenazaba su poder político y económico, fue el principal factor de la instigación a la caza de brujas. Cuando esta tarea acabó de ser cumplida —la disciplina social fue restaurada y la clase dominante vio consolidada su hegemonía— los juicios a las brujas llegaron a su fin. La creencia en la brujería pudo incluso convertirse en algo ridículo, despreciada como superstición y borrada pronto de la memoria.” (Federici, Silvia, 2010, p. 281)

como fuente ÚNICA nuestra personalidad, carácter, *forma de ser*, etc. Lo cual nos despolitiza como clase social de sexo.

¿Cuáles son las posibles consecuencias que veo en esto? Creer que si yo no me defendí frente a un agresor es porque YO soy débil; creer que si me mantengo en una relación violenta es porque YO estoy mal; creer que si un hombre no me desea es porque YO soy fea o insuficiente; creer que YO soy el problema de la violencia que yo vivo, por dar un par de ejemplos. Pero para comprender esto de formar completa es necesario tomar en cuenta los otros procesos que desarrollo más adelante.

La filosofía moderna originada en Descartes parte del principio de que “la razón constituye la sustancia de la subjetividad humana” (Amorós, Celia, 1991) atribuyéndole un valor universal al ser idéntica a todos. La idea de universalidad es la que da hincapié a una concepción de leyes que regulen y legitimen el funcionamiento de la nueva sociedad: *las leyes naturales*. Sin embargo, como veremos en el apartado siguiente, las leyes puramente formales del orden simbólico no pueden estimar a quién le corresponde qué, “es la propia sociedad la que ha constituido y organizado sus divisiones internas de manera tal que un grupo social determinado queda predestinado para ocupar un determinado espacio” (Amorós, Celia, 1991).

Ser Mujer, Ser Natural: del Sexaje a la Diferencia de Sexos

Al admitir que hay una división «natural» entre mujeres y hombres [...]. No sólo naturalizamos la historia sino que también, en consecuencia, naturalizamos los fenómenos sociales que manifiestan nuestra opresión, haciendo imposible cualquier cambio.

Monique Wittig, 2006 [1981].

Cuando indagamos en los escritos de las feministas de los 70, encontramos que uno de los discursos más denunciados es el de la Naturaleza; es ahí donde se encuentran las consecuencias de la apropiación en el dominio de las ideas y de las creencias. Cuando pensamos en el discurso de la Naturaleza podemos vislumbrar dos ideas dominantes.

Por un lado, la idea aristotélica que expresa una concepción finalista a los fenómenos sociales (Colette, Guillaumin, 1992). La cual está íntimamente asociada con una mirada utilitaria que nos concibe como herramientas y nos va instaurando finalidades: un objeto sirve para tales cosas y nada más, un objeto tiene un lugar específico / una mujer sirve para parir y cuidar y nada más, una mujer sólo debe estar en la cocina, y esa es su “naturaleza”. El estatus de herramienta se encuentra tan enraizado en nuestra cotidianidad que no provoca asombro o interrogantes sobre el hecho de que sean “las mujeres las que garanticen materialmente el funcionamiento de su poseedor y de las otras propiedades y dependencias del mismo, ya sea en el marco de la apropiación privada, o en el de la apropiación colectiva (familia, vida religiosa, prostitución...)” (Guillaumin, Colette, 2005 [1978], p. 46).

Por otro lado, la Naturaleza de algo ya no se reduce a una sencilla finalidad, función o lugar dentro de las relaciones sociales. A partir del perfeccionamiento de la ciencia patriarcal —incluida la psicología—, se ha ido construyendo la idea de que es la misma organización interior de los objetos como grupo la que revela que están hechos para ser lo que son y hacer lo que hacen (Colette, Guillaumin, 1992). Es decir, se ha construido un determinismo interno al propio objeto. Esta idea ha vuelto el discurso de la Naturaleza aún más restrictivo ideológicamente, ya que permite argumentar que las relaciones entre mujeres y hombres son como son porque es lo *natural*, pues así *estamos hechas/os y programadas/os internamente* (en instintos, químicamente, hormonalmente, etc.).

Por lo tanto, ya no se argumenta que es por una concepción divina que las mujeres seamos inferiores, sino también por nuestra organización interna que expresa en cada una de las mujeres la esencia del conjunto. Básicamente, un naturalismo que legitima “científicamente” el sexismo, la heterosexualidad, el racismo y el clasismo, y que argumenta que así funciona correctamente el mundo y es el orden establecido a respetar.

Es justamente la idea de que internamente estamos organizadas y creadas para ser apropiadas la que permite entender que la apropiación colectiva, precede a cualquier apropiación privada (Guillaumin, Colette, 1992)⁸². El *sexaje* no es accidental; como señalé en el capítulo 1, las clases de sexo surgen de esta relación y no existirían sin ella. Así, la naturaleza de la clase de las mujeres, al afinarse y especializarse con el paso de los años, ha institucionalizado la apropiación en el desarrollo de las ciencias, siendo las que le introducen sentido y formas de desarrollo.

Ahora bien, en el centro de la relación de *sexaje* se encuentra la individualidad física, en la cual se irá construyendo la idea de que es un sustrato corporal el que motiva esta relación de poder, digamos, su causa. De esta forma, señala Colette Guillaumin (1992, p. 50) “el control material sobre el individuo humano induce una reificación del objeto apropiado”.⁸³ En otras palabras, las

⁸² Para ejemplificar este hecho, la autora señala que de lo contrario nos encontraríamos con una relación de adquisición forzada. Si un individuo no pertenece por hecho ideológico a una clase apropiada, entonces su apropiación pasa por un conflicto abierto (tomar un esclavo en un territorio ajeno); mientras que una clase en sí ya apropiada, para adquirir una de sus individuos, basta sólo pedirla o comprarla a su dueño (padre, esposo, novio, hermano, tío, proxeneta, etc.). En ejemplos más cotidianos, pensemos cuando el novio/esposo le toma de la mano a su novia/esposa cuando pasan frente a otro hombre; o un hombre que le pide a otro hombre si puede bailar con su esposa o hablar con ella; o el código entre hombres de no salir con la ex del amigo; o un hombre que responde cuando le preguntan algo a su novia; o un hombre que le pide a otro hombre si puede comprar a su hija; o un hombre que le compra a otro hombre la violación de una mujer. El forcejeo que se “ausenta” en apariencia en esta apropiación no interviene más que como medio de control de la clase apropiada (Guillaumin, Colette, 1992).

⁸³ Traducción de la psicoanalista mexicana Danielle Davis G. : « la mainmise matérielle sur l'individu humain induit une réification de l'objet approprié. L'appropriation matérielle du corps donne une interprétation « matérielle » des pratiques ».

propiedades atribuidas a la materia serán leídas como características intrínsecamente a la misma, y no como consecuencias de las relaciones de dominación.

El discurso de Naturaleza instauro un determinismo biológico mediante la elección —no desinteresada— de un sustrato corporal —un “signo simbólico constante” (Guillaumin, Colette, 1992, p. 59) — para esta relación de apropiación. Por signo simbólico constante, la autora define:

Una marca arbitraria renovada que asigna su lugar a cada individuo como miembro de la clase. Este signo puede ser de cualquier forma somática: puede ser la forma del sexo, puede ser el color de la piel, etc. Dicho rasgo «clasifica» a su portador.⁸⁴ (1992, p. 59)

Este determinismo despolitiza por completo a la clase social de las mujeres. Al ser de por sí consideradas unidades materiales apropiables, ahora también son conceptualizadas como objeto-herramientas por naturaleza. Fundamentando la idea de que si somos dominadas es a causa de nuestras características físicas (Guillaumin, Colette, 1992, p. 50).

El análisis feminista materialista de Colette Guillaumin y de Monique Wittig, entre otras, muestran que el sexo no preexiste a la opresión. Lo que es considerado causa y origen de la opresión es instaurado por el opresor sobre los oprimidos. Nos decía la feminista lesbiana:

Sin embargo, hoy, nociones como raza y sexo son entendidas como un «dato inmediato», «sensible», un conjunto de «características físicas», que pertenecen a un orden natural. Pero, lo que creemos que es una percepción directa y física, no es más que una construcción sofisticada y mítica, una «formación imaginaria» que reinterpreta rasgos físicos (en sí

⁸⁴ Traducción de la psicoanalista mexicana Danielle Davis G. : « Par signe symbolique constant on entendra une marque arbitraire renouvelée qui assigne sa place à chacun des individus comme membre de la classe. Ce signe peut être de forme somatique quelconque : ce peut être la forme du sexe, ce peut être la couleur de la peau, etc. Un tel trait « classe » son porteur ».

mismos tan neutrales como cualquier otro, pero marcados por el sistema social) por medio de la de la red de relaciones con que se los percibe. (Monique, Wittig, 2006 [1981], p. 34)

Las RSE de sexo, en beneficio de los intereses de la clase dominante, van construyendo restricciones naturales en las prácticas impuestas a la clase social de las mujeres. Con ello, Guillaumin (1992) señala que decir “*une femme est une femme parce qu'elle est une femelle*” [una mujer es una mujer porque es una hembra] tiene como corolario, y sin el cual no tendría sentido social, que “*un homme est un homme parce qu'il est un être humain*” [un hombre es un hombre porque es un ser humano] (p. 51). Con lo anterior, se observa que las jerarquías sexuales están al servicio de una relación de dominación que se sustenta a ella misma mediante la división asiduamente renovada de quienes se busca gobernar (Federici, Silvia, 2010).

En la misma línea que Monique Wittig, Luisa Velázquez señala contundentemente que no sólo es el sexo “la única clasificación social a la que hemos sido sometidas, también nuestros cuerpos sexuados de mujer han sido clasificados bajo un sistema racista colonial, al que también hemos aprendido a llamar «naturaleza»” (2015, p. 6).⁸⁵ Por lo tanto, así como “el sexo” naturalizado sustenta un sistema sexista y misógino, “la raza” lo hace con un sistema racista y colonial⁸⁶; la idea de tener diferencias innatas es clave para justificar la explotación de los cuerpos.

⁸⁵ En México, por ejemplo, el nuevo orden porfirista dio voz a grupos de hombres conocidos como “los científicos” (Velázquez, Luisa, 2015) que fueron gestando el tabulado racista, donde la idea impuesta de mestizaje buscaría desaparecer la historia de los pueblos indígenas “convirtiendo a la población en una falsa homogeneidad racial impuesta a través de un discurso de poder estatista, racista y colonial” (2015, p. 12).

⁸⁶ El concepto de colonialidad no hace referencia a un proyecto político ya superado, ni mucho menos a un momento histórico o etapa del pasado. El sometimiento y despojo de la vida de países invasores e imperialistas para el mantenimiento de un desarrollo capitalista liberal sigue siendo su sustento en la actualidad: la mercancía esclavista asiática, africana, guatemalteca, mexicana, etc., sigue existiendo y su núcleo es el capitalismo.

Pienso que este argumento es indispensable para comprender cómo se ha ido construyendo a la clase de las mujeres históricamente como lo *natural*, lo *inmanente*, lo *bestial o devorador*, lo *Otro*, etcétera. Este giro discursivo-ideológico de la Naturaleza abre la posibilidad a una gama de ideas que fortalecen la reificación de las mujeres en las relaciones sociales y que están explícitas en el conjunto de rasgos que presuponen denotan la especificidad del *ser mujer*: la sexualidad, la inteligencia y la intuición (Guillaumin, Colette, 1992). En estos dominios es particularmente claro la manera en que se nos concibe y trata como objetos a la clase social de las mujeres.

La Sexualidad. Colette (1992) señala que los hombres en tanto clase dominante poseen un sexo, mientras que la clase de las mujeres al no tenerse a sí mismas ideológicamente, son sexo en sí —sin mediación, ni autonomía— en sus espíritus, sus cuerpos, sus decisiones, y son usadas en ese sentido, pues es la que “apresa firmemente a las mujeres” (Wittig, Monique, 2006 [1976/1982], p. 28).

El sexo es la mujer, pero ella no posee un sexo: un sexo no se posee a sí mismo. Los hombres no son el sexo, pero lo poseen; lo poseen tan bien, además, que lo consideran un arma y le dan efectivamente la afectación social de arma, tanto en el desafío viril como en la violación.⁸⁷ (Guillaumin, Colette, 1992, p. 52)

De esta forma, la reificación en esta relación de apropiación acontece incluso en el elemento físico-anatómico, sin que pueda tener decisión o una simple práctica autónoma, lo cual se advierte en la idea de las mujeres “devoradoras o castradoras”: se leen como máquinas

⁸⁷ Traducción de la psicoanalista mexicana Danielle Davis G. : « Sexe est la femme, mais elle ne possède pas un sexe : un sexe ne se possède pas soi-même. Les hommes ne sont pas sexe, mais en possèdent un ; ils le possèdent si bien d'ailleurs qu'ils le considèrent comme une arme et lui donnent effectivement une affectation sociale d'arme, dans le défi viril comme dans le viol ».

amenazantes o trituradoras. En la mínima muestra de autonomía sexual, en el sentido más reducido, las mujeres son concebidas sólo como sexo. Así, en este dominio específico se les consagra únicamente una función sexual (prostitutas y amantes —aquí también cabría el papel sexualizado colonial que se instaura en las mujeres negras—), o se ignora (las ancianas o las madres) o se niega (mujeres con discapacidad).

La sexualidad es el ejemplo principal y más visible de cómo a la clase social de las mujeres se le concibe como sexo en el pensamiento mismo; únicamente tenemos que salir a la calle para confirmar esta aseveración. Ahora bien, lo absoluto de la categoría sexo en las mujeres, al SER el sexo, se observa en que como seres sexuales somos muy visibles, pero como seres sociales somos invisibles y “estén donde estén, hagan lo que hagan (incluyendo cuando trabajan en el sector público) ellas son vistas como (y convertidas en) sexualmente disponibles para los hombres y ellas, senos, nalgas, vestidos, deben ser visibles” (Wittig, Monique, 2006 [1976/1982], p. 27).

La Inteligencia. El segundo ejemplo que da Colette es la inteligencia. ¡Qué agradecidas tenemos que estar de que actualmente ya se nos reconozca un pensamiento lógico! De lo contrario, seguiríamos siendo la encarnación de lo irracional, de la locura o del pensamiento operativo y práctico. Curioso el caso en que la inteligencia intelectual o abstracta (reflejada cuando las cosas han sufrido la acción del pensamiento, como en las máquinas, las ciencias y tecnologías) es, generalmente, considerada una capacidad masculina, pues supone la distancia entre sujeto y objeto (Amorós, Celia, 1991). Veamos pues, si no es con “inteligencia”, las mujeres ¿cómo nos movemos en el mundo?

La Intuición. Muy ligada al anterior, la intuición “femenina” o “de las mujeres”. Según esta noción, las mujeres sabemos lo que sabemos sin razón alguna aparente; “les femmes n'ont pas à comprendre, puisqu'elles savent” [las mujeres no tienen que entender porque saben] (Guillaumin,

Colette, 1992, p. 54]. ¿Cómo es que sabemos esas cosas que se supone que sabemos? Quién sabe, pero las sabemos y, aparentemente, las sabemos sin usar la razón, sin entender. En otras palabras, dicho conocimiento es una característica directa e intrínseca de la materia de la que está hecha la clase de las mujeres. Por supuesto, en la clase dominante este conocimiento es nombrado inteligencia deductiva, mientras que en las mujeres es de carácter metafísico y pierde todo elemento intelectual o racional (1992, p. 54).

Esta intuición permite relegar la existencia de las mujeres a pura cosificación, ya que, al ser una propiedad espontánea y asociada con la inmediatez, no se tiene conciencia de lo que se hace o de la razón del porqué se hace. La negación de la conciencia de la clase oprimida y el determinismo biológico es lo que refleja la visión de objeto sobre la clase de las mujeres por parte de la clase dominante de hombres. Tenemos el clásico ejemplo de la intuición materna, propiedad que subsume y legitima todos los deberes y saberes de la maternidad en las mujeres (pensemos en lo que nuestras propias madres nos han señalado siempre “hasta que seas mamá comprenderás”) y justifica las sanciones sociales ante toda puesta de negación a dicha naturaleza.

Unas más Naturales. Ellos más Culturales

La atribución de que las mujeres somos *naturales*, de que nuestra vida y nuestras acciones son encaminadas por un destino natural, viene a llenar nuestra individualidad con elementos de un discurso que es —irónicamente, nombra Colette— muy “noble” (p. 62). Las mujeres somos suaves, lindas, delicadas, intuitivas, amorosas, maternales, pero también débiles, un leve inútiles, impulsivas, histéricas, hormonales, pesan y miden menos, con cerebros más pequeños... En fin, que las mujeres somos diferentes:

¿Cómo que diferentes? ¿De qué? ¿En qué se diferencian? Porque ser diferente por sí mismo, si piensas en gramática y lógica, no existe. ...eres diferente DE... Diferente de algo. Pero claro, dirás, las mujeres son diferentes a los hombres; sabemos bien de quiénes son diferentes las mujeres. Pero si las mujeres son diferentes de los hombres, los hombres no son diferentes. Si las mujeres son diferentes a los hombres, los hombres son hombres⁸⁸.
(Guillaumin, Colette, 1992, p. 63)

El meollo es que los hombres no son diferentes de las mujeres, ni de nada, pues son ellos mismos la referencia universal. Y, por supuesto, son determinados hombres pertenecientes a determinados grupos sociales dominantes; pero el patriarcado, ya nos decía Celia Amorós, constituye a los individuos hombres como *género* en el sentido del realismo de los universales (1991). En este sentido, los negros serían diferentes —los blancos son—, los asiáticos son diferentes —los europeos son—, las mujeres son diferentes —los hombres son—. Y en tanto son el referente, es la clase de los hombres la que construye el conocimiento (androcéntrico), la que escribe la historia (misógina), la que impone sus definiciones, sus salarios, esquemas y formas de vida para su beneficio.

Para que nada pusiera en peligro la relación de poder entre ambas clases sociales de sexo, se ha articulado históricamente que la *naturaleza* de la clase de las mujeres es en sí la diferencia instaurada como rasgo *interior*. Con ello “es «natural» que las mujeres se sientan atraídas por los

⁸⁸ Traducción de la psicoanalista mexicana Danielle Davis G. : « Comment différentes ? De quoi ? De quoi sont-elles différentes ? Parce qu'être différent tout seul, si l'on pense grammaire et logique, ça n'existe pas... on est différent DE... Différent de quelque chose. Mais bien sûr direz-vous, les femmes sont différentes des hommes ; on sait bien de qui les femmes sont différentes. Pourtant si les femmes sont différentes des hommes, les hommes eux ne sont pas différents. Si les femmes sont différentes des hommes, les hommes, eux, sont les hommes ».

varones, paran bebés y cuiden esmeradamente a las siguientes generaciones [...]” (Velázquez, Luisa, 2015).

Por lo mismo, cualquier intento por buscar la similitud (*la igualdad*) es prácticamente inconcebible e insoportable para la clase social de los hombres. Pensemos en las sufragistas y la propaganda misógina que surgió en los años 20 que las exponía como salvajes, locas y desquiciadas. Pensemos en las feministas de los 70 y en las mujeres que comenzaron a trabajar y asistir a la escuela con la condición de no dejar de lado su *naturaleza* materna. Pensemos en la discriminación contra las mujeres que existe en las escuelas. Pensemos en cuántas veces no hemos escuchado decir por un hombre “no puedes porque eres niña”, “tú no sabes, yo te explico”, “inténtalo, pero no creo que puedas, eres más débil”. Esta diferencia es la que alimenta la relación de opresión, y para la clase dominante es tan necesario que no sea visible, que convivimos con enunciados tales como: “las mujeres son las que mandan, en realidad” o “las mujeres pueden hacer de todo al mismo tiempo”.

Ahora bien, incluso si el discurso de la Naturaleza impregna la individualidad de ambas clases, ésta no será puesta de la misma manera: siempre busca reproducir la relación de opresión. Por eso sigue siendo muy necio suponer la inocencia del clásico y seguro: *por naturaleza las mujeres son débiles y los hombres agresivos*. También, esta distinción de la puesta de la naturaleza en cada clase se verá reflejada en la capacidad de la clase dominante de “salirse” de su naturaleza, controlarla y someterla. El grupo dominante buscará definir el decreto ideológico fundador de la sociedad según sus momentos sociohistóricos; de esta forma, se encuentran aquellos que prefieren definirse por lo sagrado (la Iglesia Católica), por la cultura (la élite), por la propiedad (la burguesía), por el saber (los sabios, los científicos), etc.:

En todo caso, se definen por mecanismos que crean historia, pero no por instancias que son repetitivas, internas y mecánicas, instancias que reservan para los grupos dominados. Así, los hombres pretenden ser identificados por sus prácticas y pretenden que las mujeres lo son por sus cuerpos. (Guillaumin, Colette, 1992, p. 71)

Lo que es notablemente estratégico en el naturalismo de la clase social de los hombres es que no niegan esas características *naturales*, pues consideran que justamente éstas serán las que les ofrezcan la posibilidad de trascender dichas determinaciones internas. Va a ser la naturaleza innata la que los hace más fuertes y que, al mismo tiempo, los dejará dominar a los objetos de la Naturaleza misma (bosques, animales, madera, otros seres humanos, etc.) (Guillaumin, Colette, 1992). Desde este punto de vista, sería fácil entender cómo la Cultura (civilización, técnica, religión, etc.) puede pensarse fruto de esta capacidad de trascender la Naturaleza por la clase de los hombres, o como diría N-C Mathieu “en el fondo, se podría decir, el hombre es biológicamente cultural... Las mujeres, en cambio, son biológicamente naturales”⁸⁹ (1973, p. 107).

La clase de las mujeres tendrá una relación diferencial con la razón al estar, presuntamente, más próxima a la naturaleza por sus funciones reproductivas. La cara ideológica de la apropiación impregna a la clase de las mujeres de una inmanencia naturalista al dar vida. La estrategia de hacernos flotar en un espacio de esencias eternas que nos rodean por completo y nos sujetan a un cuerpo funcionalista está detrás de nuestra supuesta inferioridad: estamos encerradas en un “ser” específico al servicio de expresiones instintivas y naturales de reproducir, cuidar, atender, enseñar (Guillaumin, Colette, 1992), pero nunca trascender dentro del mundo y razón patriarcal.

⁸⁹ Traducción de la psicoanalista mexicana Danielle Davis G. : « Au fond, pourrait-on dire, l'homme est biologiquement culturel... La femme au contraire serait biologiquement naturelle ».

La trascendencia, al contrario, es producto del dominio, distancia y uso del medio natural (mediante leyes, edificaciones, máquinas, estudios, etc.) por parte de la clase que no se encuentra enquistada en los *determinismos naturales*: la clase social de los hombres (Amorós, Celia, 1991; Guillaumin, Colette, 1992)⁹⁰. La clase de las mujeres al estar sometidas a este naturalismo se le define a partir de su vida útil: si ya no es bello, es inútil; si ya no puede producir hijos o hijas, es inútil; lo cual hace que “nuestros cuerpos sean [*sic*] intercambiables” (Guillaumin, Colette, 1992, p. 75).

Las RSE que crean este discurso de la Naturaleza serán dejadas a un lado, olvidadas y ocultadas para lograr la despolitización de las mujeres. El patriarcado irá construyendo un discurso donde existan dos grupos anatómico-fisiológicos naturales vinculados de forma complementaria adornados de funciones sociales, pero, al mismo tiempo, dos grupos suficientemente heterogéneos como para uno logre emanciparse de su determinismo natural mientras que el otro permanezca ahí siempre (Guillaumin, Colette, 1992).

Entonces, la asociación de la mujer con la naturaleza no es algo dado, no es por su contigüidad a la vida como dadora de la misma, sino que es “siempre social e ideológicamente construido desde las definiciones que la cultura se da a sí misma” (Amorós, Celia, 1991). Definiciones que dependen del modo de producción de la vida material y del proyecto de dominación constitutivo de una cultura que margina y explota a las mujeres. Así, es la opresión la que las define como aquello que debe ser controlado, domesticado y administrado, ya que “en ello

⁹⁰ Curiosa es la distribución de la idea de trascender y su valor a partir de objetos externos donde supuestamente se vio implicada la razón y alejamiento de lo corpóreo, y no, por ejemplo, en el ejercicio de creación de vida con el propio cuerpo. Así fue como se impuso mayor valor a arriesgar la vida sobre el propio valor de dar vida.

consiste la operación ideológica fundamental de racionalización y legitimación” (Amorós, Celia, 1991). Las implicaciones del discurso de la Naturaleza son atroces:

1. Se quita toda posibilidad de reflexión y reacción política a la clase social de las mujeres: “si están enojadas es porque están en sus días”, “andas de alucinada, seguro tienes hambre”.
2. Se desvirtúan y se leen las acciones políticas radicales como no natural o controladas por otros: “las lesbianas no existen”, “el peor enemigo de una mujer es otra mujer”, “esas feminazis que hacen pintas seguro fueron mandadas por un partido político”.
3. El sistema patriarcal castiga y sanciona a las mujeres que rompen con estas determinaciones naturales: las criminaliza, encierra, enferma, violenta y mata.
4. Legitima la apropiación y explotación de las mujeres como algo natural e inscrito dentro del marco de un destino biológico (Ochy y Falquet, 2005).

Con lo anterior, se vislumbra que es el discurso de la Naturaleza, como paradigma legitimador, el que permitirá sancionar a las mujeres para ser siempre esencialmente naturales, como señala Celia Amorós (1991) “la mujer es ahora naturaleza «por naturaleza»; es la naturaleza misma, el orden natural de las cosas lo que la define como parte de la naturaleza”. Esta es de las creencias más coercitivas e incuestionadas. Con esto, resulta necesario enseñar a las mujeres a concebir su propia subordinación como algo natural.

En la lógica patriarcal, las mujeres seremos sensibles, sentimentales, espontáneas por naturaleza; valores contrarios a las lógicas de la razón. Las cargas valorativas heterosexuales naturalizadas en las mujeres justifican la dependencia y subordinación de las mujeres al sujeto único de la razón y cultura: los hombres. Para, finalmente, condensar las opresiones en nuestra “esencia de mujer” provocando que el rebelarnos se vuelva sumamente complejo porque creamos que el problema somos nosotras mismas individuales, bajo sentimientos de miedo y de culpa.

“No puedes usar ese tipo de ropa, no tienes el cuerpo”,
 “¿Por qué te estás quejando de que te acosaron? No es como que te hayan violado”,
 “Si nunca has tenido una pareja es porque tienes que cambiar”,
 “¿Puedes usar brasier en la escuela? Es que estás distrayendo a tus compañeros”.

Ana Margarita, mujer de 19 años.

"Solo las putas no llegan a su casa, deja de faltarle respeto a esta casa",
 "Eres una rogon, así nadie te va a valorar",
 "Si no te quiere es porque no te das a desear".

Mar, mujer de 34 años.

“Estabas más bonita antes cuando pesabas menos”,
 “Estás bien plana y no tienes cintura”,
 “Que pena tener pocas chichis”,
 “Tus brazos parecen de hombre porque están bien peludos”,
 “Si tu tono de piel fuera un poquito más claro estaría genial para que pudieras ocupar esos
 tonos de colores en tus leotardos”,
 “Ya vi porque usas esos pantalones, es para que me den ganas”,
 “No importa que te duelan los pies, las mujeres se ven mejor cuando usan tacones”.

Daniela, mujer de 24 años.

La Eterna Feminidad y la Heterosexualidad Obligatoria

Estas mujeres son muy “femeninas” en el sentido general de la palabra.

También, sin embargo, las hace sufrir el mismo problema. [...]

Sé de tantas mujeres que se esfuerzan en no oír esa voz interior de protesta, porque la realidad no se ajusta al lindo cuadro que de la feminidad les pintaron los expertos.

Betty Friedan, s.f. [1963].

La Feminidad nos Oculta Como Clase

Hemos visto que, al analizar la opresión de las mujeres desde una postura feminista materialista, se destruye la idea de que somos un grupo natural y que “lo que nosotras consideramos causa y origen de la opresión, es solamente la marca que el opresor impone sobre los oprimidos” (Wittig, Monique, 2006 [1981], p. 34). Para legitimar la relación de *sexaje* y mantener el despojo de la autonomía mental de toda una clase de sexo, el sistema patriarcal impuso la opresión en nuestros cuerpos y nuestras mentes asignándole un lugar identitario⁹¹ naturalizado: *la Feminidad*.

En el complejo de las relaciones sociales estructurales de sexo, el concepto de Feminidad ocupa un punto teórico-metodológico clave para analizar el conjunto de características ideológicas

⁹¹ Basándome en la crítica de Donna Haraway (1995) de la totalización en las ideologías de la objetividad, así como del relativismo como su espejo gemelo, parto de una crítica a la identidad inocente (ya sea desde el marco perspectiva masculina absolutista o postmoderno relativista) en el desarrollo de la Feminidad con base en lo que ya señalaba la autora: “El firme compromiso de los posicionamientos móviles y de las desvinculaciones apasionadas depende de la imposibilidad de la política inocente de la «identidad» y de las epistemologías como estrategias que buscan ver desde los puntos de vista de los subyugados para poder ver bien. Una no puede «ser» una célula o una molécula — o una mujer, o una persona colonizada o una trabajadora, etc. — si trata de ver y de ver críticamente desde estas posiciones. «Ser» es mucho más problemático y contingente” (p. 15). Donna es profesora emérita estadounidense en el Departamento de Historia de la Conciencia y el Departamento de Estudios Feministas de la Universidad de California en Santa Cruz, además destaca por sus reflexiones en el campo de los estudios de ciencia y tecnología.

creadas por la razón patriarcal. Dicho conjunto expide marcas heterosexuales diferenciales a toda la clase oprimida, apropiada y explotada, “marcas que tienen por objeto establecer presuntas descripciones de modalidades de *ser* para hacer derivar de las mismas determinadas especificidades en la forma de relacionarse con el *deber*” (Amorós, Celia, 1991).

Creada en beneficio de la clase dominante, la Feminidad es una construcción social, histórica, política, económica y emocional que niega a “las mujeres” como producto de una relación de explotación. Esta categoría se instala en cada una de nosotras volviéndonos “*la-mujer*” (Wittig, Monique, 2006 [1981]), que no somos las mujeres, que no tiene autonomía, que no es pensante, ni valorada desde sí misma pues su misión es la obediencia, la dependencia y subordinación; así, “*la-mujer* existe para confundirnos, para ocultar la realidad de *las mujeres*” (Wittig, Monique, 2006 [1981], p. 39). Nombrarnos desde la Feminidad tiene como finalidad que la clase de las mujeres asumamos la relación de *sexaje* como estilo de vida y forma de ser.

Por ello, la heterosexualidad no es sólo una opción en la vida cotidiana. Desde muy pequeñas se va develando e instaurando un deseo hacia los hombres como supuesto único posible, así “aun cuando dicho hombre todavía no exista como una presencia física en su vida, sí existe como una cimentada construcción simbólica” (Vergara, Karina, 2015, p. 12). Existe un carácter forzoso e impositivo de la heterosexualidad por vía económica, propagandística, política, social y naturalista; como señala Adrienne Rich en su libro *Heterosexualidad Obligatoria* (1980):

Las mujeres se casaron porque tenían que hacerlo, para sobrevivir económicamente, para tener hijos que no sufrieran privaciones económicas u ostracismo social, para seguir siendo respetables, para hacer lo que se espera de las mujeres, porque al venir de infancias anormales querían sentirse normales, y porque el romance heterosexual ha sido representado como la gran aventura, el deber y la realización femenina. (p. 29)

Esto sumado a la constante vigilancia y amenaza de ser castigadas bajo una violencia sexual, hacen de la heterosexualidad obligatoria una marca ideológica en nuestra individualidad para cerciorar que la vida toda de las mujeres esté siempre al servicio de la clase de los hombres y a las instituciones del poder patriarcal capitalista. La autora ya denunciaba que el supuesto de que la mayoría de las mujeres (y hombres) son heterosexuales por naturaleza es un muro teórico y político al impedir que las personas no tengamos “otra posibilidad de relacionarnos y vivir más allá que la dictada por los mandatos naturales” (Vergara, Karina, 2015, p. 6). Nos invita a plantearnos la avasalladora pregunta “¿las mujeres escogerían el emparejamiento y el matrimonio heterosexual?” (Rich, Adrienne, 1980, p. 6) frente a la constante socialización, institucionalización y obligación de la heterosexualidad como forma de vida.

Por lo tanto, la Feminidad no debe ser considerada como una realidad puramente cultural (estereotipos o roles) sino como una materialidad que vivimos las mujeres en nuestras vidas y cuerpos⁹², ya que “la educación que se nos ha otorgado ha sido sutil en impregnar a las mujeres de feminidad, dejándolas sin territorio ni cuerpo propio” (Pisano, Margarita, 2015, p. 51). Si negáramos esto nuestra conciencia de clase de sexo se vería aplastada. Conciencia que no implica eliminarnos como individuos, eso sería reducirnos a definirnos desde nuestra opresión, sino a confrontarnos “con la necesidad histórica de constituirnos como sujetos individuales de nuestra historia” (Wittig, Monique, 2006 [1981], p. 39). Admitir nuestra opresión implica asumarnos sujetas de historia: ser mujeres históricas y políticas en lucha por nuestra autonomía, en reflexión, reevaluación y reorganización del mundo social, conceptual y material.

⁹² Insisto, como sostiene Donna Haraway (1995), “el conocimiento de una misma requiere una tecnología semiótica que enlace los significados con los cuerpos” (p. 16).

Ahora bien, la Feminidad ha sido estudiada desde múltiples espacios con el objetivo de advertir su carácter opresivo e histórico; por ejemplo, ha sido llamada un *Mandato* (Pisano, Margarita, 2004a) por el feminismo radical chileno y *Mística* (Friedan, Betty, s.f. [1963]) por la psicología feminista rebelde estadounidense, entre otras.

La primera, Margarita Pisano, en su libro *El Triunfo de la Masculinidad* (2004a) desarrolla una crítica a los mitos y mandatos que envuelven a las mujeres. En dicho libro, la autora regresa la mirada a abandonar la Feminidad al ser un mero producto de la masculinidad, y señala que “no es un espacio autónomo con posibilidades de igualdad, de autogestión o de independencia, es una construcción simbólica y valórica diseñada por la masculinidad y contenida en ella como parte integrante” (Pisano, Margarita, 2004^a, p. 5). Por ello, el sistema patriarcal no puede ser desmontado si se sigue reproduciendo una Feminidad que solamente otorgue la legitimidad a los hombres de apropiarse de nuestra individualidad. Los lugares históricos que se le han “permitido” a las mujeres desde la Feminidad no son inocentes ni desinteresados, sino que son necesarios para su explotación:

La masculinidad como macrosistema sigue siendo el que genera, produce y define lo que es conocimiento válido y lo que no, aunque permita la participación de las mujeres en ello. Sigue siendo la estructura patriarcal la que legitima o deslegitima a las mujeres que le colaboran, tanto en la ciencia, la literatura, la filosofía, la economía, como en los demás campos. (Pisano, Margarita, 2004a, p. 8)

Asimismo, nos invita a reflexionar sobre la borrosa demarcación de la Feminidad, a saber, la falta de límites en su construcción, constitución y creación, la cual tendrá como efecto que las mujeres estemos disponibles de ser tomadas para siempre o por un rato, con o sin nuestro consentimiento. De esta forma, la puesta en práctica de nuestra individuación, “sin sentirnos

culpables de escapar a la estructura de la Feminidad, diseñada para la entrega total” (p. 42), va a ser clave *para la autonomía de la clase de las mujeres*.

La Feminidad es un modelo impregnado de esencialismos e instaurado en la memoria corporal de la clase de las mujeres de tal forma que la creemos una identidad propia. ¡La cuestión es no olvidar quienes impusieron esos esencialismos y a quienes benefician! Son estos los que nos dictan que el único objetivo es la reproducción, nos confinan, inmovilizan y limitan nuestra capacidad de “la rebelión, el pensamiento, la opinión y la creatividad” (Pisano, Margarita, 2015, p. 51). Además, atraviesan la idea misma del ser mujer y, con ello, generando la idea de lo “anti-natural”. Sobre esto último, ya señalaba Franca Basaglia-Ongaro (1987) que el carácter es tan absoluto que a las mujeres no nos quedan muchas alternativas: “si quiere existir como persona, no será más mujer; si quiere ser sujeto de su propia historia, no será más mujer; si quiere actuar en la realidad social, no debe ser mujer ni madre [...]” (p. 48). Este absolutismo de la Feminidad, anudado a su naturalismo, conlleva la exigencia contradictoria de elegir entre un “todo ilusorio” o la negación de una misma.

Por su lado, Betty Friedan, en su famoso libro *La Mística de la Feminidad* (s.f. [1963]), analiza la situación de opresión que viven las mujeres estadounidenses de clase media de la posguerra (década de 1950) mediante la creación, difusión, valoración e imposición de una nueva identidad femenina particular. Dicha identidad se sostiene bajo un conglomerado de discursos, modelos educativos e instituciones que “divinizan” a la mujer como ama de casa, esposa y madre; *malmiran* a las mujeres que aspiran a seguir con sus carreras profesionales y a obtener sus derechos; se interesan en los electrodomésticos, detergentes, maquillaje, en sus hijas e hijos, sus esposos, y por supuesto se alejan de cualquier cosa que pudiese acontecer fuera del hogar.

A parte de ser una apasionante investigación que ayuda a revelar la atroz realidad detrás de la supuesta satisfacción que muestra la publicidad sobre ser una “ama de casa” dentro del *American Dream* [sueño americano] en Estados Unidos, *La Mística de la Femenidad* es un trabajo fundamental para denunciar el carácter tan ajeno, destructivo y deformador de la Femenidad en las mujeres. Betty Friedan nos va mostrando que tras esas caras “sonrientes” de las mujeres que habitaban la *Mística* se encontraba un verdadero malestar, una angustia que no tiene nombre, pero que aqueja y se manifiesta en ansiedad, alcoholismo e incluso suicidio.

Este *problema sin nombre*, trabajado por múltiples especialistas de la época, fue encarnando el carácter naturalista de la opresión al describirlo como inherente a la condición femenina; y, con ello, gestando la creencia de que el problema era una misma y una sola:

Cuando durante la década de 1950 a 1960 una mujer tenía un problema, era porque algo iba mal en su matrimonio o en ella misma. «Otras mujeres están satisfechas con la vida que llevan –pensaba–. ¿Qué clase de mujer soy yo, si no soy capaz de comprender esa misteriosa satisfacción de encerar el suelo de mi cocina?» Se sentía tan avergonzada de tener que admitir su descontento, que no llegaba a darse cuenta de que otras mujeres lo compartían. (Friedan, Betty, s.f. [1963], p. 40)

La lectura que doy a este malestar que hacía sentir a las mujeres avergonzadas, vacías o incompletas⁹³ al punto de no sentirse vivas es, justamente, una de las graves consecuencias del

⁹³ Aquí quiero recuperar un extracto del libro que muestra cómo este sentimiento se manifestaba al no cumplir con el papel ideal de ama de casa: “A veces se trataba de una mujer que me decía que aquel sentimiento se hacía tan fuerte que la obligaba a salir corriendo de su casa y a pasearse por las calles. O bien se quedaba en casa, llorando. O sus hijos le contaban un chiste y no se reía porque ni siquiera lo había oído. Hablé con mujeres que durante años habían recurrido al psicoanalista echándose en el sofá de la consulta para conseguir su adaptación a su papel femenino, para «cumplir como esposa y como madre». Pero el tono desesperado de sus voces y la expresión de sus ojos eran el

sexaje: confinamiento, rutina repetitiva, trabajo físico excesivo, falta de reposo... apropiación, apropiación y apropiación. A la desposesión de la autonomía mental se le nombró y se le sigue nombrando *lo ideal* pues es a estas mujeres que viven en carne propia la persecución de la perfección femenina a las que las hace sufrir el problema sin nombre. El vacío provocado por esta desposesión fue *llenándose* de Feminidad.

La Feminidad, que responde a las necesidades de la institución de la maternidad y de la heterosexualidad obligatoria, gestionan el tiempo y las actividades de las mujeres. Al punto en que, entre ser esposa, madre, maestra, enfermera, cocinera, decoradora, chofer, costurera, niñera, el tiempo para ella o de descansa se reduce a nada. De hecho, señala Friedan, empezó a crearse el término de “la fatiga de ama de casa” para categorizar estos dolores, sentimientos y problemas cognitivos; los doctores no encontraban tratamiento útil pues estas madres estaban sólo *realmente cansadas*:

Algunos doctores, no hallando nada orgánicamente enfermo en estas madres crónicamente fatigadas, les dijeron que todo esto son imaginaciones tuyas; otros les recetaron píldoras, vitaminas o inyecciones para la anemia, baja presión sanguínea, bajo metabolismo, o las pusieron a dieta (como promedio, las amas de casa suelen pesar seis o siete kilos de más), les prohibieron las bebidas (existe aproximadamente en Norteamérica un millón comprobado de amas de casa alcohólicas) o les dieron tranquilizantes. (Friedan, Betty, s.f. [1963], p. 423)⁹⁴

mismo tono y la misma mirada de otras mujeres que estaban seguras de no tener ningún problema, aun cuando experimentaban un extraño sentimiento de desesperación” (Friedan, Betty, s.f. [1963], p. 43).

⁹⁴ Adelantándome un poco a uno de los temas del Capítulo de 3, ¿acaso no son estos síntomas parecidos a la famosa *fibromialgia*, enfermedad reconocida por la OMS en 1992 como sin causa orgánica en términos biopsicomédicos y que de las personas afectadas 80% son mujeres? ¿O síntomas que son ahora catalogados como depresivos o ansiosos?

Lo que le preocupa a la psicóloga es ver que en un mundo donde supuestamente ya se encontraban las puertas abiertas a las mujeres, donde la proporción de mujeres trabajando en el sector remunerado aumentaba de uno a tres, se imponía dicha Mística por todos los medios posibles. La escuela, la publicidad y las revistas. En una entrevista con una directora de revistas para mujeres de la época, Friedan advierte su papel en la creación de esta Feminidad: “empezamos a sentirnos avergonzadas nosotras mismas de ser mujeres de carrera. Teníamos un tremendo temor a perder nuestra Feminidad. Seguíamos buscando la forma de ayudar a las mujeres, a aceptar su misión femenina” (s.f. [1963], p. 98).

No obstante, señala, por más que las mujeres cumplieran con esa Mística siempre existía el problema que no tiene nombre, un vago deseo indefinido de “algo más” que ser ama de casa, algo más que ser la esposa de Fulanito, lavar platos, planchar, cuidar (que además tenía que ser hecho bajo un aspecto estéticamente agradable y atractivo para el esposo).

He recuperado brevemente algunas características ya desarrolladas por algunas feministas alrededor de la Feminidad para poner un piso firme y común y, desde ahí, proponer el marco de análisis del cual me serviré para advertir la Culpa. Antes de pasar a la propuesta quisiera insistir en que la Feminidad es social, histórica y geográficamente determinada, cargada de intereses y diversas relaciones de poder, por lo que sus propiedades y características han ido cambiando en el tiempo. Al obedecer a un proceso histórico y responder a necesidades del sistema heteropatriarcal,

¿Será que ese “problema que no tiene nombre” en los 50, en la actualidad ya se ha nombrado con terminología psiquiátrica o médica? ¿Será que el patriarcado logró institucionalizar este sufrimiento como inherente a nuestra condición femenina? Estas son meras suposiciones muy reducidas y atrevidas, pero creo que aquí hay algo inquietante que debe reconocerse. Retomando preguntas de la misma Betty Friedan (s.f. [1963]): ¿impide acaso la mística de la feminidad que la mujer progrese con el mundo? ¿La obliga tal vez a negar la realidad, como la mujer que está en un manicomio tiene que negar la realidad para poder creer que es una reina? ¿Condena a las mujeres a ser personas desplazadas, si no virtualmente esquizofrénicas, en nuestro mundo complejo y cambiante? (p. 116)

capitalista y racista su acción opresiva ha ido modificándose. Por esta razón es que encontramos diferentes formas naturalizadas de la Feminidad, con sus estilos y formas de ser correspondientes, según la clase, raza, geografía, cultura, y las cuales van a responder a las necesidades del grupo de hombres propietarios particular. El eje común es que todas conforman un proyecto de vida (imponiéndose en cualquier posibilidad de propósitos personales que se proyecten a futuro).

Me lanzo a pensar que es la Feminidad la que nos oculta como clase, y la existencia de tal variedad es lo que posibilita un tipo de batalla entre feminidades clasistas y racistas alrededor del “yo no vivo opresión, ellas sí”. Es el hecho de que la Feminidad sea construida como natural en nosotras, que cada vez que es cuestionada, analizada o politizada, nos cruza en lo personal.

El carácter histórico de la Feminidad es muy claro cuando pensamos en el *ser mujer* de cada época; así, tenemos a la *Feminidad bestial* de Europa del siglo XVI-XVII⁹⁵, la *Feminidad domesticada*⁹⁶, la *Feminidad de la mística* de la ama de casa en Estados Unidos de los 50, la *Feminidad de Lupita*⁹⁷ en México capitalino de los 70’s, y la *Feminidad empoderada* (esa que nos dice que el “empoderamiento es saberme deseada, me siento poderosa porque me desea utilizar sexualmente el amo” (Vergara, Karina, 2022, p. 98). No borremos nuestra memoria de clase de

⁹⁵ En la época de la caza de las brujas, las mujeres eran lujuriosas, excesivamente emocionales, “retratadas como seres salvajes, mentalmente débiles, de apetitos inestables, rebeldes, insubordinadas, incapaces de controlarse a sí mismas” (Federici, Silvia, 2010, p. 157). Es decir, una sexualidad femenina como la fuente de todo mal. Esta figura permitió justificar el poner a las mujeres al control masculino, la apropiación del trabajo de las mujeres por parte de los hombres, así como la criminalización de su control sobre la reproducción.

⁹⁶ La Europa del siglo XVII dio al nuevo modelo buscaba a la mujer y esposa ideal como ser pasivo, asexual obediente, “ahorrativa, de pocas palabras y siempre ocupada con sus tareas” (Federici, Silvia, 2010, p. 157), así como “moralmente mejores que los hombres, capaces de ejercer una influencia positiva sobre ellos” (p. 157). Esta figura fue dando lugar al discurso de la Naturaleza, con el instituto materno y la división sexual del trabajo.

⁹⁷ Hago referencia a la clásica mujer mexicana de la colonia residencial del Distrito Federal (hoy, Ciudad de México) de los años 70 descrita por Rosario Castellanos; y cito “LOCUTOR (Al público): Eso prueba, una vez más, que Lupita encarna el arquetipo de la mujer mexicana: sufrida, abnegada y devota” (2003, p. 52). Rosario (México, 1925 – Israel, 1974) es una de las escritoras mexicanas más reconocidas a nivel nacional e internacional al combinar su reflexión sobre la condición de las mujeres, la docencia, el periodismo y la diplomacia. Escribió novelas, cuentos, poesía y dramaturgia.

mujeres: todas estas formas de Feminidad siguen existiendo, pero acopladas a las condiciones capitalistas y patriarcales de la actualidad.

La Feminidad como Marco Metodológico

Viendo que la Feminidad ha sido construida para condensar y ocultar el efecto ideológico de un sistema de relaciones de opresión, apropiación y explotación de la clase de las mujeres (RSE), quiero tomarlo como el marco de referencia y metodológico desde el cual, en el siguiente capítulo, iré analizando las situaciones de generación de la Culpa en las mujeres.

Antes bien es importante desmenuzar las relaciones sociales —refiriéndome a aquellas imbricadas en las RSE— que sostienen la Feminidad. En principio encuentro que su sentido lo obtiene necesariamente a partir de su carácter relacional, sentido fundamentalmente heterosexual, androcéntrico y misógino. El sentido heterosexual viene dado por su obligatoriedad (tal como se desarrolló en el capítulo 1); el androcéntrico se devela por responder siempre a las necesidades de la clase de los hombres, y el misógino como consecuencia de los dos anteriores.

Vimos que la relación de *sexaje* provoca la desposesión de la autonomía mental, la cual es *llenada* por esta Feminidad particular mediante la interiorización y naturalización de la opresión. Entonces, al ser el sistema heteropatriarcado capitalista y racista “un pacto entre varones basado en sus valores, en sus ideas de sociedad y, especialmente, en la colaboración que le debemos las mujeres” (Pisano, Margarita, 2004a), es que se ha construido la identidad femenina para asegurar su *posesión*.

Retomo la propuesta de Franca Basaglia-Ongaro (1987) sobre la Feminidad como la total identificación con el *ser-para-los-otros*. Ella encuentra tres situaciones características para esta condición: la mujer como naturaleza, la mujer como cuerpo-para-otros y la mujer madre-sin-

madre, que imposibilitaran la alternativa contraria, a saber, si no es-para-los-otros entonces no se es. Asimismo, siguiendo a Franca, Marcela Lagarde (2005) le agrega la idea de ser cautiva, como expresión político-cultural de la condición de la mujer, en *ser-de-y-para-los-otros*.

Para la antropóloga, las formas de ser mujer en esta sociedad, y en sus culturas descritas como feminidades, no son otra cosa que cautiverios en los que las mujeres sobreviven a la opresión de forma creativa, así “para la mayoría de las mujeres la vivencia del cautiverio significa sufrimiento, conflictos, contrariedades y dolor, pero hay felices cautivas” (2005). De ahí que, señala, la felicidad femenina, como expresión de la Feminidad, se irá construyendo con base en la realización personal del cautiverio en el proyecto de ser de y para el otro. Dicha categoría propone una definición política de las mujeres ya que se caracteriza por la privación de su autonomía vital, de su independencia para vivir, “del gobierno sobre sí mismas, de la posibilidad de escoger y de la capacidad de decidir sobre los hechos fundamentales de sus vidas y del mundo” (Lagarde, Marcela, 2005).

En el mismo núcleo de la Feminidad se encuentra esta relación específica de apropiación⁹⁸-dependencia (ser-de-los-otros) y de servidumbre-subordinación (ser-para-los-otros) de la clase de las mujeres a la de los hombres. Como se ha desarrollado anteriormente, dicha relación es reproducida y legitimada por el matrimonio, la familia, la maternidad, entre otras instituciones.

⁹⁸ Marcela Lagarde (2005) señala que “las mujeres están cautivas de su condición genérica en el mundo patriarcal” y desarrolla una tipología antropológica: aunque concibe este cautiverio como producto de una relación de poder lo teoriza en tanto tipos en su género. Por ello, para regresar al marco de comprensión materialista de la tesis retomo su idea de ser-de-y-para-los-otros, pero desde la relación de *sexaje*. Entonces, considero el término de *apropiación* y no cautiverio más adecuado para comprender a la Feminidad como el producto de las mujeres ideológicamente materializadas, también por connotar una acción y no un lugar estático. Acción, además, de carácter histórico, adaptativo y cambiante contra la clase de las mujeres.

Además de esta relación ser-de-y-para-los-otros, he ido encontrando en los testimonios y textos documentales de otras feministas (Liliana Mizrahi, Audre Lorde, Gloria Anzaldúa, Adrienne Rich y Andrea Dworkin, especialmente), otra relación específica que se encuentra en la formación de la Feminidad: la del odio hacia las mujeres. Odio, desprecio, repudio, destrucción. Odio en el que fuimos absorbidas desde el momento en que nacimos. Hacia las mujeres, siendo mi hermana, mi madre, mi prima, mi vecina, la de la revista, la de la escuela, las mujeres todas, incluida *yo misma*. Aquí cito a Audre Lorde (2003 [1983]) para diferenciar la ira y el odio, pues la primera es “pasión nacida del descontento que puede ser excesiva o inoportuna pero no necesariamente dañina”, mientras que el segundo es “hábito emocional o actitud mental en los que a la aversión se une la voluntad de hacer daño”. Entonces, “la ira, si se emplea, no destruye. El odio sí” (p. 58).

Aun si la relación de odio ha sido estudiada particularmente como misoginia de hombres a mujeres, aquí quiero enfocarme en su lugar intraclase, y para fines analíticos quiero darle un espacio propio por sus graves repercusiones y consecuencias en nosotras mismas. En otras palabras, quiero observar cómo La Feminidad ha producido odio hacia una misma (al cuerpo y a la sabiduría) y hacia las demás (nuestra genealogía, nuestra madre, otras mujeres) concluyendo así el despojo de nuestra autonomía, el despojo de nosotras mismas: siendo contra nosotras. Ya poetizaba Liliana Mizrahi (2003a) que:

Nuestro «ser-para-sí» se transforma en «ser-para-otros» y/o «ser-contra-sí». Nuestra conciencia manipulada se vuelve contra nosotras mismas. [...] Somos «todas-para-otros» y de ahí surge el sentimiento de extrañeza propio de la enajenación. Crecemos en medio de sentimientos de culpa y autocompasión. Aprendemos el desprecio a nosotras mismas, fuente de todas las violencias. (p. 36)

Con lo anterior, para vislumbrar las situaciones de generación de la Culpa, propongo dos grandes ejes de la Feminidad que, como señalé tiene un sentido heterosexual, androcéntrico y misógino: a) la Feminidad como ser-de-y-para-los-otros, y b) la Feminidad como ser-contr-una-y-tod-as. El análisis de estos dos ejes de la Feminidad se encuentra directamente en los vínculos interindividuales, de interacciones personales y grupales cotidianas, a saber, en las relaciones sociales imbricadas a su vez en las RSE de sexo, raza y clase.

Cabe mencionar que estos dos ejes hacen alud a un conjunto de *relaciones situadas*, no a categorías cerradas e inmutables, por ello cada uno va a responder a las relaciones de opresión que vive la clase de las mujeres. De esta forma, la Feminidad como ser-de-y-para-los-otros, es decir, la relación que responde al *sexaje* como forma de apropiación y explotación, se conformará de dos relaciones principales. La primera es la relación de servidumbre y dependencia siendo sus instituciones inaugurales el matrimonio, la maternidad y la familia, y la segunda relación es de subordinación e inferioridad de las mujeres, fundamentalmente, en la sexualidad, cuerpo y saber.

Por su lado, la Feminidad como ser-contr-una-y-tod-as, basada tanto en el despojo de una y el sometimiento social, también se conforma con dos relaciones principales: la de odio, degradación y tortura hacia una misma, y la del desprecio, competencia y aislamiento hacia las demás mujeres. Con ello, Audre Lorde (2003 [1983]) señala que “contamos con una poderosa y antigua tradición de relaciones y apoyo mutuo, [...] oponiéndose a la ira y a la desconfianza engendradas por el odio a nosotras mismas” (p. 65). Desde dicho marco de la Feminidad, en el siguiente capítulo iré desarrollando algunas situaciones que generan la Culpa, así como su relación con nuestra salud mental, puesto que es justamente la sospecha y el dolor provocado por este odio a una el que engendrará una rebeldía.

Capítulo 3.

¿Qué Ocurre Cuando la Opresión se Vuelve Inherente a mí Misma? La Culpa junto con la Feminidad, en Salud y en Enfermedad

“Dime hasta cuando vas a cambiar para que esta relación funcione”,

“Tú hijo se droga por qué no sabes ser madre”,

“Por tu actitud es que me enojo contigo”,

“Si te engañe es por tú me descuidaste”.

Brenda Liz, mujer de 39 años.

"¿Por qué no te vienes como en el porno? ¿Te vienes de verdad?".

Norma, mujer de 25 años.

La Feminidad, proceso identitario que oculta el sexaje al interiorizar y naturalizar su carácter opresivo en la clase de las mujeres, es la mayor fuente de desposesión de nuestra autonomía. La imposición de ese “deber ser”, de ese lugar ideal de *la-Mujer*, de destinos preestablecidos que esconden un único y solo objetivo: la apropiación y explotación de las mujeres, de nuestros úteros, de nuestros cuerpos, manos, creatividad, saber, cuidado, palabras, ideas... Y, al mismo tiempo, convencernos de que somos nosotras mismas las que deseamos y disfrutamos la opresión.

En el capítulo anterior revisamos los tres elementos de la cara ideológica del sexaje que posibilitan la construcción de la Culpa en las mujeres: la interiorización del *juez-patriarca*, la naturalización de las opresiones y la constitución de la Feminidad como forma de ser en el mundo para las mujeres. Con este hilo de ideas, en el presente capítulo llevo a cabo un análisis de la Culpa a partir del marco metodológico propuesto en torno a la Feminidad (heterosexual, androcéntrica y misógina) como “ser-de-y-para-los-otros” y “ser-contra-una-y-todas” con el objetivo de responder a las preguntas: *¿qué situaciones generan la Culpa en las mujeres? ¿cuál es su relación con la salud mental de las mujeres?*

Dicho análisis lo hago a partir de vivencias de mujeres, escritoras, poetizas, ensayistas feministas, así como de historias de mujeres que han sido acompañadas por mujeres desde la Terapia Narrativa Feminista. Por lo tanto, voy documentando, a un nivel interindividual, algunas relaciones sociales imbricadas en las RSE que expresan la opresión que vivimos la clase de las mujeres, pues es ahí, en lo cotidiano, donde acontece la Culpa. Al final, hago un entretejido entre la Culpa, la Feminidad y sus repercusiones a nuestra salud mental; para ello, retomo la crítica por parte del movimiento feminista de los 70 y el antipsiquiátrico, así como del Feminismo Loco, hacia el paradigma biomédico y a la psiquiatría.

"Tu mamá sí era buena hija",

"¡Felicidades! Ya eres mamá, ahora sí vas a saber lo que es ser mujer",

"Tú... ¿lavando trastes? ¿A poco sí sabes?",

"Tarde o temprano tus hijos te juzgarán".

María Rebeca, mujer de 43 años.

"Si no comieras tanto el pantalón se te vería mejor",

"Si no lo hubiera dejado, tal vez él seguiría vivo",

"Es tu culpa el que hoy tus hijos sean «así»".

Livia, mujer de 51 años.

Culpa y Feminidad Como Ser-De-Y-Para-Los-Otros

En el presente apartado desarrollo cuatro relaciones sociales interindividuales que generan a la Feminidad como un ser-de-y-para-los-otros en el heteropatriarcado capitalista racista. Las dos primeras, las relaciones de servidumbre y de dependencia de la clase de las mujeres, las encuadro dentro de las instituciones políticas y económicas del matrimonio, la familia y la maternidad. Mientras que las dos siguientes, las relaciones de subordinación e inferioridad de la clase de las mujeres, las analizo en la sexualidad, el cuerpo y el saber de las mujeres.

En un intento por resonar, introduzco a la Feminidad como un ser-de-y-para-los-otros a partir de dos historias particulares, la de Ana y Marcela, que pasaron por un acompañamiento de terapia narrativa feminista por Carolina Letelier Astorga⁹⁹, psicóloga chilena. Sus historias las recupero de la transcripción de una presentación realizada en 2015 durante un encuentro de contrapsicología en Chile, con el fin de reconocer y politizar nuestras vivencias como mujeres acompañadas por mujeres, ver la posibilidad de cuestionar esos lugares que no somos nosotras y que posibilitan la Culpa, así como mostrar de qué manera el paradigma biomédico ha ocultado las relaciones de poder que nos cruzan a través de la patologización de nuestras dolencias.

Cabe resaltar que retomo la presentación de Carolina Letelier sobre el acompañamiento que hace a estas dos mujeres con la finalidad de ilustrar el proceso de historiar y politizar nuestras propias vidas; de esta forma, no busco concluir o interpretar “los casos” de Ana y Marcela, sino mostrar cómo sus historias pueden atravesarnos, tanto a la escritora de esta tesis como a algunas

⁹⁹ Carolina Letelier es psicóloga y acreditada por la Comisión Nacional de Acreditación de Psicólogos de Chile como Especialista en Psicología Clínica. Además, es una de las iniciadoras del proyecto PRANAS (Prácticas Narrativas) en Chile, profesora y psicopedagoga con experiencia en niñas y niños en contexto de vulnerabilidad, y con mujeres que han vivido violencia y abuso (Carolina Letelier Astorga, s.f.).

lectoras y, por tanto, están cargadas de un nivel político. Por lo tanto, poniendo en el centro sus historias, así como de las diferentes voces de mujeres poetas, activistas y escritoras que han narrado su propia experiencia, vislumbramos las situaciones de generación de Culpa, así como su función en las relaciones que nos conforman como ser-de-y-para-los-otros, a continuación.

Relación de Servidumbre y Dependencia de las Mujeres

Historia de Ana (Letelier, Carolina, 2015). *“Es una mujer que llevaba viviendo once años con diagnóstico de TOC (Trastorno Obsesivo Compulsivo) y desde entonces había tomado muchos medicamentos. Ahora tiene veinticinco. El TOC la tenía convencida de que su vida estaba determinada por ese diagnóstico y ese diagnóstico le prescribía varias cosas para su futuro, cosas que estaba impedida de hacer. Ella no se sentía con la libertad de hacer muchos planes. El TOC definía límites a sus sueños.*

No es un diagnóstico inocuo, no se trata solamente de atribuirle una palabra a alguien, sino que es moldearle el camino, moldearle una forma de verse a sí misma, de pensar su futuro. [...]

Entonces, comenzamos a explorar lo que había en el TOC —a través de una conversación de externalización (White, 2016)— y le pregunté si ese nombre estaba bien o si para ella habría mejor forma de nombrar lo que experimentaba [...] Escogió la “nube negra” para referirse a eso que le inundaba la cabeza con una serie de pensamientos e ideas que la obligaban a realizar ciertas acciones en situaciones determinadas.

[...] Así, fuimos explorando con Ana esa “nube negra” y descubrimos que esos pensamientos estaban llenos de discursos acerca de cómo tiene que ser una mujer, cómo debe amar, cómo debe estar disponible y cómo debe entregarse a sus seres queridos. Eran

pensamiento que estaban cargados de obligaciones, culpa y mandatos que la llevaban a postergarse siempre. ...Ana pudo comprender la influencia que tuvo la construcción de su idea del amor, asociada siempre al sometimiento y la disponibilidad total.

Podemos darnos cuenta entonces, que la “nube negra” no apareció de la nada, no contenía ideas locas, estaba cargada de pensamientos directamente relacionados con su contexto particular y la cultura más amplia en la que vivimos. [...]

Tiempo después, Ana me escribió lo siguiente: [...] Creo que el día de hoy, después de dos años de iniciado este camino, mi vida ha cambiado en un 150%; el poder ir de a poco haciéndome consciente de mi historia, el entender que mis ideas no aparecieron mágicamente en mi cabeza y que tenían raíces muy profundas en mi vida, me ha llevado a un lugar que estaba muy lejos en ese momento para mí. De a poco he ido abandonando la culpa y los temores y al fin mi diagnóstico de TOC no se roba la película...”.

Matrimonio y Familia. Al matrimonio, la forma privada del sexaje, se le suma otra institución que genera la explotación y ocultamiento del trabajo de las mujeres: la familia. Esta ha sido el punto generador de la división (hetero)sexual del trabajo, “complemento del mercado, instrumento para la privatización de las relaciones sociales y, sobre todo, para la propagación de la disciplina capitalista y la dominación patriarcal” (Federici, Silvia, 2010, p. 149).

La familia es el punto gravitacional de la sociedad heteropatriarcal y se encuentra sustentada en las relaciones de consanguinidad (Pisano, Julia, 2004a) que prometen el derecho al patriarca-esposo-padre de familia de apropiarse de la esposa, de las hijas e hijos, “incluido el derecho a maltratarlos físicamente y, en casos frecuentes, a asesinarlos o venderlos” (Millet,

Kate¹⁰⁰, 1995 [1969], p. 84). De esta forma, el procreador, en tanto dueño y señor, es legitimado en el parentesco-consanguíneo para decidir sobre sus tierras y las vidas que posee, suplir a las autoridades políticas y facilitar el gobierno del estado patriarcal. La relación de servidumbre y de dependencia de la clase de las mujeres se irá fortaleciendo al tiempo que la familia se constituya como un espacio de fuerza ideológica y material que concede posición social y poder económico a la clase de los hombres.

Ahora bien, el mantenimiento de esta relación en la familia se basa en la idea de anteponerla por sobre todas las cosas: “primero es la familia”. La consanguinidad permite a los miembros discriminar entre unos y otros, jerarquizar, enseñar la sumisión y la obediencia, así como el solapamiento y absolución de cualquier violencia y la necesidad de reconocimiento y valoración para asumir un lugar de decisión. Graciela Hierro (2004) daba testimonio confesándose mujer: “cada semana mato una culpa. La de mi padre, la de mi madre, la de mis hijas e hijo, la de mis hermanos, yerno, nuera, cuñadas y sobrinos. Hasta aquí los consanguíneos” (p. 47).

Al ser el vínculo que une a la familia de tipo sanguíneo, este pasa a ser de carácter supuestamente natural. La *naturalidad* de poner primero a la familia (esposo e hijos) sobre incluso la propia integridad y autonomía se vuelve ley para la clase de las mujeres. Aquí recordemos la historia de Ana (Letelier, Carolina, 2015) cuando señala que esos pensamientos estaban llenos de discursos donde *debía entregarse a sus seres queridos y estar siempre disponible*: el despojo¹⁰¹ de la autonomía de las mujeres es condición necesaria para la existencia de la familia. De ahí que

¹⁰⁰ Kate Millet (Estados Unidos, 1934 – Francia, 2017) fue una escritora y activista feminista lesbiana radical, estudiosa y profesora de la lengua inglesa, y artista. Es considerada una de las autoras claves del feminismo de los años 70.

¹⁰¹ Pienso que cuando se le nombra “sacrificio” a este despojo, se puede caer en una victimización de las mujeres ya que se pone la toma de decisión en la sola voluntad de ellas: “ella decidió sacrificarse por sus hijos”, “ella sacrificó su trabajo por el bien de su esposo”, “ella se sacrificó para que sus hijos pudieran ir a esa escuela”, etc.

dicha institución necesite legitimarse como el único lugar supuestamente “seguro”, cuando en realidad es donde se nos maltrata, se nos viola y mata. Así, “la familia y las traiciones que en ella ocurren constituye la historia de las mujeres, que no es nuestra historia y por eso mismo no existimos” (Pisano, Margarita, 2015, p. 63).

Con ello, la apropiación institucionalizada y la obligatoriedad reproductiva formarán de la familia un modelo fijo que se instaura como verdad (Pisano, Margarita, 2015). Ante esto Pisano observa que “la sangre sólo genera la culpa y, por lo tanto, seres humanos enfermos. La obligatoriedad del amor no levanta libertades, nos sumerge en los conflictos del odio/amor” (Pisano, Julia, 2004b, p. 58). Mientras la familia sea primero, el no anteponer y servir a los hombres porque “es tu padre, tu hermano o tu tío”, aunque sea un agresor, posibilitará dicha Culpa.

Familia y Feminidad. Los gustos, deseos y necesidades de las mujeres bajo la Feminidad deben estar siempre orientados a cumplir los intereses de la familia: su función es mantener la existencia y el correcto funcionamiento de dicha institución. Es de esta forma que, en el sexaje, aun si los hombres tienen el título de todas las propiedades familiares —incluida su esposa—, son las mujeres, despojadas de ellas mismas y dependientes —en palabras de Ana, donde hay que “postergarse siempre” (Letelier, Carolina, 2015)—, las responsables de que la institución se mantenga en pie y del bienestar de los varones.

Por ello, la construcción de la “ama de casa” es una *trampa*. Cuando la institución instaura ese lugar se crea una vida de situaciones que tienen como fin la imposibilidad de ocuparse de lo que a una personalmente pueda interesarle y, por lo tanto, del desarrollo individual en diversos sentidos. El peso histórico de dicho lugar ha provocado que incluso cuando hay tiempo y espacio para ella misma, la ama de casa “no sabría qué hacer con ello” (Friedan, Betty, s.f. [1963], p. 418).

El despojo de la autonomía mental es inundado por deseos, actividades y demás creaciones dedicadas al fortalecimiento de la familia, distraer la sensación de culpabilidad y disfrazar el vacío existencial (Friedan, Betty, s.f. [1963]): actividades para mantenerse atractiva para el esposo, estar dispuesta a tener relaciones sexuales siempre que el esposo quiera, hacer diariamente de comer a tiempo, ocuparse de las y los hijos, educarlos bien y llevarlos por un buen camino, etc. La ama de casa se vuelve la responsable del comportamiento de todos los hombres de la familia: si el esposo es infiel es culpa de la esposa, si el esposo la golpea es culpa de ella que “no hizo de cenar”, si el hijo es un criminal es culpa de la madre que “no lo educo bien”. Con todo, en la relación de servidumbre, si el otro comete un error, la responsabilidad siempre caerá en manos de quien está sometida, de las decisiones de ella, la esposa y madre de la familia.

En su estudio sobre la Mística de la Femenidad, Betty Friedan (s.f. [1963]) comenta sobre una mujer que había decidido renunciar a su trabajo para convertirse sólo en ama de casa “debido a que su marido se puso a decir de pronto que los problemas que tenía en su propia profesión eran debidos a que ella no sabía desempeñar su papel de mujer; estaba intentando «competir con él»” (p. 599). Otra mujer que llegó a entrevistar le señaló que mientras ella dirigía un ensayo en una pequeña agrupación teatral que había decidido tomar como actividad personal, su hijo fue atropellado por un automóvil; a esto se siguió que “ella se consideró culpable y, por consiguiente, renunció a dirigir la pequeña agrupación teatral, resolviendo, esta vez bajo juramento, que en lo sucesivo sería sólo ama de casa” (Friedan, Betty, s.f. [1963], p. 600).

La cuestión es que, al ser una relación de servidumbre bajo el despojo de nuestra autonomía, la dependencia no sólo abarca el ámbito económico, sino también el afectivo. La psicóloga estadounidense lo narra de la siguiente forma: primero al instaurar la idea de plena realización a través del matrimonio, la Femenidad detiene el desarrollo a un nivel, que ella nombra

infantil, “dejándolas privadas de personalidad, con un inevitablemente débil núcleo de mismidad” (Friedan, Betty, s.f. [1963], p. 604). Cuanto más la Feminidad es ideológicamente materializada en forma de esposa y de madre, más su vida estará destinada a las personas de su familia consanguínea. De esta manera es que la familia permite a la Feminidad ampararse ante la Culpa que devenga por la deformación del desarrollo personal de las mujeres, pues “la culpa ataca nuestra autonomía verdadera. Incrementa nuestra vulnerabilidad. Estimula la dependencia infantil y la despreocupación inmadura ante la realidad” (Mizrahi, Liliana, 2003a, p. 46).

Familia y Maternidad. La “institución de la maternidad”, señalaba Adrienne Rich (2019 [1976]) es la maternidad bajo el heteropatriarcado capitalista, es decir, la explotación reproductiva y productiva de las mujeres. La misma autora decía que:

Quando pensamos en la maternidad, se supone que debemos evocar a las mujeres rozagantes de Renoir, con niños rosados sobre las rodillas; las vírgenes de Rafael...No se supone que pensemos en una mujer que yace en un hospital de Brooklyn con hielo en los pechos doloridos porque la convencieron de que no podía criar a su hijo; en una mujer africana, igualmente convencida por los fabricantes norteamericanos de alimentos infantiles de que su leche natural no sirve; en una adolescente embarazada por su padre; en las madres vietnamitas violadas mientras trabajan en los campos con su bebé al lado; en dos mujeres que se aman luchando por conservar la custodia de los hijos contra la hostilidad de los ex maridos y de los tribunales. (2019 [1976], pp. 351-352)

La institución de la maternidad bajo la heterosexualidad obligatoria crea una Feminidad donde la clase de las mujeres, sus cuerpos y deseos, son lo último que importa. El nivel de gravedad de la institución sigue siendo tan intocable e invisible que muchas mujeres siguen siendo madres sin elegirlo, encarceladas por decidir no serlo y, peor aún, siguen perdiendo sus vidas al traer vida

al mundo. En otras palabras, la institución secuestra y redefine la experiencia de la maternidad para domesticarla, restringirla y administrarla con el fin de mantener invisible e interiorizada la apropiación de las mujeres y para servir a intereses de la clase de los hombres.

La institución busca establecer una forma de vida dentro de la Femenidad donde la maternidad sea la única manera de llegar a “ser” para las mujeres; por ello, señala Margarita Pisano (2015), se da por sentado que la maternidad es de por vida, de ahí que las actitudes protectoras y “madrerismo femenino” (p.31) se digan permanentes. Sobre ello, Adrienne Rich narrando su propia maternidad cuenta: “yo no tenía idea de qué deseaba, de qué podía o no elegir. Sabía tan sólo que tener un hijo presumía asumir plenamente la feminidad adulta, que era «demostrarme a mí misma» que yo era «como las demás mujeres»” (2019 [1976], p. 69). Nunca se habla de, por ejemplo, el confinamiento solitario de la maternidad de dedicación absoluta o la suposición pediátrica de la incompetencia de la madre, señala Rich.

La Femenidad de orden maternal es reconocida por su amor absoluto y para siempre, sacrificado y ciego, en el cual las mujeres al intentar cumplir este modelo inalcanzable caen en un continuo proceso de culpabilización, causando una dependencia cada vez más fuerte (Pisano, Julia, 2004b). Esta característica de inalcanzable es la condición necesaria para el acontecer de la Culpa en las mujeres que son madres, pues es la que construye la imposibilidad de su propio cumplimiento, tan enfermiza y penitenciaria, a partir de todo lo malo que le sucede a las y los hijos. Tal como da testimonio Graciela Hierro (2004): “los dolores ajenos, los sufridos por mis hijas e hijo, dolores físicos, terribles. Cuando fueron en la infancia siempre queda la culpa, pensar que pudieron evitarse cuidándolos mejor” (p. 36). La fetichización de la Culpa posibilita la persecución de exigencias idealizadas y de castigos que responden a un “programa de

autoacusaciones, autorreproches y estigmas que nos encadenan a una realidad condenatoria y sentenciosa” (Mizrahi, Liliana, 2003a, p. 45).

Asimismo, la Culpa en la institución de la maternidad es posibilitada por la obligatoriedad de dicho amor, que supone ser constante e incondicional, y que impone a las mujeres el deber de amar, por ejemplo, el producto de un embarazo no deseado a raíz de una violación. Por lo tanto, mientras el enojo y el amor no sean compatibles en la maternidad, las situaciones que provoquen al primero, al ser amenazas directas a la institución, serán generadoras de Culpa (Rich, Adrienne, 2019 [1976]). Este amor también es el que crea mujeres acrílicas, cómplices y defensoras de hombres (hijos) agresores, al creerse responsables absolutamente de ellos; ya acusaba Shulamith Firestone¹⁰² (1973) a Eric Fromm de ser productor de esta institución en su psicología al decir que “el amor materno es, por su propia naturaleza, incondicional. La madre ama al recién nacido porque es su hijo, no porque éste haya cumplido ningún requisito ni haya respondido a ninguna esperanza concreta” (p. 44).

Por lo tanto, la consideración esencialista del amor maternal y la Culpa, señala Margarita Pisano (2004a), “es uno de los puntos donde la masculinidad construye el dominio sobre la mitad de la humanidad, es parte de su esencia, esa es su ganancia, ahí radica el poder sobre las mujeres” (p. 18). De ahí que el nudo político que constituye la maternidad y la Femenidad haga de las acciones que amenazan a la institución, como el aborto, el lesbianismo o la idea de las mujeres sin hijos, un conjunto de crímenes, patologías o desviaciones y, por supuesto, posibilitadores de Culpa.

¹⁰² Shulamith Firestone (Canadá, 1945 – Estados Unidos, 2012) fue una escritora, activista, feminista radical y fundadora de los grupos radicales: New York Radical Women, Redstockings y New York Radical Feminists.

Maternar y Amor. Al ser naturalizada la institución de la maternidad en las mujeres, no sólo se debe ser madre de las y los hijos, sino también de la clase de los hombres, lo cual implica una transformación heterosexualizada de la subjetividad de las mujeres para dedicarse a cuidar, nutrir, proteger y sostenerlos afectivamente. Esta transformación es el paso a la abnegación y anulación de sí, “actuando y viviendo como mujer-cuerpo para otros, como mujer-sustento para otros” (Basaglia-Ongaro, Franca, 1987, p. 44). En otras palabras, la división sexual del trabajo tiene como bases la institución de la maternidad y la obligatoriedad heterosexualidad, las cuales, para enmascarar las relaciones de poder que conllevan, han armado el mayor baluarte de la opresión de las mujeres: el *amor (hetero)romántico*. Tengamos presente la historia de Ana cuando comentaba que esa “nube negra” era un conjunto de pensamientos sobre cómo debe ser mujer y cómo debe amar, cargados de obligaciones y culpas.

“Al varón se lo socializa para dirigir el mundo; a las mujeres, para amar. Se nos dice que tenemos la maternidad como futuro, por eso, creemos que –por esencia– somos las que sabemos amar” (Pisano, Julia, 2004b, p. 96). El amor (hetero)romántico ha construido las condiciones necesarias para que la clase de los hombres pueda usar todo su tiempo para crear, pensar, escribir y discutir, mientras tanto, las mujeres, preocupadas por el amor, han sido quienes invertimos nuestras vidas en ellos. Nosotras no hacemos cultura, nosotras enloquecemos —con toda la fuerza de la metáfora— de amor (Shulamith, Firestone, 1973). En otras palabras, este amor instala una lógica perversa donde la mujer en la Feminidad es completamente infantil e irracional: el toque máximo es el que nosotras perdamos la cabeza y la virginidad por “el amor” (Pisano, Margarita, 2015).

Al ser el amor (hetero)romántico el que legitima la apropiación de las mujeres una de sus claves es la fidelidad: ser fieles a un apellido, a una sexualidad, a un cuerpo, a un hombre, a una

patria y a nuestra casa, siempre a costa de nosotras. De ahí que la fidelidad y la felicidad estén tan juntas dentro del proyecto patriarcal: este amor es obligatorio para encontrar la felicidad.

El amor como modelo es una imposición, lo que significa que si yo no amo a todo el mundo, y no tengo esta dimensión “divina” de la capacidad del amor, estoy fuera de lo que ese modelo considera humano, que más bien es inhumano porque el amor obligatorio lo es. Cuesta mucho desprenderse del modelo, ya que, al quedarse sin él, una se paraliza y queda fuera. (Pisano, Margarita, 2015, p. 24)

El amor (hetero)romántico fundador de la Femenidad será el motor más poderoso de la Culpa, ya que es el que reproduce tanto la relación de servidumbre y dependencia, como de subordinación e inferioridad. Recuperando a Ana durante su re-narrar, ella fue encontrando que su malestar estaba ligado a la idea de amor que tenía, la cual estaba asociada con el sometimiento y la disponibilidad total.

Relación de Subordinación e Inferioridad de las Mujeres

Historia de Marcela (Letelier, Carolina, 2015). *“Tiene veintiséis años y viene preocupada con la idea de que tiene alguna falla interna, que algo anda muy mal en ella porque busca relaciones en donde es maltratada, con la sensación de que si esto ocurre, es por su culpa. [...].*

...Partí pidiéndole que nombrara y describiera el lugar desde el cual quería salir, al que llamó “la época oscura” y luego fuimos explorando cuáles eran los efectos concretos que esa “época oscura” estaba teniendo en los distintos ámbitos de su vida y nombró, por ejemplo: “la inseguridad”, “sentirme mirada en menos”, “estar a ascuas”, “sentirme tonta”, “no atreverme a hablar”, “devaluar mi trabajo” y más.

[...] Cuando llegó a consulta le preocupaba que nuevamente estaba involucrada en una relación donde se repetía la experiencia de maltrato. Fuimos explorando cómo, a través de esas experiencias —entre otras—, fue sometida a un entrenamiento de sí misma para ser cosificada, utilizada por otros, devaluada como ser humano.

[...] Tiempo después de finalizar nuestras conversaciones, consulté a Marcela sobre el trabajo que hicimos y me dijo que le ayudó a: “conocerme a mí misma”, “legitimar mi sentir y mi forma de ser en diferentes situaciones conflictivas para mí”. “Reconocer situaciones de abuso”, “expresar mi malestar frente a situaciones que no me parecen, responder, fijar límites” ... “validar mi historia y mis procesos”. ... En cuanto al modo de trabajar, valoró... “la ausencia de clasificaciones médicas o de tipos de personalidad, que tanto contribuyeron a sentirse anormal”.

Amor, Sexualidad y Subordinación. Como vimos anteriormente, siguiendo a Shulamith Firestone (1973), cuando hablo de amor (hetero)romántico me refiero al amor creado por relaciones de poder en el sistema de clases de sexo, en el cual la servidumbre y dependencia de las mujeres hacia la clase de los hombres es producido por una opresión económica y política. De ahí que “no es más que un instrumento cultural del poder masculino, cuya finalidad es mantener a las mujeres en la ignorancia de su condición” (p. 124).

La articulación de este aparato romántico y la sexualidad tiene un sentido importante en el ejercicio del poder patriarcal, concretamente, en las relaciones sexoafectivas de orden parejíl, porque requiere la negación de las mujeres: “la mutilación física y la lobotomía psicológica. [...] él se glorifica en su agonía, adora su deformidad, aniquila su libertad, la tendrá como sexo” (Dworkin, Andrea, 1974, p. 68). Animar, agradar, adular, satisfacerlos con nuestra sexualidad, hacernos responsables del placer del hombre mediante nuestra subordinación sexualizada; del

rechazo, temor y desconocimiento sobre nuestros procesos corporales y genitalidad; de correr entre el rol de niña-virgen y madre-dominadora, mientras honramos al incontrolable impulso sexual, símbolo superior masculino y de desmesurado orgullo de la clase de los hombres: el pene.

El heteropatriarcado construye su sistema de apropiación bajo la subordinación de las mujeres a partir de la violencia. La violencia silenciosa, la que establece una relación con nuestros cuerpos, nuestra sexualidad y nuestras mentes. Esa que nos dice que, si un niño le pega, empuja o molesta a una niña es porque le gusta. Estamos socializadas desde pequeñas a este sometimiento, y la maniobra maestra del opresor es hacernos creer que nosotras somos las culpables de este sometimiento, que lo elegimos y que sí algo está mal somos nosotras mismas; ya Marcela (Letelier, Carolina, 2015), en su historia, comentaba que el repetir relaciones en donde es dañada lo relacionaba con alguna falla interna a ella y a su Culpa.

A esto se suma, que entre el deseo de “ser amadas” pero también “estar empoderadas” se incruste la idea de la “libertad sexual”, trampa de la famosa “revolución sexual”, que sigue todavía muy vigente, y que sólo fue de gran utilidad para la clase de los hombres (ver Illouz, Eva, 2012). Al convencernos con su retórica de que las posiciones y exigencias tradicionales de las mujeres, de las abuelas y de las madres, eran anticuadas, puritanas y mojigatas, “se creó una nueva reserva de mujeres asequibles con el fin de ampliar la escasa existencia de mercancía para la explotación sexual tradicional” (Shulamith, Firestone, 1973, p. 120). *Sé libre y ten relaciones sexuales con todos, sé libre y sexualízate, sé libre y capitaliza-explota tu cuerpo, porque ser libre sexualmente es ser el objeto ideal de apropiación sexual y si tú lo estas decidiendo, es porque lo quieres; por supuesto que no debes pensar en todos los hombres que se están beneficiando de esto.*

Entonces, se trata de sospechar cuando la clase de los hombres nos dice cómo es que hay que ejercer nuestra “libertad” y entrever lo escurridizos que son sus intereses, necesidades y deseos

machistas; ya que, “en el patriarcado, el intenso sentimiento de culpa que inspira la sexualidad recae inexorablemente sobre la mujer, quien en toda relación sexual se considera la parte responsable” (Millet, Kate, 1995 [1969], p. 118). Si las supuestas formas de liberación hegemónica no consideran nuestros deseos y necesidades y, por lo tanto, sustraen nuestras formas de cuidado y atenciones hacia las mujeres, entonces no es ni libertad, ni autonomía, ni nuestra.

Cuerpo, Violación y Apropiación. Shulamith Firestone (1973) habla en su política sexual de dos elementos necesarios para que el amor (hetero)romántico funcione como instrumento de las clases sociales de sexo: el erotismo y la personalización sexual de la mujer. El primero, componente básico, encauza el deseo heterosexual y las prácticas coitocéntrica. El erotismo heteropatriarcal se ha construido alrededor de la prohibición del deseo y el placer hacia otra mujer —a menos que busque ser para interés de los hombres—, o hacia una misma, y tiene como fin reservar a los hombres el placer sexual, “así, las mujeres sólo pueden satisfacerse sexualmente por medio de la identificación sustitutiva con el hombre que disfruta de ellas” (p. 124). En este erotismo opresivo nosotras no buscamos el placer pues nosotras somos el objeto sexual en sí.

Por otro lado, el segundo punto refleja la gran máscara de la explotación de las mujeres en el nivel interindividual. La activista radical se pregunta, ¿cómo hacen los hombres para mantenernos a la clase de las mujeres en ignorancia de que nos consideran a todas “idénticas” (es decir, sexuales, penetrables y sometibles)? Responde: convenciéndonos de que lo que una tiene en común con las demás mujeres es justamente lo que nos distingue de todas ellas: la sexualidad se vuelve sinónimo de mi individualidad (Firestone, Shulamith, 1973). En otras palabras, mejor cumplamos con “ser sexuales, penetrables y sometibles”—desde el lugar de ignorancia virginal o de la concedora en el complacer, todas valen—, más nos harán creer que somos únicas y especiales como mujeres. Curiosamente, nos recuerda Andrea Dworkin (1980), era Casanova, la

autoridad sexual máxima de los hombres, quien dijo “cuando se quita la lámpara, todas las mujeres son iguales” (p. 7). Además, no es en balde que la noche sea el momento idealizado para la sexualidad, pues ella ha sido usada para borrarlos:

La aniquilación de la personalidad de una mujer, individualidad, voluntad, carácter, es un requisito previo para la sexualidad masculina, por lo que la noche es el momento sagrado de la celebración sexual masculina porque es oscura y en la oscuridad es más fácil no verla: no ver quién es ella. (Dworkin, Andrea, 1980, pp. 7-8)

Por tanto, personalizar sexualmente a las mujeres es ocultar nuestra clase de sexo, es crear valía de una mediante los atributos físicos y capacidades sexuales que me diferencian de las demás mujeres. Tanto el erotismo como la personalización sexual de las mujeres son elementos clave para comprender porque se posibilita la Culpa cuando nos dicen “no eres buena en la cama”, “eres igual que las demás”, o si deseamos a otra mujer... El buscar ser amadas parejíl y románticamente desde este amor construye una forma de sentir opresiva, lesbofóbica y explotadora; justamente, incumplirla puede ser causa de mujeres *culpígenas*.

Ahora bien, ¿esto cómo se relaciona con la violencia contra nosotras, particularmente con la violación? Pues bien, la violación sexual era crimen contra la propiedad hasta finales del siglo XIX, por lo tanto, era asunto de hombres, señala Inés Hercovich¹⁰³ (1997). Fue desde que logramos ser ciudadanas, con derechos y capacidades, entre los cuales se encuentra el des-consentir, que el atentado sexual se volvió problema nuestro. Un problema de sexo, sexualidad, intimidad y decisiones. Un problema que nos volvió culpables por el hecho de ser sexo, personalizadas

¹⁰³ Inés Hercovich es socióloga y escritora de *El enigma sexual de la violación* (1997).

sexualmente e incumplir las reglas opresivas, “el resultado del empeño es que, sea para culparla o defenderla, las imaginaciones tejidas alrededor de la violencia sexual tienen al «eterno femenino» como motivo de sus enunciados” (Hercovich, Inés, 1997, p. 57).

Amor (hetero)romántico, Valoración Masculina y Apropiación. Si las relaciones que conforman al amor (hetero)romántico son de subordinación de las mujeres, entonces implican necesariamente un lugar de inferioridad que solamente podrá tener valor a partir de lo que quiera y necesite de la clase de los hombres. Valoración dada por sus actos, sus miradas y sus palabras. De esta forma, la valoración del bienestar físico, equilibrio vital y progresos continuos de las mujeres se encuentran en la mirada aprobatoria de los hombres; mirada de poder que decidirá cuándo sí y cuándo no somos suficientes para ser reconocidas y amadas.

De ahí que el constante estar en una relación de violencia por la pareja hombre puede implicar un deterioro psíquico que “se agudiza con la cronificación de este tipo de relación, la desesperanza y la dependencia bloquea su capacidad de elección y, por tanto, la resolución de su conflicto” (Bosch, Esperanza, Ferrer, Victoria y Alzamora, Aina, 2005, p. 128). Recordemos a Marcela cuando comentaba como esa “época oscura” tuvo efectos en sentirse mirada en menos, sentirse tonta o devaluar su propio trabajo. Entonces, de por sí las oportunidades y progresos de las mujeres se juegan dentro un sistema patriarcal que nos oprime, ahora también su valor está puesto en manos de quienes detentan el poder, Liliana Mizrahi (2003a) escribía en su ensayo “tu mirada ha sido muchas veces para mí el motor de un poder despótico, una orden escrita, una sentencia” (p. 55).

La inferioridad de las mujeres estriba tanto en nuestra “debilidad física” como en nuestra “incapacidad intelectual” y, al tener como base la naturalización de la opresión, ¡hace que no sea suficiente que los hombres “desmientan” este supuesto! Sino que se reconozca y rompa la relación

de poder detrás de ella. Por ello, cuando las mujeres queremos negar este supuesto mediante la “demostración” de lo contrario, se vuelve una empresa interminable, al grado de poner en riesgo nuestra propia salud. Se va posibilitando una Culpa en nosotras, ya sea, por creer que sí somos inferiores, “esa tonta y esa insuficiente” (como muchos novios nos gritan), por creer que “no demostramos suficientemente bien” que no somos inferiores (como muchos hombres en el trabajo nos insinúan), o simplemente, por el hecho de no ser inferior:

Soy una criatura alterada por la mirada del otro. Esa mirada me penetra y me viola. Me convierte en “ese objeto que el otro necesita que yo sea” para satisfacer su glotonería. [...] Aprendo a obedecer sin demoras y sin comentarios. Aprendo a multiplicar los esfuerzos sensibles por complacer y ser aceptada. Me siento culpable cuando hago algo diferente de lo que me piden o bien cuando estoy en un lugar distinto del que “ellos” suponen que debo estar. A través de la culpa me enseñan y aprendo a ser un objeto útil para los otros. (Mizrahi, Liliana, 2003a, p. 125)

Estas Culpas van formándose de manera diferenciada en nosotras bajo el abrigo de los dichos románticos en la Feminidad que nos recuerdan constantemente que para ser amadas hay que ser inferiores a los hombres y que por tanto nuestro valor se encuentra en la forma de la relación que establezcamos con ellos. De lo contrario, aparecen sólo condicionantes para ser amadas: “si un hombre siente que no lo necesitas, *se va a ir*”, “si la esposa gana más dinero que su esposo, este se va a sentir *castrado*”, “un hombre puede aplaudirle su trabajo a una mujer, mientras *no opaque el suyo*”, etc.

Inferioridad, Reconocimiento y Saber. Con lo anterior, se puede ir advirtiendo una Culpa en las mujeres, dentro de la Feminidad, al incumplir su subordinación a las necesidades masculinas y su esencia inferior. Por último, todo ello se relaciona con nuestro saber, su reconocimiento y su

defensa. Margarita Pisano (2015) decía que una de las características fundamentales de la Feminidad era la cobardía intelectual, aquella que no nos permite atrevernos a defender nuestras creaciones.

Todo comienza con el despojo de nuestro saber y nuestras formas de producirlo. El conocimiento del mundo patriarcal tiene como base nuestra explotación y borramiento y “la historia está plagada de violencia contra las mujeres de la que ni siquiera tenemos conciencia” (Pisano, Margarita, 2015, p. 52). Al no saber de este borramiento, damos por sentado que las mujeres no estamos ahí, no creamos. La posibilidad de reconocerse en otra mujer es eliminada. Por eso, cuando hablamos de la historia de los hombres, hablamos de una historia de opresión hacia el saber de las mujeres, de ahí que el miedo a nombrarnos, la vergüenza de defender —“me dio miedo entrar en mí misma y encontrarme” (Mizrahi, Liliana, 2003a, p. 15)— y la Culpa por creer en la potencia de nuestra existencia —“la culpa no nos permite creer en nosotras mismas” (2003, p. 35)— sean un común denominador en la clase de las mujeres. Borrarnos de la historia da base a la relación de inferioridad de la clase de las mujeres a la de los hombres.

El saber de las mujeres abarca una amalgama de territorios, desde nuestros cuerpos, pasando por nuestras creaciones, hasta nuestras ancestras. Todo está hilado. Sin embargo, al estar la Feminidad pensada y diseñada para y desde los intereses de los hombres, las mujeres perdemos autonomía y, con ella, nuestra memoria. Por ejemplo, Margarita Pisano (2004) hace referencia a la forma en que la lógica cíclica del cuerpo de las mujeres nunca ha sido incorporada a la cultura, “pues la cultura se encuentra atrapada entre el nacer y el morir, al modo del cuerpo varón” (p. 95). La lógica cultural capitalista es estática y lineal, impositiva e individualista, de ahí resulta la ajenidad que produce “el estar representadas por otros” (p. 95). Dicha ajenidad la experimentamos bajo repulsión o alejamiento hacia todo aquello que no responde a nuestro saber, porque nos fue

arrebatado y despojado, o porque nos fue impuesto uno nuevo; de esta manera, hasta existe una ajenidad hacia nuestro propio cuerpo.

Tenemos el caso del saber sobre nuestra capacidad paridora, el cual, siendo de las mujeres parteras, fue arrebatado violentamente por la clase de los hombres y provocó un alejamiento y una desvaloración histórica hacia nuestros cuerpos en tanto creadores. El alumbramiento es asunto del médico obstetra (Rich, Adrienne, 2019 [1976]) mientras que a las mujeres se les mantiene quietas, inmóviles y drogadas en un estado total de pasividad, Adrienne Rich nos cuenta cómo para ella aún si no toleraba dicha pasividad, identificó tanto esa parte como “falta de feminidad” que “al ser madre traté de afirmarme como una «mujer muy mujer». [...] Claro que también sentía desconfianza de mi propio cuerpo y me consideraba ajena a él” (2019 [1976], p. 188). La pensadora, madre y lesbiana, describe el parto como la imagen más devastadora del cautiverio de las mujeres:

Envuelta en sábanas, en posición supina, drogada, atada por las muñecas y con las piernas colocadas en estribos, en el preciso momento en que está trayendo la vida al mundo. Esta «liberación del dolor», como la «liberación sexual», coloca a la mujer físicamente a disposición del hombre, restando posibilidades a su propio cuerpo. (2019 [1976], p. 235)

La Feminidad no construye un territorio propio pues se encuentra en espacios establecidos (Margarita, Pisano, 2015), de ahí que se va subjetivando en la clase de las mujeres como un ser-de-y-para-los-otros mediante relaciones de servidumbre, dependencia, subordinación e inferioridad. Todo enlazado tan cuidadosamente y naturalizado en nuestros cuerpos tan violentamente que, narra Liliana Mizrahi (2003a):

Necesitaba mucho de los demás para creer en mí misma; de lo contrario me perdía con facilidad en hondos vacíos circulares [...] temía inventar, me esforzaba en no crear, me esforzaba en ser feliz, pero estaba tan acostumbrada a olvidarme de mí misma que no lo lograba. (p. 15)

Ana, Marcela, Nosotras y la Feminidad. En la historia de Ana y Marcela, así como en las voces de Adrienne, Margarita, Kate, Franca y otras mujeres más, fuimos encontrando algunas formas de la configuración de la Feminidad como un ser-de-y-para-los-otros mediante la servidumbre, dependencia, subordinación e inferioridad de las mujeres. Asimismo, fuimos vislumbrando que esa Feminidad “eran pensamiento que estaban cargados de obligaciones, culpa y mandatos que la llevaban a postergarse siempre” (Ana en Letelier, Carolina, 2015), y que inevitablemente, mediante su naturalización, conduce a pensar que se “tiene alguna falla interna, que algo anda muy mal” (Marcela en Letelier, Carolina, 2015) en nosotras.

Dentro de la difusa frontera que marca la Feminidad en estas formas de relacionarse, el construir nuestra autonomía, “este derecho de individuación sin sentirnos culpables de escapar a la estructura de la feminidad, diseñada para la entrega total, a través de amores y maternidades ejercidas sin restricciones” (Pisano, Julia, 2004, p. 41) es el hilo en común, ya que siempre buscará borrar nuestra individualidad y despojarnos de autonomía.

“Estás gorda porque te gusta tragar”,

“Una señorita, no se viste así”,

“Deja de estar llorando como niña de 5 años, ya madura. Tú lo provocaste por eso te hizo eso”.

Brenda Liz, mujer de 39 años.

"Bájale al ejercicio que se te está haciendo un cuerpo muy masculino",

"Deberías practicar otro deporte, ese es para niños y te podrías lastimar",

"Con ese color te ves más morena, deberías usar colores más neutros",

"Eres una egoísta porque no soy tu prioridad, tus proyectos y metas son más importantes que yo

(expareja)".

Cynthia, mujer de 32 años.

Culpa y Feminidad como Ser-Contra-Una-Y-Todas

En el siguiente apartado desarrollo la Feminidad como un ser-contra-una-y-todas en el heteropatriarcado, la cual estará constituida por una relación principal: la del odio contra las mujeres. Divido el análisis en dos para enfatizar que esta misoginia estará tanto en la relación con una misma, así como con las demás. El primer punto lo presento como la relación de odio, degradación y tortura hacia una misma, mientras que el segundo como la relación de odio, desprecio, competencia y aislamiento entre las demás mujeres.

Para ello tomo como guía el capítulo de Andrea Dworkin de *Herstory* (1974), sobre el vendaje de pies de mujeres chinas. El nombre del texto viene como crítica a la “History”, la historia de los hombres, HIS-story, para hablar de la historia de las mujeres (HER-story), en este va describiendo como millones de mujeres, “durante un período de 1.000 años, fueron brutalmente lisiadas, mutiladas, en nombre de la belleza. Millones de varones, durante un período de 1.000 años, se deleitaban en hacer el amor dedicándose a la adoración del pie vendado” (Dworkin, Andrea, 1974, pp. 67-68).

Regreso a este texto en un intento por generar la ira que provoca la brutalidad hacia las mujeres en nombre del erotismo y la belleza misógina mediante la analogía de los pies vendados con los estándares actuales: la tortura crónica hacia las mujeres aún sigue normalizada porque la Feminidad misógina sigue vigente. Por otro lado, tomo este texto para retomar un punto fundamental del odio hacia las mujeres; en particular, hacia la madre como ejecutora de la ley patriarcal y, en general, hacia las demás mujeres como competencia.

Asimismo, veremos con Karina Vergara (2022) en su último libro *Siwapajti (Medicina de Mujer), Memoria y Teoría de Mujeres*, que estas relaciones de odio y distancia entre mujeres

fueron logradas mediante el terror a ser castigadas, borradas o expulsadas, es decir, como forma de sobrevivencia. Relaciones que sólo favorecen el aislamiento y dependencia hacia la clase de los hombres. Igual que en el apartado anterior, voy dialogando con las voces de otras mujeres poetizas y escritoras para advertir las situaciones que van generando y posibilitando La Culpa en las mujeres.

Relación de Odio, Degradación y Tortura Hacia una Misma

Historia de millones de mujeres (Dworkin, Andrea, 1974). *“El siglo X marca el comienzo de la deshumanización física, intelectual y espiritual de las mujeres en China mediante la institución del vendaje de pies. La institución misma, la creencia implícita en su necesidad y belleza, y el rigor con que se practicó, duró otros 10 siglos. ... El vendaje de pies era una institución política que reflejó y perpetuó la sociológica y psicológica inferioridad de las mujeres; el vendaje de pies cementó a la mujer a una determinada esfera, con una función determinada: las mujeres eran objetos sexuales y criadoras. ... Las distinciones solo enfatizan que el vendaje de los pies era una operación bastante peligrosa. Romper los huesos involucrados o modificar la presión de las ataduras tenía consecuencias vergonzosas: ninguna chica podía soportar el ridículo involucrado en ser llamado un “demonio de pies grandes” y la vergüenza de no poder casarse. [...]*

Aquí tenemos la unión de la política y la moralidad, junto con el producto de su inevitable descendencia: la opresión de las mujeres basada en los estándares totalitarios de belleza y un fascismo sexual desenfrenado. [...]

El vendaje de pies no enfatizaba las diferencias entre hombres y mujeres: las creaba, y luego fueron perpetuadas en nombre de la moralidad. El vendaje de pies funcionaba

como el Cerebro de la moralidad y aseguraba la castidad femenina en una nación de mujeres que literalmente no podían “ir por ahí”. Fidelidad, y legitimidad de los hijos/as, era lo que se esperaba. [...]

Un misionero cristiano observó: La carne a menudo se volvía putrefacta durante el vendaje, y porciones se desprendían de la planta; a veces uno o más dedos se caían.”

Heteropatriarcado y Odio Hacia Nosotras. Hay una preferencia que sigue siendo más común de lo que quisiéramos y esperaríamos entre los futuros padres de la actualidad: la de tener hijos varones. Las mujeres vivimos sumergidas en una sociedad que en su mayoría se sigue lamentando cuando escucha “es una niña”. Ya hemos recorrido la manera en que la Femenidad implica pertenecer a la clase de los hombres y a sus intereses, ser de ellos y para ellos, es decir, anularnos como individuos, ser objetos. Ahora veremos que el camino para lograrlo requiere como condición necesaria el odiarnos a nosotras mismas, ya que “el odio es desear la muerte de lo odiado y no un deseo de que cobre vida algo nuevo... Crecer metabolizando el odio como el pan de cada día supone que, con el tiempo, toda interacción humana se impregna de la pasión negativa y la intensidad de los subproductos del odio: la ira y la crueldad” (Lorde, Audre, 2003 [1983], p. 58).

En el caso de Audre Lorde observamos un odio gestándose no sólo desde la misoginia, pero también desde el racismo. Autoidentificada como guerrera, poeta, feminista, negra y lesbiana, relata en su texto *Mirándonos A Los Ojos: Mujeres Negras, Ira Y Odio* (2003 [1983]) que cuando comenzó a buscar y escribir sobre la ira que existe entre las mujeres Negras en EE. UU. descubrió que ésta era sólo la punta del iceberg en el deseo de muerte que tenía la sociedad por nacer mujer y negra:

A partir de entonces vivimos sumergidas en el odio; por nuestro color, por nuestro sexo, por la desfachatez de atrevernos a suponer que tenemos algún derecho a vivir. De niñas absorbimos el odio, nos impregnamos de él, y, en general, todavía hoy seguimos viviendo sin reconocer qué es realmente ese odio y cómo funciona. Y nos llegan sus ecos en forma de ira y de crueldad en el trato entre nosotras. (Lorde, Audre, 2003 [1983], p. 55)

Nuestra forma de estar en el mundo parte de la idea de que algo malo hicimos, de que somos algo indeseado, de que las mujeres somos tratadas con desprecio y crueldad por el hecho de ser mujeres, y la máxima expresión de odio se encuentra en el “derecho de propiedad” de los hombres sobre las mujeres concretado en nuestro asesinato: el feminicidio.

Odio Hacia mí, Odio en mí. La lógica de la misoginia de los hombres hacia las mujeres en un sistema donde la heterosexualidad es obligatoria nos condena al alejamiento entre nosotras y al rechazo a una misma. Este desprecio a una viene acompañado junto con la Femenidad que nos atragantan desde niñas, la que nos dice qué sí ser y qué no ser, de cómo serlo y cómo no serlo. A base de maltrato, zapes, regaños y encierros, a las niñas se les enseña que no son lo que deberían ser y que nunca serán suficientes para los ojos del heteropatriarcado racista y capitalista. Esto implica “hacerse mayor a la vez que se metaboliza el odio como el pan de cada día. Porque soy Negra, porque soy Mujer, porque no soy suficientemente Negra, porque no respondo a una determinada idea imaginaria de mujer, porque SOY” (Lorde, Audre, 2003 [1983], p. 58).

La incompreensión de las causas del desprecio a nosotras junto con el amor (hetero)romántico, que nos insiste en satisfacer a la clase de los hombres, hará la fórmula ideal para posibilitar, en palabras de Liliana Mizrahi (2003a), el ser “culposa de mis deseos, de mi fuerza, de mis ganas de vivir” (p. 54), la abnegación de nuestros deseos e intereses y mantenernos “disociadas entre lo que somos, lo que desearíamos ser y lo que creemos que deberíamos ser”

(Mizrahi, Liliana, 2003a, p. 43). Nos encontramos avasalladas de una realidad que nos frustra, cansa y confunde, y miles de expectativas hacia nosotras que no hacen nada más que una constante a la degradación de nuestra realización de vida. En fin, la opresión hace que giremos en una dialéctica degradante y destructiva de odio corporizado, en la cual “la culpa genera la necesidad de autocastigo y el autocastigo recrea y consolida el sentimiento de culpa” (Mizrahi, Liliana, 2003a, p. 44).

Misoginia y Realización de Vida. La naturalización de la opresión en la clase de las mujeres, las representaciones sexualizadas de la Feminidad que permanecen en los medios de comunicación, y la violencia y el descrédito al cual estamos expuestas todo el tiempo irán configurando algunos de los mayores obstáculos para nuestro desarrollo personal y la realización de nuestras vidas. Si la Feminidad logra encasillar nuestra mirada a ella, el efecto en nuestra propia imagen llega a ser destructivo. Al respecto Kate Millet (1995 [1969]) exponía que “cuando la personalidad tropieza con imágenes tan denigrantes de sí misma en la ideología, la tradición y las creencias sociales, resulta inevitable que sufra un grave deterioro” (p. 120).

Dicho deterioro, sumado al despojo de nuestra individualidad, se ve justamente reflejado en la dificultad de pensarse sin sentirse mal o incapaz, en el sentimiento de frustración de no saber qué hacer con la vida de una, en la sensación de fracaso, en el “así son las cosas”, ya que todas reflejan “síntomas de deseos infinitamente postergados por un sistema de culpas que descarta cualquier pretensión de trascendencia individual” (Mizrahi, Liliana, 2003a, p. 36).

A esto sigue que la degradación hacia y en nosotras se vuelva en contra de nuestro propio deseo a futuro. Al instaurar una serie de imposibilidades —forjadoras de una Feminidad culpígena— que irán anulando nuestra individualidad: “no puedo”, “no debo”, “no tengo tiempo”, “no tengo capacidad”, “mis hijos”, “mi marido”, “hoy no”. De pronto, nos vemos en una

neutralización continua donde nosotras mismas somos nuestro enemigo, ya que “es más fácil tratar las manifestaciones externas del racismo y del sexismo que los resultados interiorizados de estas distorsiones” (Lorde, Audre, 2003 [1983], p. 55).

Misoginia, Cuerpo y Belleza. La belleza está lejos de tratar sobre las mujeres; la belleza trata sobre las instituciones heteropatriarcales y su poder sobre las mujeres (Wolf, Naomi, 1991)¹⁰⁴. La belleza representa el prototipo perfecto de la mujer en el sexaje, a saber, la mujer absolutamente apropiada por la clase de los hombres. Al ser un prototipo es un invento, un modelo, un molde, un ideal definido por hombres, básicamente un imposible que, por estar íntimamente relacionado con el hecho de ser (hetero)amadas y felices en la fábrica capitalista, se vuelve un destino obligatorio para la Feminidad (ver Illouz, Eva, 2012).

De esta forma, “encontramos mujeres esforzándose por embutirse en el zapatito de cristal, torturando y mutilando sus cuerpos con dietas y programas de belleza, vestidos y maquillaje” (Shulamith, Firestone, 1963, p. 28). ¡Cómo no nos vamos a frustrar en cumplir la contradicción entre el ideal estético y la personalización sexual! ¡Todo ello nos dice cómo expresar nuestra Feminidad —para que cada una diga “yo soy más única que tú”— al mismo tiempo que anula nuestra autonomía y conciencia de clase de sexo de mujeres!

Además, estemos en mayor o menor medida próximas a dicho prototipo, todas sabemos que nunca seremos ese modelo, siempre faltará algo, pues ser ese prototipo implica negar nuestra conciencia: ser completamente un objeto de uso y devoción. Nos cuenta Andrea Dworkin (1974) que en el vendaje de pies “la Dama, incapaz de caminar, permanecía propiamente invisible en su

¹⁰⁴ Naomi Wolf (Estados Unidos, 1962) es escritora, periodista y consultora política, famosa por su libro *The Beauty Myth* (1990) y *The End of America: A Letter of Warning to a Young Patriot* (2007). Su último libro se llama *Vagina: a New Biography* (2012).

tocador, un adorno, débil y pequeño, un testimonio de la riqueza y el privilegio del hombre que podía permitirse mantenerla... para mantenerla quieta” (p. 61). Este *Mito de la Belleza* (Wolf, Naomi, 1991) que las mujeres queremos encarnar y los hombres poseer envenena nuestra mirada de odio hacia nosotras mismas, “una obsesión con el físico, un terror de envejecer y un horror a la pérdida de control” (p. 215).

Con todo, el sentimiento de Culpa resultante de no haber nacido en el prototipo de belleza, la misma institución lo hará rentable bajo el estandarte de ser una institución “democrática”, ¡todas podemos hacernos bellas! Audre Lorde cuenta cómo “alimentamos nuestra secreta culpabilidad, sepultada bajo ropas exquisitas y maquillaje caro y cremas blanqueadoras (¡sí, todavía!) y productos que estiran el pelo dejándolo ondulado” (2003 [1983], p. 67). Entonces, el temor político de las instituciones dominadas por hombres apela a la belleza para seguir apropiándose de la clase de las mujeres mediante la explotación del sentimiento de Culpa en las mujeres (Wolf, Naomi, 1991, p. 221).

Belleza, Movilidad y Libertad. La belleza femenina busca hacernos un objeto perfecto, por ello ninguna parte del cuerpo de las mujeres queda sin alterar, todo puede ser retocado y mejorado. El cuerpo de las mujeres siempre puede ser más delgado, con más curvas y más blanco, claro, siempre y cuando los médicos metan sus dietas famélicas y sus dolorosos y costosos bisturís; el cabello alisado, teñido, las cejas depiladas, los vellos eliminados, los ojos alineados, los párpados no caídos, los labios más grandes. “Estas alteraciones son un proceso continuo y repetitivo” (Dworkin, Andrea, 1974, p. 69) que irá esculpiendo con precisión la relación que las mujeres tenemos con nuestros propios cuerpos, sea de desprecio, de odio, de malestar, etc. Esta es la clave fundamental que Andrea Dworkin (1974) advirtió en la belleza, señala:

El argumento no es simplemente que algunas mujeres no son hermosas, por lo tanto, no es justo juzgar a las mujeres sobre la base de la belleza física; o que los hombres no sean juzgados sobre esa base, por lo tanto las mujeres tampoco deberían ser juzgadas sobre esa base; o que los hombres deben buscar el carácter en las mujeres. (pp. 68-69)

Justamente, el tema es que la belleza, al instaurar un imposible respecto a nuestro cuerpo fijará nuestro nivel de movilidad, nuestra postura, gesticulación, la forma de andar y reír, los usos para nuestro cuerpo... define las extensiones de la libertad física y, señala rotundamente la activista, “la relación entre la libertad física y el desarrollo psicológico, la posibilidad intelectual y el potencial creativo es umbilical” (Dworkin, Andrea, 1974, pp. 68-69). También Karina Vergara (2022) decía que la belleza y la juventud van a constituir la incomodidad encarnada, pues lo que hace es impedir salir de ese lugar, huir o siquiera combatir desde ese “sitio donde se es propiedad del patriarca” (p. 68).

Belleza, Odio y Dolor. La misoginia ha hecho que nos den un premio a las mujeres que aguantamos más dolor: al rasurarnos, depilarnos, usar tacones, parir, menstruar, pues es este el que “nos enseña una lección importante: ningún precio es demasiado grande, ningún proceso demasiado repulsivo, ninguna operación demasiado dolorosa para la mujer” (Dworkin, Andrea, 1974, p. 70) porque su motor es la idea de que así será la única forma de ser “amadas”. No por nada, el dolor en el aseo es leído por los hombres “como una mujer que se cuida a sí misma” (Dworkin, Andrea, 1974, p. 71).

La romantización de la tolerancia al dolor de las mujeres está en todos lados donde se encuentre la Feminidad, la institución de la maternidad y la belleza en tanto se relaciona con la movilidad restringida para la apropiación de la clase de las mujeres. La belleza nos dice que mientras nos imaginemos siendo este prototipo amado y feliz, no sólo aguantaremos el dolor, sino

que nos empezará a gustar el proceso. En otras palabras, si aguantamos el dolor de la opresión patriarcal, el “dolor de ser mujer”, entonces, supuestamente ya no sentiremos Culpa por no ser ese ideal.

Relación de Desprecio, Competencia y Aislamiento Hacia las Demás Mujeres

Historia de millones de mujeres (Dworkin, Andrea, 1974). *“Le rogué por un aplazamiento de un día, pero mi madre se negó: “Hoy es un día de suerte”, dijo. “Si los vendamos hoy, tus pies nunca te dolerán; si los vendamos mañana, lo harán”. Lavó y colocó alumbre en mis pies, y me cortó las uñas. [...]*

El éxito o el fracaso del vendaje de los pies dependía de la aplicación hábil de un vendaje alrededor de cada pie. [...] Durante el proceso de vendaje del pie, las madres consolaban a sus hijas al conjurar las posibilidades matrimoniales deliciosas que dependían de la belleza del pie vendado. [...]

Madre me criticó por poner presión en el talón mientras caminaba, diciendo que mis pies nunca adoptarían una forma bonita. Madre quitaba las vendas y limpiaba la sangre y el pus que goteaban de mis pies. Me dijo que solo con la eliminación de la carne mis pies se volverían delgados [...].”

Madre, Ejecutora de la Ley Patriarcal. Comparto el mismo temor que Gloria Anzaldúa¹⁰⁵ cuando dice que sobre todo está “aterrorizada de hacer de mi madre la villana de mi

¹⁰⁵ Gloria Anzaldúa (Estados Unidos, 1942 – Estados Unidos, 2004) fue una activista chicana, política, feminista, académica, escritora y poeta. Coautora de *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (1981) con Cherríe Moraga. Obtuvo el Premio American Book en 1986.

vida en vez de enseñar como ella ha sido víctima” (1998, p. 130). La institución de la maternidad ha puesto a millones de mujeres entre la espada y la pared, entre ser ejecutada o ser la ejecutora de la pena misógina al punto de hacerles creer que eso es lo correcto, ya que “si ella no cría a los hijos como él quiere, adorándole a él o rindiéndole culto a él, ella va a ser severamente castigada” (Vergara, Karina, 2022, p. 60). El hecho de que el sistema de opresión haya puesto a las madres como las ejecutoras de la ley patriarcal no es coincidencia, sabía que en tanto primera relación entre mujeres como vínculo de complicidad y amor, podría ser un potencial riesgo para mantener incuestionada su dominación. Al respecto, Graciela Hierro (2004) cuenta: “encontré el origen de la lápida que me oprimía, está hecha de un material que se llama culpa. Se construye según una vieja receta de cocina que se aprende en el pecho materno”. (p. 47)

Aquí quiero enfatizar que la Feminidad como ser-contra-todas viene a definir la relación de las “madres” con el mundo, especialmente, las madres con sus hijas mujeres, al ser reproductoras del mismo sistema que la violenta, esclaviza y explota, “ésta es la feminidad contra las mujeres, donde se cultiva y ejerce la desconfianza hacia ellas y entre ellas” (Pisano, Julia, 2004, p. 32). Debido a la fuerza con la que se obliga a las hijas a ajustarse a los marcos opresivos, resulta en su sometimiento y obediencia a ellos, o su rechazo total. Este último, se impulsará de un odio a la madre que, a su vez, posibilitará una Culpa de sentir odio hacia la misma madre; la herencia de la Feminidad “contribuye sustancialmente a la dinámica ambivalente de amor-odio de esa relación” (Dworkin, Andrea, 1974, p. 70).

Desprecio, Silencio y Misoginia. “Resentía el hecho de que mis hermanos bien podían tocar y besar y coquetear con ella, pero no mi hermana ni yo. Resentía el hecho de que la intimidad física entre las mujeres era tabú, sucia” (Anzaldúa, Gloria, 1998, p. 133). La misoginia entre mujeres, recargada en el amor (hetero)romántico, se impone en la relación entre madre-hija tanto

en la herencia de las normas opresivas de Feminidad, como en el desprecio hacia el propio cuerpo de mujer, y en las prácticas de servicio, silencio y olvido propiciadas en la institución de la familia.

La psicóloga Karina Vergara (2022) señala que al estar ocupado el padre “siendo el dueño del nuevo mundo” (p. 60), necesita a alguien que se ocupe de las tareas de cuidado y crianza, de ahí la formación de la institución de la maternidad; justamente el temor al castigo físico y social (donde se le apalea o expulsa) por no cuidar la propiedad del patriarca (llámese hijos) es lo que viene a construir la maternidad de sacrificio, amor a toda costa y renuncia. Por ello, si las hijas no cumplen con las ordenes de Ley de Padre, en donde caerá la sanción es en las madres.

La institución de la maternidad va a crear madres sordas y ciegas que odian la rebeldía de las mujeres, e hijas aterradas de llegar a ser como sus madres. La herencia misógina hará que “la que abandona a su hija es la madre, al coludirse con quienes le hacen daño, mientras la figura del padre ocupa el lugar de la transgresión” (Pisano, Margarita, 2015, p. 63). Estas complicidades con el heteropatriarcado se unen al borramiento de la historia de las mujeres, ya que se imposibilita la continuidad de conocer y reencontrarse con los orígenes de las mujeres, “si existe el olvido-obligado todo permanece ordenado, si no hay olvido se produce el desorden” (Pisano, Margarita, 2015, p. 62). La clase de los hombres hace la ley, las madres en la institución la obedecen y la ejercen. Sin embargo, esa misma ley hará caer sobre las madres todo su peso cuando su hija se equivoque o no logre casarse, su hijo sea un violador o borracho; al final, es “su culpa por no ejecutar bien la ley de padre”.

Madre, Enseñanza y Sobrevivencia. “¿Acaso me trataba de enseñar la habilidad para sobrevivir?” (Anzaldúa, Gloria, 1998, p. 131). La institución de la maternidad es el sustento de las relaciones de poder económicas capitalistas y patriarcales, es opresiva; sin embargo, las madres, todas ellas, son mujeres con historia propia. Aunque el sistema busca borrar este hecho

constantemente, nunca ha logrado desaparecerlas: las mujeres que maternan y cuidan; a aquellas que buscan heredar a sus hijas las formas de sobrevivir que ellas encontraron en su momento; las mujeres que cuidan sus rituales y tradiciones ancestrales de mujeres; las abuelas que te guiñan el ojo con un “todo va a estar bien”. Audre Lorde nos cuenta “mi madre me enseñó a sobrevivir desde muy pequeña. [...] Mi supervivencia dependía de que aprendiera a utilizar las armas que ella me dio y, además, a luchar contra aquellos sentimientos que llevaba dentro, todavía sin nombrar” (2003 [1983], p. 56).

Dentro de todas las enseñanzas y libertades ganadas, entre el linaje de mujeres en las familias, encontramos que a veces lo único que pueden hacer las madres dentro del mismo odio que ellas viven es la supervivencia “y la supervivencia es el mayor regalo del amor” (Lorde, Audre, 2003 [1983], p. 56). De esta forma se generan madres que aman a sus hijas, pero que no quieren o querrían “tampoco que sus hijas crecieran como ellas. Sabían que necesitaban algo más” (Friedan, Betty, s.f. [1963], p. 123). Lo cual también parte de un no-reconocimiento a su propia supervivencia como mujeres que son.

Entonces, quiero dejar este punto particularmente claro sobre la Feminidad como odio a las demás mujeres, enfatizando que la relación madre-hija llega a ser la más afectada. No es coincidencia que tantas madres e hijas no se hablen, así como tampoco que haya tantas que se cuiden, apoyen y atiendan al estar en familias de hombres violentos, por ejemplo. Allí hay una relación de enseñanzas, donde “la que más valora es la libertad de poder ser una mujer sana y plenamente realizada y quiere estar libre de cualquier sentimiento de culpabilidad y de contradicción sobre esto” (Friedan, Betty, s.f. [1963], p. 618).

Odio a Todas, Competencia y Aislamiento. La Feminidad, instalada históricamente en la misoginia, la hemos padecido las mujeres como clase social de sexo. El odio se desata contra las

otras mujeres y se devela en enemistad, desconfianza y competencia. La Feminidad nos crea en antagonismos según los momentos sociohistóricos (la buena y la puta; la respetable y la aventurera; la empoderada y la sumisa; la liberada sexualmente y la recatada; etc.) y las opresiones que vivamos (clase, raza, edad, etc.), siempre en relación con la clase de los hombres. Por ello, “en virtud de las múltiples ventajas que le confiere el doble código moral, el varón participa de ambos mundos, y puede, a fuerza de sus recursos económicos y sociales, enfrentar entre sí a ambos tipos de mujer” (Kate, Millet, 1995 [1969], p. 91).

Al ser la Feminidad admiradora e incondicional a la clase de los hombres, pues son ellos mismos quienes la crearon, genera una falta de comprensión y entendimiento entre nosotras, un doble código moral que nos hace nunca ser lo bastante buenas (Pisano, Margarita, 2015; Millet, Kate, 1995 [1969]; Lorde, Audre, 2003 [1983]), que nos fuerza a disculparnos en exceso, a condenarnos ciegamente o censurarnos inapelablemente. Esta Feminidad es la que niega la individualidad de la otra mujer al asignarnos jerárquicamente y haciéndonos competir por los “recursos que los hombres se han apropiado” (Wolf, Naomi, 1991, p. 217).

Karina Vergara (2022) señala atinadamente que la competencia entre nosotras surge en el momento en que las otras mujeres son puestas como amenaza a la propia existencia en dicho sistema:

Si la otra parece que es más femenina, es decir, aparenta cumplir más o mejor los mandatos de servicio de belleza, sexualidad, trabajo, crianza... significa la amenaza de que, si se elige a otra, nosotras seremos descartadas o eliminadas. Si el apropiador sustituye, esa mujer sustituida ya no va a existir, se la manda al destierro o se la mata. (p. 71)

Esto nos vuelve sumamente vigilantes de una misma y hacia las demás, notando qué les falta, qué errores cometen, porque en la medida en que yo noto aquello que no cumple la otra es que me protejo a mí misma de no ser sustituida, “es una lamentable súplica por continuar vigentes, vivas” (Vergara, Karina, 2022, p. 71). Podemos observar cómo las mujeres en alianza, convivencia o amor llegan a ser objeto de escarnio o burla, listas para recibir al apropiador digno de elegirnos; además, esto se encuentra pegado a la “pedagogía del castigo a la mujer sola para que ninguna desee estarlo” (Vergara, Karina, 2022, p. 71).

La consecuencia de subjetivar la inferioridad de la Feminidad en las mujeres es que “nunca hemos sido solidarias entre nosotras, no nos gustamos, no nos amamos y tenemos una doble militancia” (Pisano, Margarita, 2015, p. 56). Audre Lorde (2003 [1983]) subraya la falacia que implica buscar protegernos a nosotras mismas mediante nuestra separación, dureza y crueldad, de ahí que cualquier gesto de amor pueda ser sancionado o no reconocido como legítimo, ya que “el lenguaje con el que nos han enseñado a desconfiar de nosotras mismas y de nuestros sentimientos es el mismo lenguaje que empleamos para desconfiar las unas de las otras” (Lorde, Audre, 2003 [1983], p. 66). La Feminidad, al implicar nuestra separación y desconfianza, provoca mujeres aisladas, mujeres confinadas y cautivas, mujeres inmóviles llenas de miedo y Culpa.

Con todo ello, la Feminidad es la ejecutora de la ley patriarcal, la que vigila que se cumplan sus reglas opresivas, la que llega a ser hostil y sancionadora con otras mujeres. Betty Friedan comenta que las mujeres que buscaban ser otra cosa que esa Feminidad de ama de casa “también tenían que soportar la hostilidad de las demás mujeres y muchas de ellas incluso la de sus propios maridos. Y a causa de la mística de la feminidad, muchas sufrían un injustificado complejo de culpabilidad” (s.f. [1963], p. 638).

“Qué guapa te ves, pero esos cachetitos van creciendo”,

“¿Cómo? ¿A ella le dieron el anillo antes que a ti?”,

“Te vas a quedar sola con tu carácter”,

“Eso te pasa por desconfiada, pinche loca”.

Rebeca, mujer de 29 años.

"Eres culpable de que tu niño haya fallecido”,

"Si tuviera amor propio no hubiera permitido maltrato”,

"Es que es alcohólico lo disculpo, pero después viene la culpa”,

"Te acabas el azúcar por eso estás gorda”.

Lulu, mujer de 48 años.

Culpa y Feminidad en Salud y en Enfermedad

Ninguno de mis profesores dijo nunca que las mujeres [...] sufrieran opresión o que la opresión provoca traumas, especialmente cuando se culpa a las personas que la sufren de su propia desgracia y esta se diagnostica como una patología.

Chesler, Phyllis, 2019 [1972]

El análisis de la Culpa, y su relación con la Feminidad como forma de opresión naturalizada, desde una psicología feminista debe ligarse irremediabilmente con la salud mental de las mujeres, la cual ha estado históricamente en manos del poder heteropatriarcal, su modelo biomédico y sus instituciones religiosas y psiquiátricas. La individuación y patologización de la locura en enfermedad mental, en el marco *natura/contra natura*, son los antecedentes del *normal/anormal* de la modernidad capitalista (Basaglia-Ongaro, Franca, 1987, p. 68) y, como hemos visto en los capítulos anteriores, en la lógica heteropatriarcado capitalista lo natural y normal en la clase de las mujeres es la Feminidad.

Serla, desearla, buscarla, corporeizarla, expresarla y heredarla; lo contrario, lo fuera de “esa naturaleza” es considerado antinatural y anormal y, por consiguiente, condenable y enfermo. Por ello, la construcción de la Feminidad como marco legítimo de salud en las mujeres tiene consigo la historia de las brujas torturadas y quemadas, las “locas” encerradas y segregadas en manicomios y torturadas por la psiquiatría (Chesler, Phyllis, 2019 [1972])¹⁰⁶, y la medicalización de la

¹⁰⁶ Phyllis Chesler (Estados Unidos, 1940) es una escritora, psicoterapeuta y profesora emérita de psicología y estudios de las mujeres en The College of Staten Island. Sus estudios son reconocidos por su crítica a la opresión psiquiátrica, la locura, las “enfermedades mentales” y las mujeres.

emocionalidad y patologización de la tristeza (Ordorika, Teresa, 2011)¹⁰⁷ en la actualidad. En este apartado indagamos en la forma en que se articulan la Femenidad, la Culpa y la locura (enfermedad mental).

Razón, Locura y Enfermedad Mental

En medio de la herencia iluminista que exaltaba el dominio de la naturaleza y los ideales de la revolución francesa, se gesta una nueva racionalidad del poder donde la razón burguesa, como única posible, adecuaba el pasaje de la cárcel al manicomio (Basaglia-Ongaro, Franca, 1987). Franca Basaglia-Ongaro activista del movimiento antipsiquiátrico, critica en su libro *Mujer, Locura y Sociedad* (1987) la mirada esencialista y naturalista de la salud mental de las mujeres en la psiquiatría, así como las condiciones inhumanas que se vivían en sus instalaciones.

En su libro sitúa el paso de la delincuencia a la locura en los escritos de Philippe Pinel, quien “libera a los locos de las cadenas que los tenían confundidos con la delincuencia, ilusionándose de darles la palabra y reconociéndoles la dignidad de enfermos” (Basaglia-Ongaro, Franca, 1987, p. 62). Es decir, en el momento en que la voz de la miseria, el hambre y la delincuencia se levanta, es que una maniobra de individualización y patologización separa a ese cúmulo en voces distintas y esconde la opresión causante de ellas bajo el nombre de locura.

Este paso estableció un corte primordial entre criminalidad y locura. El primero concebía sujetos subhumanos, delincuentes y malhechores que eran enjuiciados bajo una lógica moral y punitivista que los clasificaba, segregaba y castigaba por actos culposos que no podían ser

¹⁰⁷ Teresa Ordorika Sacristán (México) es doctora en Sociología por la University of London, Maestra y Licenciada en Sociología por la UNAM y es investigadora del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH).

corregidos o modificados (Basaglia-Ongaro, Franca, 1987). Mientras que, el segundo expresaba sujetos *fuera de sí*, fuera del uso de la razón humana, provocando que no pudieran ser enjuiciados bajo la misma lógica. La diferencia radica en que la criminalidad fue construida como parte de la razón misma, mientras que la locura no. Por lo tanto, los actos antes cruelmente castigados por ser responsabilidad del individuo delincuente en el uso de la razón son ahora “objeto de piedad y de una comprensión en la cual la responsabilidad del acto es imputada” (1987, p. 64) a la locura, ya no más al individuo “del cual la razón se apropia en el mismo momento en que lo priva de su responsabilidad” (1987, p. 64).

De esta manera el derecho de ser *enfermo* conllevó la invalidación de la propia voz, así como el dominio y control por parte de la razón en un acto ilustrado, humanitario y científico. Entonces, mientras que la criminalidad fue segregada, la locura fue apropiada por los brazos de la razón que, al no poder reprocharle los actos acusatorios, acabó por castigar a todo el individuo y sus comportamientos en tanto enfermos, “poniendo en movimiento los procesos de control y de modificación de su conducta sobre los cuales se concentrarán la *cura* y la *terapia*” (Basaglia-Ongaro, Franca, 1987, p. 64).

Sobre esta base es que la Razón Humana (burguesa) define la existencia de la locura, delimitándola en movimientos, sintomatologías y cuadros psiquiátricos, e imponiéndole la naturaleza misma de ser objeto de control y dominio. Esto será posibilitado, como Franca Basaglia-Ongaro (1987) señala, cuando el lenguaje de la racionalidad del poder, al imputar a la locura un lenguaje propio —el delirio—, lo funda desde la imposibilidad de comunicar o ser comprendido por la propia razón.

Regresando a la diferencia entre criminalidad y locura, castigo y cura serán adoptados por sus instituciones, cárcel o manicomio, con las mismas prácticas segregacionistas, de control y

tortura, pero bajo la gran diferencia que a uno se le reconocerá una racionalidad, mientras que al otro con su nuevo *status* de “enfermedad mental” será completamente invalidado (Basaglia-Ongaro, Franca, 1987). La psiquiatría y la enfermedad mental vendrán a tener la misma legitimidad opresiva que ley y crimen.

La Salud Mental de las Mujeres

Franca Basaglia-Ongaro (1987) comenta que un punto central de la Femenidad ha sido el cuerpo “con el cual la mujer —en su diversidad natural respecto al hombre y en su estrecha ligazón con la naturaleza— ha sido identificada” (p. 14). A partir del discurso de la naturaleza, la opresión de la clase de las mujeres ha sido anclada a un determinismo liderado por su cuerpo, particularmente, su aparato reproductivo. Como hemos visto, nuestra subordinación está fabricada en nuestro supuesto “carácter natural” y de ahí que las problemáticas de las mujeres en la tradición biomédica giren en torno a la maternidad, la sexualidad, la menstruación y la menopausia.

A esto se sigue que, al hacer referencia a la salud de las mujeres, se aluda inmediatamente a su salud reproductiva, siendo las especialistas: la ginecología y la obstetricia. Nuestra salud se encuentra a tal punto “determinada” por nuestro cuerpo, que nuestra salud mental ha sido leída como el efecto de los cambios en nuestra función reproductiva, esa es nuestra “naturaleza femenina”: “sus temas más frecuentes eran la psicoprofilaxis obstétrica, la depresión puerperal, las ansiedades de lactancia, los trastornos psíquicos de mujeres menopáusicas, etc.” (Burin, Mabel¹⁰⁸, 2010, p. 1).

¹⁰⁸ Mabel Burin (Argentina) es doctora en psicología clínica y psicoanálisis, profesora, y escritora de varios estudios alrededor de las mujeres, la familia y la subjetividad.

La cuestión es que este determinismo ha sido lo que nos imputa tanto salud como enfermedad. Para la primera tenemos el ejemplo de la maternidad siendo considerada como la cuidadora y portadora de nuestra salud mental, ¡mujer, lo que a ti te hace falta para estar bien es un hijo! Pero al mismo tiempo es esta naturaleza corporal la que nos hace desequilibradas, histéricas (hysteros, el útero), manipuladoras, explosivas y “llevadas al límite por las hormonas” (Chesler, Phyllis, 2019 [1972], p. 10). De ahí que se asuma que los hombres sí gozan de buena salud mental (Chesler, Phyllis, 2019 [1972]).

El paradigma tradicional positivista de la ciencia, la producción de conocimiento sobre nuestra salud mental, así como su institucionalización y financiamiento, han sido los principales líderes en reproducir y gestionar la naturalización de nuestra opresión como clase de sexo. La Feminidad como ser-de-y-para-otros y ser-contr-una-y-todas en tanto “natural” va a marcar la pauta para las mujeres y su salud en este sistema heteropatriarcal. Esto quiere decir que lo saludable en las mujeres ha hecho referencia a una forma de ser extremadamente reducida y abnegada, de una inmovilidad regocijada y sexualizada y del despojo de nuestra autonomía mental. Frente a este panorama dominante de salud mental en las mujeres vislumbro dos situaciones que implican nuestra condena —posibilitan la Culpa— y que giran alrededor de la imposibilidad de la Feminidad: 1. Enfermiza Feminidad saludable y 2. Enfermas por no cumplir y por transgredir la Feminidad.

Enfermiza Feminidad Saludable. La incongruencia que implica la Feminidad en nuestra salud como clase de mujeres reside en su función de despojo y borramiento de nuestra autonomía. Recordemos que ser esa Feminidad comprende vivir bajo relaciones sociales de servidumbre, dependencia, subordinación e inferioridad, así como de odio hacia una misma y hacia las demás mujeres. En otras palabras, cumplir la Feminidad es hacernos completamente objetos y eliminar

nuestra autonomía, la muerte en vida; lo cual es *absolutamente imposible*¹⁰⁹, *pues aún en la más dura esclavitud existe rebeldía*.

Llamaré *enfermiza Feminidad saludable* a la salud de las mujeres bajo el paradigma dominante biomédico heteropatriarcal y su institucionalización, pues es ésta la que ha provocado nuestro desgaste como clase histórica en tanto nos sumerge en torturas crónicas hacia nuestros cuerpos, nos impone convertirnos en embarazos sin descanso, nos dicta el anteponer al otro en todo momento, nos confina en una violencia sistemática silenciada —abusos infantiles, violaciones, feminicidios, etc.— al punto en que nos ha llegado a hacer creer que la mejor solución es la muerte. ¡Cómo no nos vamos a enfermar, cansar y entristecer si nos han hecho asumir como natural, deseable y saludable nuestra opresión!

La *enfermiza Feminidad saludable* es aquella que nos enseña que hay dolores sanos, como el del primer coito (o todos los coitos), de la menstruación y del parto; que nuestra vida “efectiva” —fértil— está en un rango de sólo 29 años (15 a 44 años, según la OMS)¹¹⁰, y que la disponibilidad sexual es lo saludable¹¹¹. Soportar este sentido de salud ha provocado que seamos el grupo poblacional con la más alta tasa de morbilidad (OMS, 25 de septiembre de 2018).

¹⁰⁹ La violenta terquedad de la clase de los hombres en imponer una Feminidad imposible lo vivieron, por ejemplo, miles y miles de mujeres que sufrieron una lobotomía a manos de la psiquiatría en el siglo XX.

¹¹⁰ Franca Basaglia-Ongaro (1987) señala que en su época “la mayor parte de las internas de los manicomios son mujeres de edad madura. En este momento es todavía la naturaleza la que la confronta empujándola a desaparecer porque su turno terminó, y se lo dice científicamente ofreciéndole datos como el arribo de la menopausia, que explica todo: disturbios, frustraciones, insuficiencias, imposibilidades, desesperación, vacío; pero sobre todo, explica que se llegó al final del ciclo reproductivo y que, por lo tanto, la mujer ya no es mujer” (p. 50).

¹¹¹ No sólo en un sentido de accesibilidad emocional (aunque el intercambio de experiencias donde las mujeres hemos fingido placer en el coito o un orgasmo es extremadamente común, en un artículo de la BBC [2020] una mujer comentaba que “tras el parto mi moral estaba por los suelos. Me llené de inseguridades por cómo me veía, porque mi cuerpo no era el de siempre. Además, vivía agotada, y con la vuelta al trabajo fue peor. Estaba tan cansada que tener sexo con mi marido era un esfuerzo enorme”); sino también en un sentido físico-anatómico (tenemos el caso de la urgencia por encontrar cura a la vaginitis [incapacidad de realizar el coito debido a un espasmo involuntario de los músculos de la vagina] a partir de dilatadores vaginales, o de la construcción del orgasmo vaginal, cuando ésta no tiene ninguna terminación nerviosa).

Con lo anterior, la conjunción de *amor romántico* y *felicidad capitalista* (la que más que un derecho ahora es casi una obligación) articulados en la *enfermiza Feminidad saludable* han sido la cereza del pastel de la opresión. Los discursos de autorrealización a partir de develar verdades internas, el “amor propio” y las terapias de autoayuda, instauran a cada individuo como el responsable de su propia salud y felicidad: pieza fundamental para omitir las relaciones de poder que crean la misma insatisfacción y desdén cotidiano para referirlas a la sola voluntad del individuo¹¹². Este discurso nos dice que tu felicidad y tu salud mental son tu responsabilidad, entonces si dices no ser feliz o no estar sana, te vengo a notificar que es por tu Culpa.

Buscar ser esa *felicidad capitalista* sin cuestionar la Feminidad opresiva posibilita la Culpa en una misma: no importa cuantos cursos de autoayuda hayamos tomado o tengamos metas y nuevos planes de viajes para “despejar la mente”, mientras no cuestionemos colectivamente las RSE de sexo, la fuerza con que la Feminidad nos socializó para, por ejemplo, tener una esperanza infinita en que nuestro novio puede “cambiar” para ya no celarnos, aislarnos o chantajearnos sistemáticamente (pobrecillo él que no le enseñaron a hablar de sus sentimientos y busca un “amor libre”) seguirá intacta. Somos nosotras las que todavía no nos amamos suficiente, dicen.

Esta “salud” no nos cuida, nos provoca culpas, náuseas y dolores, aun si nuestro cuerpo constantemente protesta, “se disocia, se suprime, se desplaza el mensaje que emerge de nuestra interioridad en conflicto” (Mizrahi, Liliana, 2003a, p. 49). Betty Friedan (s.f. [1963]) documentaba como la Feminidad de la ama de casa potencia estar en observación psicoterapéutica, volverse

¹¹² Para profundizar en el tema, que por los fines de esta tesis no se desarrolla, revisar los escritos de Eva Illouz (*El Consumo de la Utopía Romántica: el amor y las contradicciones culturales del capitalismo* o *La salvación del alma moderna: terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*).

alcohólicas, llegar al suicidio, o estar “hospitalizadas durante temporadas más o menos largas por depresión o estados psicopatológicos vagamente diagnosticados” (p. 398).

Por lo tanto, ese *algo más* que sentían las amas de casa por más que cumplieran con la Mística de la Feminidad, esa insatisfacción, también ilustra la imposibilidad de la Feminidad: aun siendo el más perfecto modelo de la Feminidad existe un *algo más* que insiste en movernos y hacer caso a nuestros deseos. El *algo más*, esa sensación y sospecha de que lo que soy y lo que hago no me hace sentir feliz, es la resistencia de nuestra individualidad y para mí ese fue el sentimiento clave que la psicóloga documentó. La Feminidad en la relación de sexaje tiene una potencialidad tal que a la clase de las mujeres nos hace crecer sin saber que tenemos deseos, formas de ser y capacidades que la misma nos prohíbe.

El DSM, la “biblia” de la psiquiatría y psicología clínica hegemónica, se usa para producir un sentido patológico a nuestras vivencias a partir de un conjunto de síntomas que están “correlacionados” con alguna explicación biológica y, que aunque en la práctica diagnóstica no son ni siquiera verificados con estudios, se atienden mediante la prescripción de fármacos. Por ejemplo, en los trastornos mentales (o enfermedad mentales) “comunes” como la depresión, ansiedad y somatización encontramos que la tasa de mujeres duplica a los hombres, y que al adentrarnos en sus definiciones en el DSM-V (última versión) podemos notar que hay una estrecha relación entre la sintomatología y la Feminidad: “en la dependencia o la dificultad para tomar decisiones (trastorno de depresión), en la emocionalidad excesiva (trastornos de personalidad) o en la preocupación u obsesión por el cuerpo (trastornos alimentarios)” (Pujal, Margot, Amigot, Patricia y Marina, Calatayud, 2020, p. 8). Cabe resaltar que el sentimiento de culpa o de culpabilidad excesiva se encuentra como síntoma fundador de dichas enfermedades mentales.

En un estudio del Grupo de investigación “Estudios de Género” de la Facultad de Psicología de la Universidad de las Islas Baleares, resumieron las características que, dentro del sistema heteropatriarcal, se atribuyen a la Feminidad para poderlas comparar con los síntomas definitorios del síndrome depresivo, siendo: dependencia, pasividad, falta de firmeza o asertividad, gran necesidad de apoyo afectivo, baja autoestima, indefensión e incompetencia (Bosch, Esperanza, Ferrer, Victoria y Alzamora, Aina, 2005, p. 126). Dichas características son valoradas como negativas no por el hecho de que sean esencialmente “malas”, sino por ser cualidades formadas por relaciones de subordinación e inferioridad de la Feminidad respecto a la masculinidad y por ser, además, construidas situacionalmente a base de castigos. De esta forma, señalan que, en función de las propiedades de la Feminidad, o de la masculinidad, se tenderá a padecer un tipo u otro trastorno, sin embargo, reafirmando a las mujeres en una posición de subordinación.

Enfermas por no Cumplir o Transgredir la Feminidad. Esbozo una diferencia muy sutil para fines analíticos entre incumplir y transgredir: la presencia o ausencia de intencionalidad detrás del no cumplimiento del mandato de la Feminidad. Sea ésta no planificada (no ser una mujer suficientemente sonriente y amable, no estar en un estándar de belleza ideal o las preferencias sexuales y amorosas) o planificada (ser firme en la forma de hablar, decidir abortar y no tener hijas/os o defender la libertad de las mujeres), el sistema heteropatriarcal lo ha construido como anormal y antinatural. Mi objetivo es ver cómo en cualquier forma puede generarse la Culpa porque “genera un juicio de valor que penetra en la esencia misma de ser-mujer” (Basaglia-Ongaro, Franca, 1987, p. 48).

Considero que la Feminidad, por un lado, al ser una tortura crónica a nuestros cuerpos y formar una psique en subordinación fragiliza permanentemente nuestra salud física y mental, y por otro, al ser el margen de error de la Feminidad opresiva tan reducido para la clase de las mujeres

prácticamente todas nuestras formas de ser pueden resultar en tipos de infracción “que caen bajo las etiquetas y las sanciones psiquiátricas” (Basaglia-Ongaro, Franca, 1987, p. 31). Esto constituye un ejercicio de violencia sutil expresada en la “sobreoferta de recursos asistenciales para la salud mental femenina (psicofármacos, psicoterapias, etc.)” (Burin, Mabel, 2010, p. 4).

En otras palabras, la salud mental de las mujeres está en riesgo por la opresión estructural y sistemática y, además, porque quien debería procurarla hace el trabajo de vigilancia del cumplimiento de dicha imposible Feminidad “so pena de exclusión de la esfera que le corresponde como natural” (Basaglia-Ongaro, Franca, 1987, p. 39). Como consecuencia, nuestros malestares¹¹³ reales no son atendidos para nuestro cuidado como humanas y sólo son patologizados al calificarlos de enfermedades o “trastornos mentales”.

Por lo tanto, el marco de salud-enfermedad tiene un interés de clase social de sexo. Mabel Burin (2010) considera la existencia de tres modelos de comprensión de la salud mental de las mujeres: el modelo psicopatológico, el emotivo-sensible y el tensional-conflictivo. Los dos primeros tienen un carácter esencialista y biologicista al definir a las mujeres como “todas locas” o bien “saludables en tanto equilibradas”; mientras que el tercero define a las mujeres como sujetos que se van construyendo. Aquí solo profundizaré en los dos primeros al ser los dominantes.

El modelo psicopatológico se basa en la visión tradicional psiquiátrica de la enfermedad como desviación de lo “normal”, es decir, en los binomios de anormal/normal y enfermo-patológico/sano, y es a partir de ahí que se da por sentado que cierta locura acompaña a todas las mujeres. Podemos encontrar en la narración de Phyllis Chesler cómo cuenta que en su época “nos

¹¹³ El término malestar fue propuesto para poder romper con la dualidad salud/enfermedad para cuestionar las condiciones opresivas de producción de conocimiento sobre la salud de las mujeres (Burin, Mabel, 2010).

enseñaban que las mujeres, en cierto modo, eran desequilibradas por naturaleza” (2019 [1972], p. 10). Sus principios son biologicistas, ahistóricos, individualistas y asociales, y su modo de intervención es para curar, incluyendo terapias invasivas, psicofármacos, entre otros.

Ahora, el modelo emotivo-sensible se basa en la premisa de que “las mujeres son saludables en tanto puedan mantener su equilibrio emocional y armonizar los afectos entre quienes las rodean” (Burin, Mabel, 2010, p. 5). Básicamente, lo saludable es saber materner, ya que, comenta la autora, su fundamento es el de armonizar los problemas de la vida cotidiana que crean tensión en la familia, así como formas de cuidar las necesidades de los miembros de la misma. Aquí la intervención busca que la mujer pueda manejar las situaciones (psicoterapia, asesoramiento, con recursos farmacológicos, etc.). Por lo tanto, estamos constantemente tratando de adaptarnos a un modelo de salud que no nos permite llegar a ser lo que queremos ser: los dos paradigmas son ejemplos de la institucionalización de la *enfermiza Feminidad saludable*.

Hay una inconsistencia en la realización de la vida entre Feminidad y nuestra voz autónoma. Tanto la *enfermiza Feminidad saludable* como lo antinatural de su incumplimiento, sientan las bases para que las mujeres seamos mayormente diagnosticadas y tratadas como locas. Toda la estructura de salud, psiquiátrica o psicopatológica, construye instrumentos de medición de enfermedades mentales para leernos como enfermas¹¹⁴, legitimar prácticas de encierro para

¹¹⁴ Phyllis Chesler cuenta que en su revisión de miles de evaluaciones psiquiátricas y psicológicas abundan “la desconfianza clínica en las madres por el mero hecho de ser mujeres y la predisposición a estar a toda costa de parte de los padres por el mero hecho de ser hombres es apabullante. La culpa materna y el odio a la mujer hierven en cada página clínica” (2019 [1972], p. 30). Para el caso más reciente, no es coincidencia que las características de la depresión “se asocian con mayor facilidad a las mujeres, mientras que los requerimientos para cumplir con la salud mental le son más difíciles de conseguir” (Ordorika, Teresa, p. 119).

invalidar nuestras voces “antinaturales”¹¹⁵, culparnos por la violencia que vivimos¹¹⁶ y hacernos padecer una Culpa interna –culpígenas— por *eternas incumplidas*.

Además, si de “la elaboración, integración y superación de nuestras culpas y/o de las que nos imponen desde afuera depende nuestra salud física, mental y emocional” (Mizrahi, Liliana, 2003a, p. 50) considero que la alta patologización de nuestro estado emocional actualmente refleja el aumento de inconsistencias de la Femenidad, así como en la fuerza del discurso psiquiátrico de establecerse como régimen de verdad hegemónico. Por ejemplo, para la depresión en las mujeres, que no sólo implica una medicalización de nuestras emociones [“extensión indefinida y sin límites de la intervención del saber médico” (Castro, 2004 en Ordorika, Teresa, 2011)] y un sesgo clínico (particularmente sexista del cómo y qué se mide con los test u otro tipo de instrumento) (Ordorika, Teresa, 2011), pero para la cual no se toma en cuenta que vivir bajo un constante anulamiento, desgaste e inexistencia implican una realidad de la cual “no se dispone de instrumentos que ayuden a superar una crisis que ha durado toda la vida” (Basaglia-Ongaro, Franca, 1987, p. 53).

Teresa Ordorika (2011) ya señalaba que vivimos en una sociedad en la que la depresión es usada con mayor frecuencia para nombrar y meter en un conjunto de síntomas a todo tipo de indisposiciones, los límites de la categoría “se expanden cada día incorporando una mayor cantidad de situaciones que antes caían fuera del ámbito de las dolencias mentales” (p. 121). A esto se sigue

¹¹⁵ Phyllis Chesler nos cuenta que “ya en el siglo XVI, los maridos encerraban a sus mujeres, y las hacían callar, en manicomios (y también en torreones de la realeza). En el siglo XVII, en el primer psiquiátrico de Francia, el Salpêtrière, se reservaron pabellones especiales para las prostitutas, las mujeres embarazadas, las pobres. [...] Durante los siglos XIX y XX, tanto en Europa como en Norteamérica, el hombre tenía derecho por ley a encerrar a su esposa o a su hija en un psiquiátrico, aunque estuvieran perfectamente cuerdas. Y algunos lo hicieron. Maridos autoritarios, violentos, borrachos y/o dementes hicieron que sus esposas fuesen recluidas en psiquiátricos, a veces para siempre, como castigo por ser demasiado arrogantes... y para casarse con otras mujeres” (2019 [1972], p. 139).

¹¹⁶ La cantidad de casos donde a las mujeres nos culpabilizan, nos someten a exámenes psiquiátricos, nos revisan la vida íntima para encontrarnos responsables de ser violadas, abunda todos los días.

que si las mujeres vivimos en una realidad donde estamos expuestas a mayores situaciones de estrés, frustración y tristeza dada la imposibilidad de la Feminidad, la psiquiatrización (depresiva u obsesiva) será más común en nosotras.

En el momento en que brota alguna potencialidad o posible realización de autonomía, la imposición tan sistemática de la *enfermiza Feminidad saludable* provocará que aparezca una forma de Culpa al suponer la destrucción de la seguridad actual de la Feminidad naturalizada, “lo que por consiguiente incrementa la tendencia a rechazar la nueva potencialidad (Friedan, Betty, s.f. [1963], p. 528). No obstante, existen las mujeres que transgreden esta Feminidad y ejercen esa potencialidad. El incumplimiento no intencional podría ser comprendido como nuestra forma de sobrevivir en la vida a través de la Feminidad —enfermizamente saludable—; por lo que el incumplimiento intencional lo llamaremos en este caso transgresión y su portavoz es el movimiento antipsiquiátrico y posteriormente el Feminismo Loco.

El análisis que hicieron las voces de las mujeres encerradas, expacientes o sobrevivientes de la violencia psiquiátrica, de la mano del movimiento feminista de la década de los 70, comprendió la locura como la expresión de la transgresión y rebeldía ante la imposición de la Feminidad como marco legítimo de salud en las mujeres, como señala Mabel Burin (2011); así, “la locura señalaba el descontento y el enfado de las mujeres hacia la opresión patriarcal” (Castillo, Tatiana, 2019, p. 403). Una de sus figuras emblemáticas fue la feminista radical Kate Millet citada previamente, quien después de ser ingresada en 1973 a un psiquiátrico de California, diagnosticada de manicodepresiva y forzada a medicarse contra su voluntad, escribió en 1980 su libro *The Loony Bin Trip* [Viaje al Manicomio], publicado tardíamente en 1990.

En su libro nos narra de forma autobiográfica cómo la psiquiatra le dice que no debe ponerse nerviosa ni a la defensiva ya que sólo la quieren ayudar, a lo cual Kate responde: “Cuando

a una la llaman loca muchas veces, acaba poniéndose a la defensiva. Comprenderá que encerrar a alguien es muy ofensivo: de hecho, es una agresión” (1990, p. 236). Otro libro que buscó reunir la voz de las mujeres sobrevivientes y el cual tuvo gran influencia es el de Phyllis Chesler *Locura y Mujeres* (1972) en donde también se analiza el daño que ha provocado la psiquiatría hacia las mujeres patologizadas al considerarlas deficientes mentalmente por el simple hecho de ser mujeres. Esta conjunción de movimientos permitió poner en relieve la violencia psiquiátrica como forma de reprimir a las mujeres e impedir su rebelión contra la apropiación de la clase de los hombres¹¹⁷. Posteriormente, desde el Feminismo Loco¹¹⁸, Judi Chamberlin¹¹⁹ tuvo un papel protagonista en la crítica hacia algunas terapias feministas al seguir reproduciendo un cuerdisimo; ella planteaba la necesidad de valorar el propio actuar en el feminismo como “expresión de bienestar y autocuidado, en base a la colaboración entre pares y el apoyo mutuo” (Chamberlin, Judi, 1994, en Castillo, Tatiana, 2019).

Todas las reflexiones políticas sobre la salud mental de las mujeres han posibilitado que al día de hoy existan psicologías clínicas feministas, desde sus diversas tradiciones, que cuestionan las relaciones de poder detrás de todo diagnóstico, así como el malestar de las propias mujeres. La *enfermiza Feminidad saludable*, la patologización de nuestro incumplimiento y la transgresión a

¹¹⁷ En ese contexto, la terapia feminista surgió como respuesta a las experiencias de violencias y abusos por parte de los psiquiatras y psicoterapeutas, así como para hacer del trabajo terapéutico un acto político y resaltar “la importancia de comprender la opresión como la causa de la mayor parte de la angustia emocional experimentada por las mujeres, destacando la búsqueda de justicia social como base de la relación terapéutica” (Castillo, Teresa, 2019, p. 405). Se plantearon estrategias que no patologicen, culpabilicen o victimicen a las mujeres para reconocer que el meollo radica en causas estructurales, no individuales.

¹¹⁸ Como teoría crítica y acción política, surge como contrarespuesta a algunas terapias feministas por replicar prácticas de la psicoterapia tradicional: manipulación, asimetría y jerarquía paciente-terapeuta de saber. Invita a reconectar la crítica feminista y la antipsiquiatría para ampliar los espacios de alianzas y luchas comunes contra el patriarcado y el cuerdisimo.

¹¹⁹ Judi Chamberlin (Estados Unidos, 1944 – Estados Unidos, 2010) fue una organizadora y líder feminista, educadora y ponente vinculada al movimiento de supervivientes de la psiquiatría.

la Feminidad permiten comprender el riesgo del sobrediagnóstico o el diagnóstico erróneo en las mujeres puesto que no se trata sólo de atribuirle una palabra a alguien, como bien veíamos en la historia de Ana, sino de moldear su vida entorno a esta nueva identidad, sus costumbres, sus hábitos, toda la forma de verse a una misma y de pensarse hacia el futuro en la evitación de ese síndrome. Estos diagnósticos nos homogeneizan y no nos reconocen como mujeres con historias y contextos particulares que vivimos en un sistema opresivo y violento.

Con todo lo anterior, podemos observar que la naturalización de la opresión de las mujeres, bajo el nombre de Feminidad, lleva un lastre de obstáculos y condiciones impuestas que dan una idea sobre nuestro sufrimiento llamado “enfermedad mental”¹²⁰, y desde donde se escapa una posible sensación de Culpa que nos esculpe una vida entera para beneficio de los hombres. Ya decía Franca Basaglia-Ongaro atinadamente que:

Si la locura pudiera ser definida como carencia e imposibilidad de alternativas dentro de una situación que no ofrece salidas, en donde todo lo que hay está fijo y petrificado, la medida de cómo ha llegado a constituirse histórica y socialmente esta "locura" podrían darla tantas mujeres sin historia, obligadas a vivir como han vivido. (1987, p. 55)

Por lo tanto, el discurso de Naturaleza busca legitimar la opresión, apropiación y explotación de la clase de las mujeres al instaurarla como esencia individual e interior en las mujeres bajo el nombre de Feminidad para posibilitar una realidad que considere como “natural” el despojo de su autonomía. Feminidad que se constituye según las necesidades de la clase de los

¹²⁰ En mi opinión, el reivindicarse desde alguna patología o diagnóstico puede llegar a reproducir el marco de natura/contra natura que trastoca la misma esencia de la Feminidad. Por ello siempre hay que preguntarnos qué relaciones de poder crean las categorías y a quiénes les benefician, con el fin de advertir los intereses escurridizos de la clase dominante y, de esta manera, estar seguras de que al reivindicarnos o identificarnos desde una identidad en particular no estemos asumiendo la opresión como natural en mí misma.

hombres de acuerdo con su cultura, geografía, economía y política, alejándonos de nuestra conciencia de clase de sexo en el heteropatriarcado y, por lo tanto, complejizando la posibilidad de cuestionar las relaciones de poder que nos han ideológicamente materializado.

El despojo de nuestra movilidad física, de nuestra ciclicidad corporal, de nuestro desarrollo intelectual y de nuestra posibilidad de producir saberes por la imposición de engendrar una forma femenina que responda a los beneficios de los otros y que haga que nuestra relación con nosotras mismas y con otras mujeres sea una relación misógina, fortalece que cada una sea “el artífice de su propia devaluación” (Basaglia-Ongaro, Franca, 1987, p. 37). De esta manera, nuestra condena “natural e histórica” por ser mujeres (por saber, movernos o existir) sumado a la característica de imposibilidad del cumplimiento absoluto de la misma Feminidad se revela en la idea de “mujeres culpígenas”, es decir, atribuirnos la Culpa por todo (todo siendo, tal cual, la propia opresión que vivimos).

La forma en que la Feminidad ha sido construida hace riesgosa su reflexión y cuestionamiento porque nos cruza y nos reconocemos, nos duele y nos enoja. Cuando los feminismos sostienen que lo personal es político muestra justamente la fuerza de la naturalización de la propia Feminidad en las mujeres, así como nuestro carácter de clase social de sexo de mujeres... agarrarme y sostenerme de la idea de que somos clase de sexo es comprender la opresión estructural en nuestros cuerpos y mentes; es darme cuenta, que *esa-mujer-en Feminidad* no soy yo, pero que, en todas nosotras, *las mujeres*, sí estoy y que somos juntas.

Finalmente, en el último capítulo, veremos a modo de cuento, cómo podemos trazar un movimiento para devenir sanación a partir de que en colectivo re-movamos la Culpa y resonemos las sospechas.

Capítulo 4.

Resonar la Sospecha, Re-mover la Rebeldía y Devenir Sanación

*"Tú lo hartaste porque eres muy empalagosa",
"Abusó de ti porque tú ahí estabas dándole entrada",
"Para qué te quedaste en esa fiesta si sabías,
que él se iba a querer dormir contigo porque iban juntos".*

Zeltzin, mujer de 26 años.

"Con cada tatuaje te estás haciendo más fea".

Sara, mujer de 25 años.

*"Tú tuviste la culpa por confiar en las personas equivocadas",
"Seguramente tú le diste señales de que querías",
"Es que no te defendiste lo suficiente, pudiste haberlo evitado".*

Evelin, mujer de 26 años.

La Imposibilidad de la Feminidad

La forma de la presente tesis no permite una “discusión final” en su sentido estricto. Mi intento por poner en diálogo diferentes paradigmas feministas, del llamado feminismo de la diferencia, junto con mi interés de psicóloga social por los afectos, busca entretejer hilos de comprensión en cada capítulo para llevar a quién lee a través de diferentes discusiones que forman este argumento. En otras palabras, mientras la escribía iba comprendiendo el mismo objeto de estudio, la Culpa, al conversar con otras mujeres. Por lo tanto, el sentido se fue construyendo, no fue simplemente encontrado, entre mujeres que leí y me leyeron, que vi y escuché o me escucharon; mujeres que me acompañaron y acompañé.

Bajo un mapa de externalización, para sacar el problema de una misma, observamos a la Culpa, la rodeamos, la olimos y cuestionamos, tomándole la mano, juntas, entendimos porqué nos acecha constantemente. De este modo, su comprensión nos llevó a dejarla fuera de nuestra autonomía, porque sus intereses eran otros a los nuestros. Nos despedimos. Tal diálogo a múltiples voces, donde cada una era la historia de otras tantas voces de herencia política de mujeres, se plasma en cada capítulo. Por ello, quiero dedicar esta tesis a todas ellas.

Dicho lo anterior, mis preguntas de investigación las respondo poco a poco en toda la tesis. En el primer y segundo capítulo busqué afianzar el piso político para responder a *¿cuáles son las condiciones estructurales mínimas para comprender La Culpa en la clase de las mujeres?* y, particularmente, en el segundo me concentré en la pregunta *¿cómo se posibilita La Culpa en las mujeres (mujeres culpígenas)?* En el tercer capítulo giré la discusión, mediante un marco de análisis desde la Feminidad, sobre *las situaciones que pueden generar la Culpa*. Sin embargo, aun si se ha escurrido la respuesta sobre cuál es la función de la Culpa, no he profundizado lo suficiente. De eso me encargo en el presente primer apartado a modo de conclusión.

Antes de entrar de lleno en ello, quisiera hacer unas breves anotaciones para (re)pensar la opresión, no como algo “nuevo”, sino como un intento de rescate, de resistencia de la memoria y de vivencias corporales. Después de plasmar mis sospechas, abriré en este primer apartado, pero como segundo tiempo mi discusión sobre la Culpa.

Breves Anotaciones para Pensar la Opresión

Unas últimas reflexiones alrededor de la categoría sexo y de la clase social de las mujeres que, en lo personal, me permitieron habitar en la lucha feminista como movimiento de liberación de las mujeres giran en torno al nivel estructural, histórico y material de la opresión de las mujeres o, en otras palabras, sobre la importancia de saber *qué forma tienen nuestras cadenas para saber la manera de liberarnos*. Hago este acercamiento para consolidar las voces que me permitieron comprender la relación de la Culpa con la Femenidad no como un mero conjunto de palabras teóricas, sino como realidades violentas que vivimos en el cuerpo a diario las mujeres. No profundizaré de forma exhaustiva puesto que ello sobrepasa los intereses de la presente tesis, empero, haré un par de anotaciones que tienden a la sencillez con el fin de gestar sospechas y diálogo.

En mi primera anotación se lee: **el sistema opresor, con un fin particular, crea categorías para diferenciar a sus elementos, y no al revés. Es decir, el sistema heteropatriarcal crea la categoría sexo para crear las clases sexuales, diferentes y jerárquicas, con fines de dominación de una clase sobre otra.** Con esto comprendí que son las relaciones de poder estructurales las que crean la categoría mujer para poder diferenciar los cuerpos de los cuales se podía extraer, explotar y comercializar sus potencialidades: productos (crías-mano de obra, leche, placenta), su trabajo (criar, cuidar y educar a las crías/mano de obra, limpiar, cocinar, atender,

acarrear) y sus creaciones (sexualidad, creatividad, escritos, genialidad) para mantener un sistema de producción y reproducción particular. Dando un paso más en esta politización de la anatomía, la explotación de los cuerpos, que fueron naturalizados como mujer, no existiría sin la histórica presunción de una capacidad paridora (Vergara, Karina, 2022).

Siguiendo esta línea, no sería “el sexo (o la diferencia sexual) crea la opresión”, sino “la opresión crea el sexo (o la diferencia sexual)”. Por más burdo que parezca, pienso que esto es importante para comprender la emancipación de las mujeres. De forma tosca, si me posiciono en el primer caso, la solución sería “derrocando la diferencia sexual seremos libres”, mientras que, en el segundo caso, la solución sería “derrocando la opresión seremos libres (en este, por consecuencia, la misma categoría de sexo ya no tendría sentido y se perdería)”. Lo anterior permite plantear la reflexión en torno al hecho de que sólo negar las diferencias sociales sexuales o la categoría sexo, sin comprender el sistema que las produjo en un primer momento y su razón histórica de existir, es como si una quisiera vivir en una casa distinta y, entonces, redecorara, pero dejara los pilares que sostienen la estructura de la misma, como alguna vez ejemplificó Karina Vergara.

Este argumento se sostiene en un feminismo de la diferencia, el cual fui habitando también a partir de mi propia experiencia laboral. Al trabajar en la defensa por los derechos humanos (ddhh) de las mujeres desde el sector público, la mayor disputa que teníamos las mujeres del equipo del cual yo era parte era con las y los abogados de la institución para que atendieran desde una perspectiva de género a las presuntas víctimas (en este caso, nosotras buscábamos que se comprendiera que las mismas violaciones a ddhh tienen razones e implicaciones diferenciadas según sexo). Ante lo cual ellos y ellas apelaban que en un marco de derechos humanos todas las

personas debían ser atendidos por igual¹²¹. A veces pienso que esta idea es la misma que dio pie a decir que el victimario de un feminicidio podía ser también una mujer. Me refiero a desconocer al hecho histórico de que la categoría de sexo fue ideológicamente materializada.

En este punto, el diálogo entre el feminismo materialista y el lesbofeminismo me llevó a mi segunda anotación: **cada categoría tiene dos caras necesarias para alimentar dicho sistema y ambas se sustentan mutuamente, lo cual hace que tumbar sólo una cara no conlleva tumbar a toda la categoría o al mismo sistema.** Es decir, el sexo tiene una cara material (p.ej. la exclusión del manejo de herramientas y armas) y otra ideológica (p.ej. la Feminidad) necesarias entre ellas y para alimentar al sistema heteropatriarcal capitalista. Por ello, en este ejemplo, para legitimar la prohibición del uso de herramientas a las niñas y su permisión a los niños, entra la Feminidad para decir que es porque las mujeres somos débiles y poco racionales y que de esta forma los hombres nos protegerán. Aquí regreso a Paola Tabet (2005 [1998]) para recuperar la brecha histórica producida por este subequipamiento que muestra la relación de dominio donde a mayor complejidad del instrumento y tecnología, mayor participación de los hombres y mayor exclusión de las mujeres.

Otro ejemplo es que para legitimar el trabajo reproductivo, se introduce la idea de que hay personas hechas por naturaleza para ser madres, cuidar y servir —destino impuesto a los cuerpos con supuesta capacidad paridora—. De ahí que, generalmente, a esa niña, crecida en un hogar de puros hombres (haya o no una madre), aun siendo pequeña, aun pareciéndose a ellos en su forma

¹²¹ Lo cual, en sí, pienso que es una forma errónea de comprender “la igualdad”. Porque si el discurso que dice “todas las personas somos iguales (ante la ley, la institución, la justicia, etc.)” es entendido en un sentido literal y acrítico, y no en el sentido de ser diferentes pero iguales en valor y dignidad, entonces sólo acaba produciendo mayor “desigualdad” (opresión). Sin mencionar que esa ley, institución y justicia son androcéntricas y misóginas de por sí. Aquí estamos en el plano de “si el sexo crea opresión, eliminemos la diferencia sexual y, así, todos somos iguales”.

de ser, aun con “rasgos masculinizados”, le toca poner la mesa y lavar los platos, pues es la única mujer de la casa. Esta imposición no puede ser sólo leído como un rol cultural, sino como todo un sistema que opera y envuelve a esa niña a mantener con vida, alimentados y cuidados a esos hombres que salen a trabajar.

No revisar la historia de las relaciones de poder detrás de cada categoría política hace de la lucha por la liberación de las mujeres sólo un acto simbólico —así como las disculpas públicas (las cuales sabemos muy bien son necesarias, más no suficientes, pues sólo son eso, simbólicas, y de prácticas no tiene nada ante la erradicación de la violencia que vivimos día con día las mujeres)— y de esos tenemos de sobra.

Del mismo modo, seguimos en riesgo latente si no tomamos en cuenta que esa suposición histórica de la capacidad paridora fue la “excusa” para construir la categoría “mujer”. O que el acontecer sistemático de las limitaciones materiales que recaen en las mujeres, a diferencia de los hombres y en su beneficio —en la sobrecarga y fatiga, en la inmovilidad y acaparamiento continuo del cuerpo y mente, la falta de tiempo, entre otras— tienen efectos directos en nuestra organización mental. Y, además, separamos la cara ideológica (la Feminidad que naturaliza nuestra inferioridad) de la material (restricciones y limitaciones emocionales e intelectuales); entonces, no podremos saber bien a bien “cómo se llega a ser mujer”, en sentido beauvoiriana. Y, por lo tanto, tampoco podremos saber quién es la clase dominante, el opresor, nuestro *Enemigo Principal*, como diría Christine Delphy (1985).

Intentaré dibujarlo más o menos de la siguiente manera, dando aviso de que no estoy buscando una reflexión filosófica, sino una más tangible y cotidiana. Si yo no sé quién soy yo, entonces, puedo ser cualquiera o puedo ser nadie. Si yo no sé quién es el otro, entonces, puede ser cualquiera o puedo ser nadie. Si yo no sé dónde empiezo y donde termino, entonces, se desdibujan

mis límites y, además, tampoco sabré dónde empieza y dónde termina el otro, se desdibujan sus límites. Casi que el otro podría ser yo, y yo podría ser el otro. Ahora imaginemos que cuando digo yo, me refiero a la clase dominada, y cuando digo el otro, me refiero a la clase opresora. La situación se vuelve crítica porque el otro, el opresor, puede ser de pronto confundido como clase dominada. Se vuelve riesgosa porque de pronto pierdo el piso político de cómo se forma la clase dominada, y con ella, las mujeres.

Aquí lo que me interesa es que el no poder saber, a buena tinta, quién es mi opresor, cómo ha ejecutado su dominación a través de los siglos y sus intereses, entonces veo más difícil que podamos vislumbrar el camino idóneo para obtener nuestra autonomía, libertad y emancipación. Por esta razón aclaré al inicio que eran un par de reflexiones sobre la importancia de saber la forma de nuestras cadenas para saber la forma de liberarnos. Hasta nos han hecho confundirnos entre nosotras como enemigos. Y ante la confusión, los intereses del heteropatriarcado y el capitalismo son expertos entrometiéndose y ordenando a su beneficio.

Me parece inminente regresar y preguntarnos: ¿sobre qué cuerpos se construyó un supuesto destino de ser madre?, ¿qué cuerpos son los que están obligados a hacer la crianza y los cuidados en casa?, ¿a qué cuerpos se les trituraron los pies en china?, ¿a qué cuerpos se sancionan si abortan?, ¿a qué cuerpos se explotan en las maquilas?, ¿de qué cuerpos abusan los tíos en casa? Es cuestión de ver las estadísticas, escuchar la historia de las abuelas, los gritos de las vecinas que piden ayuda, y la propia experiencia:

Cuando escribo las palabras “mujer” o “mujeres” estoy hablando de seres sobre cuyos cuerpos se presumió una capacidad paridora al nacer y sobre los que, en el patriarcado, se impusieron los mandatos de heterosexualidad y feminidad para poder explotar sus trabajos, su sexualidad y sus crías. Los mandatos de feminidad y heterosexualidad conviven en la

misma psique con una insubordinación-memoria de otro modo, atávico, de existir mujeres, amarse entre mujeres, y que cada tanto se rebela a la explotación, sumado a la herencia política de otras mujeres que han resistido previamente. (Vergara, Karina, 2022, p. 95)

Me pregunto sino por qué el aborto, la máxima libertad frente a la apropiación de nuestros cuerpos, sigue siendo una lucha vigente. El aborto conforma la máxima emancipación sobre aquello que nos hace mujer en el heteropatriarcado. Tan pronto como el control de las mujeres sobre la reproducción y sus cuerpos comienza a ser una amenaza a la estabilidad económico, política y social, ya no sólo el sistema heteropatriarcal capitalista ha buscado encarcelarnos, pero ahora también legitimar nuestro asesinato (este mes de marzo 2023, en EEUU el Partido Republicano propuso la pena de muerte a quien abortara; Neukam, Stephen, 13 de marzo de 2023).

Por ello, considero que si pensamos que “se llega a ser mujer” por una realidad de orden meramente individual ahistórica, estamos olvidando y deshonrando toda la rebeldía de las mujeres por reapropiarse de sus cuerpos, conocimientos y sabidurías desde hace siglos.

Por ello, mi última anotación es sobre la conciencia de clase de mujeres en conversación con Monique Wittig, Colette Guillaumin y Silvia Federici. **La “mujer” en singular, natural, monolítica y eterna es una construcción política e ideológica que niega y oculta a “las mujeres” como producto de relaciones de explotación y despojo.** Todos nos dicen que como ser mujer es natural entonces tenemos instintos, comportamientos e insuficiencias sujetas a nuestra naturaleza. Recordemos que cuanto más desee la dominación una total apropiación, más buscará apoyarse, con “hechos y verdades”, en la idea de “naturaleza” de aquello apropiado (Guillaumin, Colette, 1992). Pero son las relaciones, muy concretas y cotidianas, las que nos van constituyendo, no una naturaleza trascendente que, curiosamente, nos pone en beneficio de los hombres. Esa

“mujer”, naturalizada bajo la idea de Feminidad, nos oculta en tanto clase de sexo, como dijo sabiamente Silvia Federici (2010):

Si en la sociedad capitalista la “feminidad” se ha constituido como una función-trabajo que oculta la producción de la fuerza de trabajo bajo la cobertura de un destino biológico, la “historia de las mujeres” es la “historia de las clases” y la pregunta que debemos hacernos es si se ha trascendido la división sexual del trabajo que ha producido ese concepto en particular.

Claramente, la respuesta es negativa. No se ha destruido la opresión que crea dicha categoría, la explotación del trabajo reproductivo, la división sexual de trabajo y la violencia contra los cuerpos de las mujeres sigue sustentando y legitimando la sociedad actual. Por lo tanto, “mujeres” sigue siendo una categoría política de análisis legítima y sus actividades/funciones/quehaceres son terrenos de lucha todavía.

Aquí me acerco mucho a Wittig Monique (1981) quién, tomando distancia y criticando la visión androcéntrica marxista para armar con otras pensadoras un materialismo feminista, apela a la constitución de sujetos políticos e históricos desde la clase oprimida. Es decir, cuando se busca tener conciencia de clase de mujeres, no significa suprimir a las individuos constitutivos de esa clase en sí, “ya que ningún individuo puede ser reducido a su opresión, nos vemos también confrontadas con la necesidad histórica de constituirnos como sujetos individuales de nuestra historia” (Wittig, Monique, 1981, p. 39). Yo voy recuperando mi propia historia, mi identidad, pues esa es mi motivación personal para luchar, ser sujeto de mi lucha. Entonces, la conciencia de clase es necesaria, pero no suficiente, dice la autora:

Cuando descubrimos que las mujeres son objeto de opresión y apropiación, en el momento exacto en que somos capaces de reconocer esto, nos convertimos en sujetos en el sentido de sujetos cognitivos, por medio de una operación de abstracción. La conciencia de la opresión no es sólo una reacción (una lucha) contra la opresión: supone también una total reevaluación conceptual del mundo social, su total reorganización con nuevos conceptos, desarrollados desde el punto de vista¹²² de la opresión. (1981, p. 41)

Nosotras, con conciencia de mujeres históricas, reconociendo esa opresión en la vivencia personal, en la otra y en lo común, en lo que trastoca mi cuerpo y afectos, debemos definir lo que somos en tanto sujetos individuales en términos materialistas, donde no somos un territorio de conquista o producto de guerra, donde habitamos centros, periferias, núcleos, montañas, edificios y bocas que hablan. Así, tampoco puedo ser lo contrario, donde seamos pura conciencia individual sin saberse constituida como clase, pues caemos en discursos que desvirtúan y niegan la opresión. Por lo tanto, para las mujeres, nuestros problemas no son cosa íntima, natural o de una sola; no, son personales y, por ello, son problemas de clase. Asimismo, nos quedará por responder, también en colectivo, “al problema del sujeto de cada mujer, tomada aisladamente; no el mito, sino cada una de nosotras” (Wittig, Monique, 1981, p. 41).

Para llegar a reconocer esta estructura, pasaré por mi historia, mis sospechas y mi cuerpo en un camino de reapropiación, de modo que, poco a poco, iré alejando esa mujer “Feminidad” que roba mi autonomía, mi movimiento y que hace que mis ideas no respondan a mis deseos. Con

¹²² De esto se sigue que exista un tipo de metodología Feministas del *punto de vista* (Blazquez, Norma, 2012). El colectivo Librería de Mujeres de Milán, en el cual formaba parte Luisa Muraro, lo comprendía bajo el término de *autoconciencia* como acto político de conversación de las propias experiencias para ir vislumbrando que eso personal, en tanto compartido, es político, de clase [agradezco infinitamente a Andrea López por presentarme a Muraro y su colectivo].

ello, podré ver que por más “decisiones o elecciones” que yo tome, si no tumban las relaciones de poder que las produjeron o la institución que las mantiene, entonces, podría decirse que siguen respondiendo a esa Feminidad. Lo perverso es que, sin ser consciente del entramado estructural opresivo que me deja sin elecciones, seguiré creyendo que esa decisión que tomé —y fue más bien la única que había— fue *consentida* por mí. Esta es la comida favorita de la Culpa.

La Imposibilidad de la Feminidad como Condición de La Culpa

*La fetichización de la culpa expresa la profundidad y
el alcance del poder represor sobre nuestras conciencias individuales.*

Liliana Mizrahi, 2003.

Concretamente, *¿qué pasa cuando lo que estamos obligadas a ser y hacer las mujeres —en la Feminidad heteropatriarcal— es imposible de cumplir dado que implica un despojo absoluto de nuestra autonomía?* Podría decirse que estamos condenadas a un eterno incumplimiento. Y *¿qué pasa cuando, además, la responsabilidad de cumplir la Feminidad, al trastocar la propia esencia natural del “ser-mujer”, recae en una misma y una sola?* Pues, que la Culpa por no cumplirla sea de —y esté en— cada una de nosotras. Y finalmente, *¿qué pasa cuando el incumplimiento de la Feminidad cae en lo antinatural?* Que el eterno incumplimiento, no sólo es individualizado, sino también patologizado.

Recordemos que bajo las ideas de diferentes mujeres (Margarita Pisano, Franca Basaglia-Ongaro, Marcela Lagarde, Andrea Dworkin, Audre Lorde, Liliana Mizrahi, entre otras), la construcción psíquica-ideológica de la Feminidad —la interiorización del juez-patriarca, la heterosexualidad obligatoria y el discurso de la Naturaleza— nos hace a las mujeres naturalmente

apropiables y culpables por no serlo, nos envuelve en *ser-de-y-para-los-otros* y *ser-contra-una-y-todas*.

Para mala suerte del sistema heteropatriarcal y su clase dominante, las mujeres existimos, más allá de la opresión, en resistencia activa. Por lo tanto, para mantener el control y funcionamiento del sexaje, el sistema hizo la maniobra ideológica de instaurar la opresión en la misma naturaleza y esencia de las mujeres, ¡en nuestra forma de ser-mujer y en nuestro destino! Históricamente ellos nos dictaron, *¡mujeres ustedes serán, pero bajo nuestras reglas heteropatriarcales y nuestras reglas se llamarán la Feminidad! ¡Cuidado no las cumplan que los castigos, las sanciones, el aislamiento y la nulificación son severas! ¡Si no son Feminidad, entonces —en este sistema— no son!*¹²³

Dicha Feminidad nos establece dentro de *la familia* mediante una obligatoriedad de fidelidad por la supremacía que da la relación naturalizada de consanguinidad. A ésta se suma el encargo de su supervivencia a las mujeres, bajo el amor (hetero)romántico y la institución de la maternidad, haciéndonos responsables de su estabilidad y bienestar, así como del comportamiento de los hombres de la familia, particularmente. Por supuesto que dicho encargo del patriarcado se legitima en que sólo las mujeres tenemos *esa intuición femenina*, tan útil para su beneficio, ¡vergüenza a la mujer que no la tenga!

Asimismo, se sostiene en el régimen heterosexual como condición para ser *verdaderamente* “amadas” (apropiadas) y, por lo tanto, “felices” (explotadas). Esta relación es la que nos dice que, si no somos amadas así, nos hemos de quedar solas, sin un hombre que nos ame (nos posea). “¿Qué

¹²³ No somos humanas, con la lectura androcéntrica correspondiente: no somos pensantes, racionales, dueñas.

más amenazante que decirnos que nos vamos a quedar sola? Si tu vida está centrada en otras personas, si dices «sin ti me muero», lo que más temes es quedarte sola” (Lagarde, Marcela, 2001, p. 39). Además, si una mujer sufre por amor “seguramente encuentra las causas en algún trauma atravesado por ella misma o por su ser amado durante la infancia” (Illouz, Eva, 2012, p. 11); es decir, que si sufrimos por relacionarnos con puros hombres violentos seguro es por nuestros traumas de niñas y no porque todos los hombres formen parte de una clase dominante.

Por lo tanto, si la conjunción de la naturalización de las causas misóginas (i.e. “eres tonta porque eres mujer”) y la heterosexualidad obligatoria (i.e. “tu naciste para servir a tu marido”) hacen una suerte de desprecio hacia una misma, fomentando Culpa por crear, tener deseos y ganas de vivir diferente, entonces, no importa tanto cuánto hagamos y qué nos hagamos para lograr ser ese modelo, son ellos quienes serán los poseedores y dadores del valor social, sexual e intelectual de la Feminidad. De modo que cuando nuestros deseos no están pensados para los intereses de la clase dominante sino para nuestro propio ejercicio de autonomía, se llegan a generar supuestas imposibilidades en una: “no puedo”, “no debo”, “no soy capaz”. Inés Hercovich comentaba que “vivir fallando al ideal ocasiona resentimiento, culpa, hace subsistir mal y fomenta el daño contra sí mismo y contra otros” (1997, p. 103).

El odio a una misma y hacia las demás se ve institucionalizado por la “belleza” como forma de tortura crónica. La belleza, en tanto prototipo perfecto de la mujer en el sexaje, crea una cadena de Culpas y reproches a una misma “por no haber nacido así”, es decir, “no ser naturalmente esa belleza”, o, en otras palabras, no ser naturalmente en negación de mi conciencia, de mi andar, de mi cuerpo y de mi palabra. Con todo esto, el proceso sistemático que implica la crueldad de la belleza va a esculpir la relación que las mujeres tenemos con nuestros propios cuerpos y va a legitimar el dolor como parte de la misma para poder “huir de la culpa”.

Asimismo, el sistema heteropatriarcal, al hacer de las madres (en la institución de la maternidad) ejecutoras de la ley patriarcal, forja la relación de amor-odio entre madres y, especialmente, con sus hijas, posibilitando una Culpa viciosa. A esto se agrega que la Feminidad como ser-contra-todas reduce la oportunidad de relacionarnos entre mujeres como forma de sobrevivencia. La desconfianza hará haciendo mujeres aisladas, confinadas e inmóviles, pero “amadas y felices” en Feminidad.

Sin embargo, algo pasa muy curioso, que cada vez que intentamos ser perfectamente esa Feminidad, ser la mejor novia, la mejor mamá, la más guapa, la más delgada, la más sonriente, la más femenina, invariablemente nos acabamos sintiendo culpables. Nada más no lo logramos. Me siguen invalidando y sancionando. Por más callada, ciega, mutilada, golpeada o inmóvil que esté, siempre hay algo que no hago bien y me siento culpable. Pienso que yo soy la que no lo logra porque me dijeron que es cosa de una y sus problemas. Por más sacrificios que hago y por más que despida mis propios gustos. Como si ser ese lugar fuera imposible de cumplir. Eso es tan cansado, ¡estoy fatigada! Y cuando ya no quiero seguir intentando ser ese lugar y sólo quiero existir, me gritan y me aíslan, o ellos me dicen que eso es anormal y que me ayudarán a sonreír así de nuevo. Que no me preocupe, que siempre “hay otras formas”.

Lo que pasa es que la Feminidad implica el despojo absoluto de nuestra autonomía mental y material, es decir, de convertirnos en objetos, borrar nuestra conciencia, autonomía e historia; y este es el punto más peligroso de la opresión heteropatriarcal, pero también su punto más débil. Es el más peligroso porque nos obliga a ser muertas en vida, a llegar a ser algo que, al ser imposible de alcanzar, podemos estar intentándolo toda la vida, cual condena. Aunque, también, es el punto más débil porque su poder absoluto depende de la total Feminidad de todas las mujeres (i.e. de nuestra muerte como sujetos autónomos) y eso es claramente imposible. Pero ¿por qué es

imposible? **Porque las mujeres estamos vivas y existimos más allá de esa “forma de ser”¹²⁴ impuesta.**

Por eso el logro total de la Feminidad es imposible, porque las mujeres existimos y somos en rebeldía. ¡Su imposibilidad es provocada porque las mujeres estamos vivas! y ¡vivas nos queremos! Es la mayor impotencia del heteropatriarcado: no haber logrado, después de tantos años, hacernos completos objetos de explotación a toda la clase de mujeres. Porque mientras la clase de los hombres nos decía qué hacer, nosotras siempre tuvimos una comezón dentro, un algo que nos decía y sigue diciendo: eso no está bien. Esa es la voz de nuestra existencia histórica de resistencia hablando.

La reflexión desde este entretendido de mujeres pensadoras feministas nos permite recordar que hubo un tiempo donde no vivíamos bajo este sistema opresivo misógino y racista y, por lo tanto, recuperar la “psique-memoria de que antes de estos milenios hubo otros, el triple de milenios probablemente, en donde ser mujeres se significaba también desde el cuerpo y su poder, pero no se vivía en servidumbre” (Vergara, Karina, 2022, p. 95). Y al poder ser pensada, imaginada o hasta investigada, entonces también es posible recrearse socialmente desde y para nosotras.

Reconocer que la Feminidad es un constructo naturalizado en nuestros cuerpos con capacidad paridora para poder justificar su explotación reproductiva, sexual, laboral, entre otras, permite entrever que esa Feminidad *no somos nosotras*, lo cual no nos es nada ajeno pues muchas veces cuestionamos, nos llenamos de enojo y sospechamos de aquello que nos hace daño. Ese saber, esas sospechas que a veces silenciamos, son posibles por la historia política de resistencia y

¹²⁴ Por forma de ser, no entiendo una “personalidad” individual; sino una forma de ser relacional, por existir en un mundo social e histórico, de pensar, de sentir y comprender la realidad de la cual soy parte. Vimos que la forma de ser en la Feminidad es una forma de ser contra una, contras las demás, así como de y para ellos los hombres.

rebeldía de nuestras antecesoras “que nos permitieron mantenernos con vida, respirar, insubordinarnos, preguntarnos. Herencia política de mujeres para las mujeres” (Vergara, Karina, 2022, p. 95).

El sistema heteropatriarcal, al notar este importante punto débil, requirió de la Culpa como leal vigilante que observara la administración y logro de dicha maniobra perversa de la “Feminidad”. De ahí que su función sea correctiva e inmovilizadora; es decir, la de regresarnos a ser esa Feminidad dependiente y subordinada a los hombres y no movernos de ahí. Asimismo, tiene una función estratégica concreta, siempre inscrita en una relación de control, que reafirma a las mujeres como objetos para la clase social de los hombres. El desconocimiento de su imposibilidad hace que nos enganchemos en querer ser esa Feminidad y la Culpa hace que nunca nos “rindamos”¹²⁵. Como dije, siempre estará acompañada de otros sentimientos como el miedo, el terror, el enojo, la vergüenza, etc. Cuando trabaja para el heteropatriarcado no le gusta hacerlo sola, generalmente se apoya del Miedo y de la Sanción como segundos al mando. Pero eso será tema de otra tesis.

Con todo lo anterior, la propuesta conceptual de *mujeres culpables a mujeres culpígenas* hace referencia al movimiento de interiorización, individuación y naturalización de la opresión en una dentro del sistema heteropatriarcal. Si la Feminidad es imposible, si la validación de mi existencia en el heteropatriarcado es imposible, entonces, nuestra condena “será eterna” y me sentiré culpable de todo lo que soy y hago: me vuelvo *una mujer culpígena*. Por eso, “la culpa no nos permite creer en nosotras mismas” (Mizrahi, Liliana, 2003, p. 35).

¹²⁵ Aclaro que habiendo descrito todo lo anterior a esta explicación, justamente no estoy diciendo que es cuestión de voluntad; hay todo un sistema de castigos, aislamiento, humillaciones sociales que hace parte de ese enganche y deseo de ser esa Feminidad como única forma de ser amada (apropiada) en el sistema heteropatriarcal.

Asimismo, como la Feminidad ha sido construida como la forma de vida con mayor “seguridad” (es decir, bajo el amor (hetero)romántico y felicidad capitalista), entonces, se asume que eso es lo normal y natural y nos confunde:

La culpa nos confunde y paraliza. En muchas oportunidades las mujeres quedamos inhibidas para luchar por nuestros derechos, o defender nuestras ideas, percepciones y sentimientos. Llegamos a actuar en contra de aquello que deseamos y a favor de lo que rechazamos y tememos. (Mizrahi, Liliana, 2003, p. 47)

Es ésta la que vigila y corrige que la inmovilización de nuestros cuerpos y la neutralización de nuestras ideas se lleve a cabo puntualmente:

La culpa es un encantamiento. Recibí el mandato de no moverme. Cualquier cambio podría ser fatal. Me enseñaron a fingir y obedezco. Quieta: lo mismo de siempre, en el mismo lugar de siempre. Sin pensar / sin hacer / sin hablar / o bien: lo mismo de siempre. (Mizrahi, Liliana, 2003, p. 18)

Ahora bien, Nicole-Claude Mathieu escribe en su texto *Quand céder n'est pas consentir* [Cuando ceder no es consentir] (1991) sobre la conciencia de las mujeres para regresar a discusiones que siguen siendo necesarias para los espacios y ejercicios de nuestra emancipación: sobre dar nuestro consentimiento en tanto oprimidas. Dicho punto lo retoma para poner de relieve los momentos donde los hombres jueces, magistrados, psicólogos, psiquiatras, u otro que pueda tomar decisiones sobre nosotras, como nuestros padres, dicen que las mujeres quisimos, aceptamos, asumimos, buscamos, deseamos y consentimos nuestra opresión:

Había una clase que era básicamente de psicoanálisis. El maestro era un docente respetadísimo. Estaba al frente del grupo vestido con saco de pana, pantalón de mezclilla, actitud un poco mesiánica y usaba una loción barata y apestosa.

Ese día se había estado hablando de cómo los tabúes sociales nos obligan a ocultar nuestros verdaderos deseos. Por ejemplo, dijo el maestro:

— En todas las mujeres está la fantasía de ser violadas. Es un deseo común, recurrente, producto de la neurosis esperable y las mujeres, ustedes las estudiantes, tendrían que reconocerlo y asumirlo sin culpa ni moralinas. Es el diálogo entre la pulsión de vida y de muerte, la ambivalencia constante y humana entre Eros y Tánatos— explicó con apasionamiento casi poético. (Vergara, Karina, 2017, p. 12)

N-C Mathieu (1991) ofrece una visión crítica sobre la inaplicabilidad del principio de consentimiento a la situación misma de opresión que vivimos las mujeres, ya que, por definición, implicaría tener pleno conocimiento de la misma, es decir, que hayamos previamente hecho una toma de conciencia de nuestra condición de dominadas. Lo cual, aunque busque el rango de “conciencia libre” en la clase oprimida, no tomaría en cuenta la brecha histórica de conocimiento¹²⁶ entre mujeres y hombres que en sí funge para asegurar el dominio y funcionamiento de clases¹²⁷, así como la producción económica. La autora expone que la palabra consentimiento aplicada a la clase dominada anula prácticamente toda la responsabilidad por parte del opresor, pues al consentir

¹²⁶ No reconocerla supone que tanto dominante y dominada disponen de un mismo bagaje para ofrecer un consentimiento libre e informado, cuando es dicha brecha entre mujeres y hombres la expresión misma de las relaciones de producción entre sexos, como vimos con Paola Tabet (1985).

¹²⁷ Por ejemplo, en la negación del acceso al concepto mismo de opresión (Mathieu, N-C, 1991). De ahí que, la autora hable de que la negación de nuestra opresión venga a menuda de la clase oprimida pues “es totalmente insoportable y traumático reconocerse como oprimido(a)” y fungiendo también como forma de supervivencia, pero que, a su vez su negación aniquila la posibilidad de transformación.

“no hay nada verdaderamente inmoral en el comportamiento del «dominante». [...] Y, sin embargo, de hecho, hablar de **consentimiento a la dominación vuelve a hacer recaer la culpa en el oprimido(a)**”¹²⁸ (Mathieu, N-C, 1991, p. 64).

Dado su análisis estratégico alrededor de la Culpa y nuestra liberación busco rescatarlo para seguir con discusiones actuales (sobre pornografía, prostitución, etc.) donde, parafraseando a N-C Mathieu (1991), a veces se sobreestima el peso que tenemos las mujeres en el funcionamiento social o, en otras palabras, se subestima y niega el nivel estructural político-económico de la explotación de las mujeres. También lo recupero para, de nuevo, preguntarnos siempre si los elementos que creemos constituyen nuestra “libertad” o “igualdad” no son a veces mecanismos para victimizarnos y mantenernos eternamente culpables de la opresión que vivimos.

Por último, me parece que esta reflexión reclama una educación, ética, socialización y sanación obligadamente feminista, lo cual implica (re)conocer la opresión histórica que vivimos como mujeres y, con ello, desempolvar las heridas sobre todas las veces que “no hemos consentido” a la dominación existente sobre nuestros cuerpos pero que se nos forzó, así como aquellas dónde “no hemos consentido, sino cedido”¹²⁹ para sobrevivir, por ejemplo, un abandono, una golpiza, un borramiento, una violación, etc. Y en lugar de sentirnos culpables por ello (“yo acepté ir, entonces fue mi Culpa que me hayan violado”), reconocer que esos comportamientos de aceptación, silencio, huída, llanto, gritos, etc, hablan de una historia donde logramos resistir y sobrevivir (“sobrellevar la vivencia”).

¹²⁸ Traducción de la psicoanalista mexicana Danielle Davis G. : « il n’y a rien de véritablement immoral dans le comportement du « dominant ». [...] Et pourtant, parler de consentement à la domination rejette de fait, une fois de plus la culpabilité sur l’opprimé(e) ».

¹²⁹ De esto su famoso título “ceder no es consentir”.

Con todo, quisiera pensar que es posible dotar de un nuevo sentido a la Culpa. Asumir que no es un sentimiento “natural”, sino una forma muy efectiva “para neutralizarnos como sujetos autónomos” (Liliana Mizrahi, 2003, p.31), que nos corrige, doméstica y acusa falsamente hasta enfermarnos y asesinarnos. Quisiera pensar que es posible mirarla como un indicador de nuestra travesura colectiva, la antesala de una enorme revuelta, porque estamos haciendo algo incorrecto dentro del heteropatriarcado, porque no estamos siendo lo suficientemente abnegadas, o dominadas, o silenciadas. Con esto no busco la reapropiación de la Culpa, sino poder mirarla distinto, entender desde donde se está sosteniendo, desmenuzarla, para poder reapropiarnos de nuestra autonomía *sin sentirnos mal*. Es decir, ejercer autonomía sin que signifique delito o pecado, error o egoísmo, o escuchando “sólo piensas en ti, mujer”.

La importancia de leer la realidad en términos de relaciones de poder estructurales de sexo puede ayudar a muchas cosas. Por ejemplo: estoy en una relación de pareja con un hombre que me agrade y se disculpa de ello, constantemente. Se dirá que “yo acepto estar ahí” (doy mi consentimiento), que yo quiero quedarme por la esperanza incansable de cambio en él. ¿Cómo podemos “consentir” —en toda la extensión de la palabra— si estamos de antemano en una relación de subordinación e inferioridad?, ¿una mujer sometida puede “consentir”?, ¿o cede, obligada, a las ideas de la Feminidad?, ¿o cede por miedo a las sanciones que existen? Con estas preguntas no busco negar nuestras formas de resistir y sobrevivir dentro de contextos particulares, durante todo el documento he apelado a nuestra existencia fuera de los mandatos. Mi interés es meramente provocador para releer la opresión como un asunto estructural y no individual (o de personalidad).

Bajo esta lectura, hay posibilidad de no volver a victimizar o en apelar al “echaleganismo” cuando veamos una mujer que se encuentra en una relación violenta, o sometida (i.e. “si no se sale de esa relación es porque quiere estar ahí, no le echa ganas”):

En el liberalismo blantriarcial imperante, que declara que todas las personas son libres e iguales entre ellas, las categorías de dominante/dominado se han vuelto inoperantes, haciendo que cualquiera que experimente cualquier forma de opresión sea más o menos «consentidor»¹³⁰. (Sandrine, Ricci, 2017, p. 181)

Por último, la producción de conocimiento psiquiátrico y psicológico hegemónico ha sido testigo y participe en la construcción de dicha condena, haciendo que las formas de ser en el mundo sean cada vez más pequeñas y que los espacios de infracción sean cada vez más grandes con altas sanciones morales, sociales y mentales. Estar en una constante repetición de intentos por materializar, pensar y ser la Femenidad acaba forzosamente por cansarnos y la fatiga de cualquier tipo es un síntoma de que algo no está bien, “la fatiga física protege al organismo de cualquier actividad excesiva de algún miembro o parte del cuerpo. La fatiga nerviosa, por otra parte, es normalmente un aviso de que existe peligro para la salud mental o la personalidad” (p. 424), citaba Betty Friedan (s.f. [1963]) a la revista “Rebook” en un artículo titulado *¿Por qué las Madres Jóvenes siempre están cansadas?*

Encarnando la historia de un cuerpo cercado por una propiedad y de una identidad expropiada por una tutela. Confiscada nuestra libertad en una división de roles estereotipada,

¹³⁰ Traducción de la psicoanalista mexicana Danielle Davis G. : « Dans le libéralisme blantriarcial ambiant, qui déclare toutes les personnes libres et égales entre elles, les catégories de dominant/dominé sont devenues inopérantes, rendant ainsi plus ou moins « consentante » toute personne qui vit une forme ou l’autre d’oppression ».

somos objeto de la lenta erosión de una cultura que nos niega espacio, subjetividad y autonomía. (Mizrahi, Liliana, 2003, p. 41)

N-C Mathieu (1991) analiza las determinantes materiales y psíquicas de la conciencia dominada de las mujeres en el fenómeno de estar divididas o escindidas entre valores tan diferentes, hasta opuestos —lo cual Jules Falquet llama “la esquizofrenia legítima y política de los grupos oprimidos” (2018)—. Esto es, ser (Feminidad) y no ser (sujetas autónomas) al mismo tiempo: “¡vístete más coqueta!” – “cuidado es inseguro salir a esta hora”; “háblale a tu tío, ve que amable es, siempre te trae regalos” – hombre que abusó de ti cuando chica; “aquí tienes que maquillarte y usar falda” – tener un trabajo remunerado; entre otras.

Las situaciones de contradicción entre la obligación de ser algo y nuestros deseos de ser otra cosa, son agotadoras emocional y físicamente. Además de que la Feminidad es esencialmente opresiva. En la presente tesis yo llamo esta situación la “enfermiza Feminidad saludable” desde una mirada feminista de la psicología social. Estos hechos al omitirse hacen que se ignoren sus implicaciones mentales en la organización psíquica y la salud mental de las mujeres.

El gran riesgo actual es cómo la enfermiza Feminidad saludable, la Culpa y sus consecuencias corporales y emocionales pueden ser rentables bajo “diagnósticos clínicos psiquiátricos”, aún si “son respuestas ajustadas a un mundo injusto” (Mizrahi, Liliana, 2003, p. 41): somatizaciones, malestares, parálisis, impotencia, paranoia, frustraciones, irritabilidad, malhumor, depresión, angustia, agitación, adicciones, intentos de suicidio.

Sostenerse en las premisas feministas de no nacer mujer, sino hacerse una y que lo personal es político, inspira a reflexionar las relaciones entre los sexos como una relación de poder y al sexo como una categoría social impregnada de política. De forma que, aún si en lo más íntimo y privado

se introducen elementos de dominación, al pensarnos en tanto clase social de mujeres, sabremos que ni el aislamiento, ni la coacción, ni el encierro nos dejará solas; porque no, no estamos solas, y es justo contra ese despojo del pensamiento que hay que resistir. Escuchemos juntas esa potencialidad histórica que somos y que se expresa muchas veces en sospechas cotidianas. Finalmente, hay que recordar que, si sentimos Culpa, seguramente es porque estamos rompiendo una cadena y, entonces, lo estamos haciendo bien: estamos recuperando nuestra autonomía.

Devenir Movimiento para Construir Autonomía y Sanación

*Uno de mis más grandes temores es traicionarme a mí misma,
de consumirme a mí misma con autocastigo,
de no poderme quitar la culpa montada sobre mi espalda por años.*

Gloria Anzaldúa, 1998.

Las reflexiones finales de esta tesis van de la mano con la concepción de la libertad de las mujeres como el fin del despojo y explotación de nuestros cuerpos y nuestro trabajo, y con la Feminidad como parte de ese sistema de apropiación de nuestras ideas creativas, nuestra potente sexualidad y nuestro movimiento autónomo. La Feminidad es generadora de odio a una misma y a las demás, y de silencios, con sus mayores cómplices: el Miedo, la Culpa, la Vergüenza, a dejar de ser miradas-existir en este sistema. Audre Lorde (1984) ya nos enseñaba:

Sólo me había traicionado a mí misma en esos pequeños silencios, pensando que algún día iba a hablar, o esperando que otras hablaran. Y empecé a reconocer una fuente de poder dentro de mí al darme cuenta que no debía tener miedo, que la fuerza estaba en aprender a ver el miedo desde otra perspectiva. (p. 2)

Si la Culpa es aquel sentimiento que nos inmoviliza y corrige frente a actos emancipadores, entonces podría ser leída también como un indicador de un intento por reapropiarme de mí misma. Por lo tanto, si me siento culpable al escribir, posiblemente, es un indicador de que mi escritura está siendo emancipadora. Entonces, escribiré. Si me siento culpable al mover mi cuerpo, entonces, moveré mi cuerpo. Si me siento culpable por decir mi historia, diré mi historia. Empero, esta relectura de la Culpa no es un paso en solitario al vacío, “no es tan fácil y lleva su proceso”. De ahí este segundo apartado donde hago una narración de un posible proceso para soltar y aferrarnos al *movimiento* como liberación. Comenzamos re-moviendo nuestra historia, haciendo memoria de que no somos por naturaleza, para compartir esas sospechas que llegamos a silenciar, para advertir que compartimos una vivencia de opresión y, finalmente, poder en colectivo devenir sanación como proceso biográfico y de autodefensa.

Durante la escritura del presente trabajo me pregunté varias veces cómo concluiría, qué diría al final aparte de mis discusiones. Quería contar algo, quería contar cómo para mí esta tesis había sido mi propio proceso de reapropiación a cierto nivel. Además, quería nombrar a todas las mujeres que, sin ellas, todas estas reflexiones no hubieran sido posibles. Pero ¿desde dónde escribo?, ¿cómo escribo?, ¿quién me dio permiso de escribir?, ¿quién está legitimando este trabajo?, ¿estaré replicando narrativas dominantes?

De pequeña me enseñaron las reglas sintácticas, gramaticales y ortográficas. Me enseñaron las palabras que debía poner al inicio de cada párrafo y al final. También me enseñaron que había argumentos lógicos; los otros eran falacias o sin sentidos. Ellos me enseñaron cuál era la única verdad. Esa primera vez que leí que las mujeres debíamos crear nuestras propias palabras, letras y verdades fue emocionante; cobró sentido por qué me costaba tanto entenderlos a ellos, pensarme en sus sentidos y desde ahí intentar darme a comprender. “Aun la palabra «opresión» ha perdido

su fuerza. Necesitamos un lenguaje nuevo, palabras mejores que puedan describir de manera más cercana los miedos de las mujeres y la resistencia de una hacia la otra” (Moraga, Cherríe¹³¹, 1998, p. 123). Sanar es reapropiarnos de nosotras como devenir.

Escribo nacida en el sur-Coyoacán, lugar de coyotes, de la Ciudad de México; escribo desde una educación formal privada; escribo siendo hija de una mujer brillante y psicoanalista; escribo hablando grave; escribo desde mi bisabuela migrante y sobreviviente del holocausto; escribo desde mi abuela mexicana cuidadora de ocho hijos e hijas; escribo mi tesis que es en sí un proceso burocrático de la universidad para obtener mi título de psicóloga; escribo porque la UNAM me lo solicita. Pero también, reescribo nacida mujer en lecho de mujeres; reescribo buscando el movimiento de mi cuerpo con las demás; reescribo sazónando las ideas; reescribo en la crítica y autocrítica del opresor y de mi opresión internalizada; reescribo mi argumento que defenderé pues en este están muchas amigas, conocidas y yo misma.

Cuando la educación es coercitiva el proceso de creación se vuelve un acto político. Por ello, decidí que mi forma de hacer este último apartado sería mediante un tipo de cuento que busca politizarse a sí mismo. Un cuento en primera persona narrado por una niña como ejercicio de memoria y advenimiento de procesos terapéuticos poderosos. Decidí una niña porque fue la forma más potente de reencontrarme con mi autonomía y en repensar la opresión naturalizada en mí. En este momento, mi escritura se soltará y sacudirá un academicismo para adentrarse a la conversación con todas las mujeres que me acompañaron e inspiraron en este proceso. Porque hay muchas vivencias que nunca sabré, yo no sé cómo se siente ser y habitar otras voces, y lo que sé

¹³¹ Cherríe Moraga (Estados Unidos, 1952) es una escritora, poeta, ensayista y dramaturga feminista lesbiana chicana. Junto con Gloria Anzaldúa coordinaron y escribieron *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, juntando voces de mujeres del tercer mundo en Estados Unidos.

acerca del dolor, la impotencia, el cuidado del hablar, de la fuerza de tomar el espacio viene de todas ellas conmigo.

Aquí hago especial mención de inspiración y aprendizaje de Itzel Tal y Lara la Risa¹³² pues fueron ellas quienes me enseñaron que sanar implica un hilar constante de historiarnos, politizarnos y sanar en colectivo. Ellas son mujeres lesbofeministas con un suave acompañar y una potente sabiduría. De este modo, conjunto sus enseñanzas con el texto de Andrea Dworkin, *La noche y el peligro* (1980), para narrar mi hilo como movimiento. Dicho texto fue escrito como un discurso de Reapropiarse de la Noche tras la manifestación de miles de mujeres en la noche en New Haven, Connecticut:

Una marcha para reapropiarse de la noche va directamente a nuestro núcleo emocional. Se supone que las mujeres tememos especialmente la noche. La noche promete daño a las mujeres. El hecho de que una mujer camine por la calle de noche no es solo arriesgarse al abuso, sino también —según los valores de la dominación masculina— pedirlo. (Dworkin, Andrea, 1980, p. 6)

La activista denuncia que así como lo hombres usan la noche para borrarnos, para decirnos “tú eliges: peligro o confinamiento”, nosotras debemos decir “basta” con el cuerpo, creando barricadas con nuestros cuerpos, usando la fuerza colectiva, la pasión y la resistencia para

¹³² Ambas lesbofeministas trabajan en Ímpetu, Centro de Estudios A.C. con quienes tomé el curso de “Sanar como Proceso Feminista” en 2022 y retomó de ahí mismo sus presentaciones: Itzel Díaz (ItzelTal) es “una mujer nacida en México, es feminista, docente, escritora y poeta. Estudió psicología en la UNAM, también se formó en Innovación educativa, Psicología Comunitaria y en Medicina integrativa (Medicina tradicional china – Gran acupuntura y medicina tradicional mexicana)”. Por su lado, Lara La Risa, “lesbofeminista originaria de Brasil y radicada en México, con más de una década de trabajo como acompañante en procesos desde la menstruación, formación y autonomía en el conocimiento y sanación desde nuestro sistema genital de mujeres” (Ímpetu, Centro de Estudios, 2022)

recuperar la noche y todas las noches. Hoy quiero contar un cuento en movimientos, así como los de la música, pero de sentido y de cuerpo, porque es ahí donde está el primer despojo, es el movimiento que es limitado con ropas y cadenas, pero también con palabras y dogmas. Porque el hecho de que nos cueste movernos en el espacio público, de día o de noche, es porque se nos prohibió ese espacio (así como cuando le dan prioridad a los niños de tomar toda la explanada para jugar fútbol, empujando a todas las niñas a quedarse en la periferia, y se nos decía “si te quedas ahí y te pegan es por tu culpa, muévete”), así como nuestro espacio vital: el cuerpo. ¿Cómo camino? ¿Cómo bailo? ¿Cómo ocupo el espacio? ¿Por qué me cuesta saberme este cuerpo que me habita y que habito? ¿No moverme es otro confinamiento y aislamiento? Mientras escribí este trabajo tuve la oportunidad de bailar cada noche bajo el acompañamiento de unas mujeres de voz ligera y amorosa, gracias, Ana Karen y Erika Alin. Mientras buscaba crear ideas, creaba también movimientos corporales. Ambas formas me ayudaran a habitar mi cuerpo más amablemente.

La libertad de movimiento de las ideas y las opiniones, pero también de la rabia, el enojo, la alegría, la tristeza; tal vez, el movimiento para la emancipación de las mujeres. Me gusta la expresión “hay que moverse de lugar” cuando se trata de sentirse, porque me recuerda la sabiduría de mi mamá, Danielle, y de lo importante de saber el propio poder de una. De ahí, moverse de lugar para ser en libertad.

Primer movimiento: Historiarnos. Re-movernos Mujeres-historias

Primero fue el nombramiento de algo que no era yo. De chiquita me rompí el brazo y empezaron a llamarme “la niña yeso”. No recuerdo claramente cómo fue que me lo rompí, pero recuerdo que me dolió tanto cuando sucedió que no paraba de llorar y no me soltaba de los brazos de mi mamá. Sólo sé que fue muy feo. Poco a poco el dolor se fue quitando, el yeso ayudaba en

eso. Mi brazo estaba completamente inmovilizado. Recuerdo que me lo envolvían cada mes, siempre con cruces distintos, “ya casi toca envolverte de nuevo”, me decían. Hubo un punto donde mi brazo estaba completamente oculto, por más que me revisaba no lo veía por ningún lado. De hecho, ya no lo sentía y, como no veía la herida, tampoco me dolía.

Al inicio me preocupé porque ya no sentía mi brazo, pero como estaba envuelto en vendas me dije que era por mi bien. Las vendas las ponía un hombre que sabía muchas cosas y tenía bata blanca. Pasó tanto tiempo desde la primera vez que me pusieron el yeso, que ya nadie me llamaba por mi nombre, ahora yo era “la niña yeso”. De hecho, no recordaba ya mi nombre, ¡era tan curioso porque sentía mucha tranquilidad, tenía un lugar entre mis amigos y mi familia: la del yeso! Me reconocían. Sin embargo, el doctor, mis papás y mis amigos me decían que por lo mismo no podía jugar a la pelota, o correr, o gritar, o enojarme. “Eres débil, no puedes hacer estas cosas, ya deberías saberlo”. Entonces, comprendí que el yeso me definía, casi que era yo. En realidad, yo ya no recordaba que había algo que envolviera las vendas. Lo más chistoso fue la vez que todos vinieron corriendo a escribirme cosas en el yeso: “eres una niña buena”, “eres una niña sonriente”, “te ves linda así”. Un día, levanté la vista, y vi que todas las niñas tenían un yeso.

El día que recordé que tenía un brazo propio, decidí quitarme ese yeso que ya era más piel que mi propia piel. Cuando lo vi quedé derrotada, estaba verdaderamente atrofiado, me habían dicho que las vendas debían curarlo, pero lo enfermaron más. No paraba de llorar. En el momento en que grité y grité sin parar “¡mi brazo, mi brazo, mi brazo!” comenzó a tornarse de color vida, fue tomando volumen y veía como la sangre comenzaba a fluir. Estaba tan asustada, no paraba de llorar. El yeso y sus palabras escritas me habían triturado. Me dolía muchísimo moverlo. Tuve que mirarlo por más dolor que me causara, empecé a hablarle y le conté que iría sanando y que ya

podría moverse. Ahí estaba, hablándole a mi brazo, que era yo y, escuchando a mi brazo, que era yo. Mientras nos movíamos poco a poco nos volvimos a contar nuestro propio acontecer.

Pienso que ese bracito es nuestra historia de mujeres. Nuestra historia ha sido enyesada y, con ello, ocultada. Se nos dijo que ese yeso, ese nuevo nombre, éramos nosotras, aunque ellos nos lo impusieron; se nos dijo que estábamos “progresando”, aunque cada vez nos envolvían en más mentiras; nos (d)escribieron con palabras suyas, al grado de olvidar que teníamos palabras nuestras y un nombre propio. Nuestra historia ha sido enyesada y, con ello, inmovilizada. Con cada vuelta se iba haciendo más fuerte la imposibilidad de mover nuestro brazo, nuestra historia. Mi brazo-historia quedó confinado entre miles de vendas-narrativas que dominaban la sensación que tenía de mí misma. Ya no veía ni sentía mi brazo-historia, olvidé que tenía una historia propia, mi mirada sólo alcanzaba a ver esas vendas dominantes. Olvidé que ese no era mi nombre. Olvidé que estaba herida. “Esta es la única forma correcta de curarte,” me dijeron al inicio. Sin embargo, un día ya no había nada que curar, me trataban tan bien con yeso, según ellos, que me la creí toda, me creí toda su historia sobre mí y ésta decía: “no te pasó nada, ese es tu brazo, niña yeso”. Había olvidado que esas “vendas que curan” me las habían puesto ellos, ¡creía que había sido yo misma!

El día que decidí quitarme las vendas recuerdo que fue porque un niño me empujó y, al caer sobre mi yeso, me volvió a doler muchísimo. El dolor me hizo recordar que tenía un brazo. Miles y miles de mujeres me rodeaban, era casi tenebroso porque nunca había estado tan cerca de mujeres de tantas edades y geografías, pronto me vi abrazada de una calma tan fuerte que llegué a sentir hasta mis propios pulmones llenándose de aire. Había mujeres en forma de libro, otras tenían forma de poesía, había unas que sólo lograba escuchar y otras que al acariciarme hacían de mi cuerpo más fuerte y ágil. Notaba una sensación grande de cariño con la que todas cuidaban sus heridas. Me impresionaba que ninguna estaba sola.

Cada una susurraba al mismo tiempo sus propias experiencias, cómo habían desmontado sus vendas. Había muchas que tenían tantas que entre varias se las tuvieron que quitar. Había otras que preferían no quitarse todas, les dolía demasiado. Eran tantos y tantos susurros al unísono que parecía vuelo de aves. Era una escena que me daba mucha seguridad y plenitud, al grado en que la emoción me hizo arrancar de tajo mis vendas. ¡Ay! ¡Cómo me dolió! Cuando te rompes un brazo y lo enyesan, la recuperación suele ser dolorosa. Empezar a mover algo que estuvo inmobilizado tanto tiempo cuesta trabajo. Cuesta paciencia, cariño y calma. Cuesta mucho dolor. Empezar a reencontrarte con tu historia y volverla a narrar cuesta trabajo, duele. Aquí quiero citar a quién ha sido una de mis mayores acompañantas y con quién me espejeo constantemente, mujer poeta, judía y psicóloga, de nuevo, Liliana Mizrahi:

El proceso creador tiene, entre otros objetivos, la denuncia. La mujer en su condición de transgresora es emisaria de verdades que percibe y han sido enmascaradas por la cultura. Al denunciarlas pone en marcha el difícil y doloroso proceso de cambio a través del cual desmitifica escenas cristalizadas, normas rígidas y arbitrarias, valores estereotipados. Descubre trampas. Desarticula ficciones. La capacidad de denuncia de la mujer que asume su desarrollo es el coágulo liberador que tiene a la verdad como último objetivo. (2003b, p. 85)

Si la historia ha sido escrita por la clase dominante y, con ella, a las mujeres, debemos reconocer que esa historia no es la nuestra. Nos nombraron de muchas formas que respondían a sus necesidades, como productos o trofeos; a veces fuimos madres, otras putas, luego fuimos vírgenes, hijas de, esposas de, la dejada, la machorra, la perra, otras fuimos nadie. Esas categorías nos esencializan en un eterno ser, borran nuestro carácter histórico. Pero las mujeres tenemos historia propia. Cuando situó a mi abuela o mi madre como mujeres-historia logro reconocer que

con ellas vienen memorias muy potentes, aprendizaje y mucho dolor. Así, vi que mi abuela materna se había visto obligada a dejar su escritura, su carrera y su activismo y que, al final, la lastimaron tanto que decidió quemarse la respiración.

Re-movernos como Mujeres-historias implica re-narrar la propia historia, situar mis decisiones, remirar mi cuerpo y mis relaciones. Recuperar la memoria y nombrarnos a nosotras mismas para movernos y vernos con cariño. Hacerme memoria situada, de ella, de ti y de todas. De mi hermana a la que dejé de odiar al escucharla ser historia. De mi madre a quién comprendí al escucharla ser historia. Debemos hacer memoria de porqué me alejé de mujeres y porqué ellas se alejaron. En otras palabras, resignificar mi historia implica moverme del lugar que me asignó el opresor. “Necesito vivir lo que escribo, ser autora y dueña del sentido de lo que digo. Ser trascendida por un texto que rechace la sumisión. Palabras marcadas por mi propio jadeo de mujer que se niega a ser sacrificada” (Mizrahi, Liliana, 2003a, p. 14).

Re-mover la historia, inmóvil por tantos años, duele mucho, pero “un cuerpo que no tiene historia no sabe amar” (Pisano, Margarita, 2015, p. 80) y nosotras “tenemos que saber cómo se ha amado en este mundo, estar conscientes de cómo y cuándo se instalan estas ideas de propiedad” (Pisano, Margarita, 2015, p. 80). Nos lastimaron y despojaron de nuestra historia, por eso hay y habrá mucha tristeza, de ahí la importancia de politizarnos. “Al estar implicada soy persona, estoy armando pensamiento, estoy siendo un ser histórico, estoy tomando mi historia y me estoy sintiendo un ser histórico” (Pisano, Margarita, 2015, p. 90).

Segundo movimiento: Politizarnos. Resonar Mujeres-en-sospecha

Ya con mi brazo sin vendas, vi que era real lo que tanto había sospechado: nunca me habían querido curar. Entre ese vuelo de susurros me di cuenta de que teníamos muchas cosas en común

todas esas mujeres y yo, aunque me dolía creer que todas estábamos lastimadas. Éramos muchas. Deambulé un rato entre ellas, las observé y las olí. Lo hice por varias horas hasta que, como mosquito que molesta en el calmo sueño, unas palabras retumbaron en mis oídos: “lo sé, cuando lo vi me dejó helada. En el momento en que vi cómo ellos lastimaban el brazo de mi niña, recordé que quién me había lastimado a mí de chiquita, habían sido ellos también. Lo recordé todo.” “¿Cómo? ¿Qué quieres decir?” “Quiero decir que ellos nos lastiman en un inicio para poder imponernos, bajo excusa de curarnos, una historia y un nombre que no es nuestro. ¡Qué requieren herirnos para despojarnos de nuestro cuerpo con sus yesos y sus historias!” “Es como si viviéramos en una mentira.”

Ahora todo cobra sentido. Cada vez que no me dejaban jugar a la pelota porque “estaba débil” de mi brazo, se reunían entre ellos, se pasaban la pelota entre ellos, se hablaban entre ellos; recuerdo que hasta nos llegaban a lanzar la pelota en la cara. Cómo me hacía enojar eso. Lo peor es que no podía hacer nada a causa del yeso, estaba inmovilizada. También recuerdo que sospechaba de lo que me escribían en la parte atrás del yeso, ahí donde no te alcanzas a ver.

Entonces, ¡mi brazo me ayudó a entender que ellos me habían herido desde el inicio para inmovilizarme y acaparar todo! Se acapararon de los juegos, los libros, el espacio, la comida... Ellos tenían el poder de molestarnos y nos quisieron convencer de que era nuestra culpa por ser débiles. Volver a sentir mi brazo es recuperar mi cuerpo. Mi cuerpo tenía una parte más, extremadamente útil para mi existencia, que me había sido despojada. En ese momento decidí que quería entender siempre el mundo desde nosotras las mujeres.

El dolor que implicó empezar a mover mi brazo-historia me permitió comprender que estaba muy herida, situación que había negado muchas veces. Me di cuenta de que debía encarar ese dolor para no caer en el sufrimiento:

El dolor es un hecho, una experiencia que se debe reconocer, poner en palabras, y después debe ser utilizada de manera que la experiencia se modifique, se transforme en algo diferente, en fuerza o conocimiento o acción. Por otra parte, el sufrimiento es el espanto de volver a vivir el dolor que no se ha analizado ni metabolizado. Cuando experimento dolor y, conscientemente, hago caso omiso de él, me privo del poder que se derivaría de utilizar ese dolor, el poder de alimentar un cambio que me permita superarlo. Me condeno a revivir una y otra y otra vez ese dolor siempre que algo próximo lo desata. Y eso es el sufrimiento, un ciclo aparentemente ineludible. Es cierto, experimentar dolores antiguos puede ser como lanzarse de cabeza contra un muro de hormigón. Pero me recuerdo que esto ya lo he vivido y he sobrevivido. (Lorde, Audre, 2003 [1983], p. 67)

Ese dolor también me hizo sentir mucha tristeza. No era algo fácil de saber. Las mujeres me insistieron en recibir a la tristeza, pero con precaución porque muchas veces se acomodaba por periodos demasiado largos. Me dijeron que le preguntaré sobre su existencia, ¿qué hay detrás de ti? ¿Cuál es tu razón de ser? Ella, con un té de ruda, me sacó todas las lágrimas que los hombres habían provocado en mí. Poco a poco vi las relaciones de poder que figuraban en mi existencia. Politizamos. Politizar es saber desde dónde voy a aprehender el mundo, cómo voy a entender mi historia, esa nueva narración. Politizarme desde las mujeres y el feminismo es comprender la realidad en términos de poder y clase de sexo, que hay un ordenamiento primario que nos cruza y tiene intereses particulares.

Cuando comprendí que mi historia era parte de una estructura, grandota y devoradora, todo mi andar en el mundo cambió. Vi que no estaba ni loca ni sola. Literalmente lo que veía en el reflejo cambió, tenía otros sentidos, ya no buscaba quedarme inmóvil, buscaba el libre movimiento. El feminismo me permitió reencontrarme con mi pasado, verme situada y pensar en

un futuro mejor para nosotras: hacerme historia como acción política. Recuperé mi relato y un piso político donde habitar segura y en colectivo. Cuando me senté a platicar con la tristeza, fueron horas y horas, creí que no terminaríamos nunca. A cada historia me sentía descolocada.

Fue curioso cuando vi de reojo un hombre asomarse por el recoveco del recuerdo. En sus ojos leí su interés: ya había pasado mucho tiempo triste, más de lo aceptado. Me sonrió a lo lejos y con voz muy baja, casi inaudible para las demás, pero suficiente para que alcanzara mi escuchar, dijo: yo puedo hacer que te deje de doler de nuevo, yo te puedo volver a curar.

Mi cuerpo se estremeció, sentí mis vellos levantarse en alerta y mis pupilas agrandarse. Qué extraño. Mi estómago me empezó a doler mucho, eso me puso nerviosa. Qué extraño. Mis manos sudaban y hormigueaban. La migraña me inundó e hizo que mi espalda se retrajera...me estaba paralizando. Qué extraño. No me puedo mover otra vez. ¿Qué pasa? ¿Qué quiere decir? ¿Estaré enferma otra vez, será que tiene razón ese hombre? De repente, la tristeza empezó a desvestirse y totalmente desnuda sacó un corazón rojo que latía muy rápido y jadeaba. En cada palpar brotaban palabras sangrientas: sospecha, sospecha, sospecha y hazle caso a tu sospecha. Vino la imagen de las mujeres, todas tenían las piernas empapadas en su propia sangre, ¡era la primera vez que veía sangre de vida! Todas ellas la portaban con orgullo porque era lo que les había permitido sobrevivir: esa sangre estaba hecha de sospechas. ¡Su sangre era su autodefensa! Se deslizaba suave por sus fuertes muslos hasta llegar al piso, de donde salían disparadas culpas y culpas que buscaban secarla. Pero eran tantas mujeres que la sangre ganó terreno y al mojar todas las culpas, éstas se pudrieron instantáneamente y desaparecieron. La sospecha de las mujeres había hecho su labor: defendernos de la Culpa correctiva.

Entonces, la sangre-sospecha germinó en mí. Recuerdo voltear a ver a ese hombre y mirarlo de regreso amenazante. No sé en qué momento fue, pero tristeza se había ido, ahora estaba enojo

sentada en mi habitación. Me sorprendió que esta segunda invitada tenía arrugas, como si hubiera estado allí desde siempre, envejeciendo en silencio. Se veía muy fuerte y, de frente a mí, me preguntó ¿acaso, cuando tenías tu yeso, no te molestaban? Se supone que ahí estabas bajo sus historias-mentiras, ¿acaso no enyesaron a un par de amigas tuyas completamente de pies a cabeza hasta ocultarlas todas? Las recordé a cada una, cómo no hacerlo. Aun cuando nos manteníamos en silencio nos borraban. Todas podíamos ser despojadas, ocultadas y borradas, no importa quién. El enojo me confrontó verdaderamente.

Yo iba a morir tarde o temprano, hubiera hablado o no. Mis silencios no me habían protegido. Tampoco las protegeré a ustedes. Pero cada palabra que había dicho, cada intento que había hecho de hablar sobre las verdades que aún persigo, me acercó a otra mujer, y juntas examinamos las palabras adecuadas para el mundo en que creíamos, más allá de nuestras diferencias. Y fue la preocupación y el cuidado de todas esas mujeres lo que me dio fuerzas y me permitió analizar la esencia de mi vida. (Lorde, Audre, 1984, p. 2)

Las mujeres me dijeron que de enojo también debía tener mis precauciones. Me contaron que muchas mujeres se habían distanciado entre ellas a causa de ésta, porque se habían dejado de escuchar y de mirar. Pero que siempre era necesario sentir esa rabia. Que lo quemara todo.

Polítizar también es practicar la sospecha como forma de vida, un feminismo de la sospecha, en palabras de Celia Amorós (1991). Si sabemos que la historia fue escrita por la clase dominante para su beneficio, sabemos que todo tiene truco, si no “¿qué clase de ideología dominante sería?” (1991). No estoy diciendo que estemos en una actitud de paranoia todo el tiempo, que de por sí nos provoca la inseguridad que hace la guerra contra nosotras, sino en una actitud de escucha. Muchísimas veces pasa que nos decimos a nosotras mismas “esto no está bien,

esto no me gusta”, o nuestro cuerpo nos siente “esto me incomoda, esto no me gusta”, o una toda sólo corre, sin saber por qué, pero corre. La cuerpo sospecha, pero esa sospecha es callada todo el tiempo por la Culpa y el Miedo. Miedo a quedarme sola, a que no me crean, a ser violada, a ser aislada. ¿Por qué le creemos a los señores con bata que nos dicen historias sobre cómo ser mujer, y no le creemos a nuestro propio cuerpo que nos grita NO? La sospecha es nuestro NO expresándose en la única forma que le es posible salir. La sospecha es indagadora y “acompañada de la capacidad de estar siempre en un proceso de desprendimiento de lo hecho y de lo aprendido” (Pisano, Margarita, 2015, p. 39).

Las sospechas que sentimos son recuerdos históricos de mujeres que acuerpamos. Son enseñanzas fuera del lenguaje patriarcal y por eso luego no las entendemos, lo cual me recuerda la idea del delirio incomprensible y fuera de la Razón. A veces les dicen “voz interior”, otras “intuición”, ellos le dicen “locura o enfermedad mental”. Vivimos la guerra de múltiples formas, por eso, las sospechas salen en sueños, en tics, en comezones, en hipo, en dolores o en risas angustiadas, todo depende de la forma en que volvimos a ver nuestro brazo-historia oculta y nuestra forma de dialogar con la tristeza-enojo. La sospecha nos cuida y su razón de ser no necesita ser decorada, la apropiación la vivimos a diario. Si decoramos nuestro brazo-historia seguimos ocultando su realidad. También esta forma de ser nos ayuda a reconocer a quién estamos escuchando, ¿a nosotras o a ese doctor que me puso yeso? ¿Quién me estará diciendo “insuficiente”? ¿Quién me estará diciendo “tonta”? Y, ¿quién me estará diciendo “estás confiando en ti”? ¿A quién le beneficia que yo me sienta insuficiente y tonta? ¿A mí o a ese doctor?

Ver esa sangre, ese mar de sospechas, nos posibilita comprender que el yeso nos hizo ser sumamente duras con nosotras mismas porque nos ocultó que tras cada palabra en nosotras (feminidad, mujer, culpa) había un cúmulo de ramas de poder: categorías sociales que responden

a los beneficios de la clase dominante. ¿A quién beneficia que mi cuerpo de mujer se quede inmóvil y paralizado ante el riesgo de ser violentada en lugar de huir? Tal vez a un cuerpo que se le enseñó que es frágil, débil, que no puede defenderse por sí mismo y que debe ser protegido por otro (hombre). Nosotras nos paralizamos, ellos corren, ¿es natural? Se habla de descolonizar las emociones, al miedo, porque el miedo nos puede servir para huir.

En este camino de escritura quiero hacer el ejercicio de pensar los afectos desde nosotras como autodefensa, pero para eso debo entenderlos primero dentro de un marco de apropiación de las mujeres, inmersos en el heteropatriarcado. La clase de las mujeres debemos politizar los afectos, para quitarles lo natural, lo patológico y lo individual. Colectivizar el afecto es reconocer que nos afecta a todas, de formas situadas y condiciones distintas, pero compartido por todas. Cualquier situación que creamos que es propia, es también cuestión de clase.

Tercer movimiento: Sanarnos. Devenir Mujeres-en-sanación y Autodefensa

Me gustaba quedarme viendo mi brazo por largos ratos mientras reflexionaba en la mejor forma de sanarme. Las mujeres con gran ímpetu me decían: reconóctete viva, herida y sanando. Había momentos en que me seguía entristeciendo y enojando hasta que acepté que eran parte de mi propio proceso; más sentía, más movía mi brazo, más me movía de lugar. Al atardecer de un día cualquiera, observé que se formaban grupos de mujeres al pasar cada una se preguntaba, primero a sí misma y después a las demás, “¿cómo estamos? ¿cómo nos sentimos?”. Me reconocía en muchas respuestas, en mis oídos resonaba el proceso de las demás, y con una en particular me sentí a mí misma: me espejeé. Recuerdo que sentí muy hermoso que me preguntaran a mí, me decían que al ser niña podía hablar a través de mí la memoria de todas. El cotidiano se empapó de

prácticas particulares, lentas y circulares, que buscaban habitarnos como colectivo. Respirar con calma. Brincar de alegría. Abrazarnos sin razón. Prácticas que nos hacían sanar.

Aprendí que para sanar esas heridas y soltar la culpa, debía cuidar, hacer consiente e intencional mis procesos de palabra y escritura, de movimiento con las demás. La autodefensa no era un lujo, era algo cotidiano bajo acciones que han querido nombrar como insignificantes, pero que al instaurarles esos nuevos sentidos se volvían propios de nosotras: tiempo, respirar, pausa, andar, abrazar. Debemos tocar tierra, tras-tocar-nos. Las mujeres soy yo también, somos mujeres. Me situó en conjunto. Esa sanación somos y soy. Dialogo con las niñas para recordar y con las mujeres para resonar. “El verdadero poder, como tú y yo lo sabemos bien, es colectivo. Yo no puedo soportar tenerte miedo ni tú a mí. Si para ello se requiere un choque de cabezas, hagámoslo. Esta refinada timidez nos está matando” (Moraga, Cherríe, 1998, p. 128). La naturaleza ha sido despojada de su grandeza y fue usada en nuestra contra, diciendo que por naturaleza somos pequeñas, pero esa es la realidad ideológica que requiere un primer golpe material. Si nos situamos juntas lograremos tumbar la muralla ideológica patriarcal que no nos deja ser en libertad.

Al inicio yo no quise tocar tierra, decía que yo no estaba encadenada, que yo no sufría, que yo tenía accesos ilimitados, que yo no era como las demás. Luego me di cuenta de que, por ejemplo, el no poder salir en las noches o a cualquier hora, era otro tipo de confinamiento. Luego me di cuenta de que viví mucho tiempo violencia económica. Me di cuenta y, actualmente, lo sigo haciendo. El espacio público se nos arrebató a cada momento. Regreso a Andrea Dworkin quién me recordó que a la noche se le robó su brillo al prometernos daño, se apropiaron de ella también. Recuerdo que al ver mi brazo-historia aterricé y revisé mi vida, vi el daño hecho y cómo siempre buscaron culparnos a nosotras. Vi que al naturalizar ese yeso haciéndolo mi propia piel, al hablar de éste como malo, me sentía atacada. Pero, de nuevo, esa no era mi historia. Esa naturalización

me hizo sentirme señalada por otras mujeres. Tras-tocar-nos es reconocernos a todas heridas y darle la bienvenida a ese sentirse inquieta, ese querer hacer algo al respecto...

Y por supuesto que tengo miedo, porque la transformación del silencio en lenguaje y en acción es un acto de auto-revelación, y eso siempre parece estar lleno de peligros. Pero mi hija, cuando le hablé de nuestro tema y de mis dificultades, me dijo: "Háblales de cómo nunca eres una persona entera si guardas silencio, porque siempre está ese pedacito dentro tuyo que quiere salir, y si sigues ignorándolo se vuelve cada vez más irritado y furioso, y si nunca lo dejas salir un día dice «¡basta!» y te da un puñetazo en la boca desde adentro". (Lorde, Audre, 1984).

Recuerdo en particular que todas las mañanas acontecía un ritual entre todas las mujeres, al inicio yo sólo las veía, tenía un poco de temor. Se trataba de moverse, sólo moverse entre ellas conscientemente. Algunas se tomaban de la mano, otras se besaban, otras se abrazaban, se cargaban, brincaban, hacían movimientos con sus cuerpos que yo nunca había visto. No sabía que eran posibles. Todas acuerpaban sus potencialidades. La invitación siempre estuvo, por eso con el paso del tiempo me animé a conformar el ritual. Era como si todas supieran que sanar no era un acto de hacer y punto, sino una acción constante, un devenir de vida, un devenir sanación. Todas sabían que, de lo contrario, podíamos volver a creer que necesitábamos el yeso y, que éste, nos enfermaría. "[...] Basta con fantasear mi futuro, para empezar a cambiar, para saber que tengo la potencialidad de construir otro relato y no buscar explicaciones que me lleven a pensar que el mundo y los seres humanos son así..." (Pisano, Margarita, 2015, p. 18).

De entre ellas salían un tipo de ramificaciones que les iba permitiendo sonreírse con mayor honestidad. Observé que ellas estaban creando su propia verdad porque las otras verdades, la del yeso, eran opresivas. Había que crear y defender. Ahí fue la primera vez que me acerqué a ser

parte del ritual. “Crearnos a nosotras mismas es trascendernos. La creación es el acto más profundo de reparación, del mismo modo que la culpa es uno de los obstáculos mayores” (Mizrahi, Liliana, 2003b, p. 93). La epistemología feminista me enseñó que hay formas de comprender la realidad para escuchar nuestras necesidades, malestares y vivencias. Que la objetividad es una subjetividad masculina. Me enseñó a cambiarle el sentido a la propiedad de mi cuerpo y que debía tumbar las relaciones que la producían. Y, ¿si nos creamos a nosotras mismas como estilo de vida para trascender esa soledad/confinamiento impuesto? La soledad mental, el confinamiento corporal y la fragmentación de nuestra existencia en tanto clase.

Sostener el proceso de transformación. Crear un devenir diferente en la propia temporalidad. Advertir que el espacio puede adquirir dimensiones distintas, que serán las que alcancen nuestra capacidad de arriesgarse a ser libres. Se trata de las alternativas que cada una ayude a concertar con su propia vida y la responsabilidad con que las asuma. (Mizrahi, Liliana, 2003b, p. 49)

Con todo ello estaba asombrada, cosa que hace muchísimo no sentía, quería explorar, profundizar, hacer del asombro una costumbre para seguir creando. “Las feministas tienen que insistir en una mejor descripción del mundo; no basta con mostrar la contingencia histórica radical y los modos de construcción para todo” (Haraway, Donna, 1995, p. 8). Ellas me dijeron que nosotras no negociamos nuestra libertad, que esto no era cuestión de negocio, sino de opresión y que siempre había que recordar el elemento de nuestro cuerpo que era explotado: nuestra supuesta capacidad paridora. En el preciso momento en que me dijeron eso todas se detuvieron en sus quehaceres cotidianos, se me acercaron y, con sus cálidas manos, abrazaron mi cuerpo entero y el de todas las otras niñas que estaban allí. En voz tenue empezaron a cantarnos: “Tu cuerpo es tuyo, tú la habitas y ella a ti. Piensas con tu cuerpo. Nos han fragmentado. Esta cuerpo no es una máquina,

ni territorio de conquista. Revívela, tu útero, tus miradas y tus emociones. Piensa con tus pies y sonríe con tus manos. Esta cuerpa no se mercantiliza, no es rentable, no es punto de inversión”.

El odio que crea la Feminidad es el sustento del abandono a nuestro cuerpo que inició el mecanicismo y el sexaje, por eso debemos comenzar por ahí, “necesitamos imaginar un mundo en el cual cada mujer sea el genio que presida su propio cuerpo” (Rich, Adrienne, 2019 [1976], p. 362). Me refiero al cuerpo como tejido y como memoria. Al cuerpo político y defensor de su potencia. Es poder reencontrar ese cuerpo que es nuestra, no que vive a beneficio del opresor, de un orden establecido que nos dice que no ocupemos el espacio, que no comamos suficiente porque “nos construyen un cuerpo dispuesto para que los hombres se sirvan de nuestra explotación” (Luisa, Velázquez, 2021c, p. 15).

Algunas compañeras feministas consideran que estamos afirmando una victimización eterna, como si hubiésemos sido devoradas sin oponernos por las garras del patriarcado [...]. Otras más consideran que afirmar la existencia de un cuerpo patriarcal es dejarnos reducidas a las definiciones del patriarcado. Con tal de no hacerlo, algunas de ellas niegan la opresión patriarcal [...], pero, en primer lugar, la opresión no se cambia por voluntad enunciativa; y en segundo, denunciar la opresión patriarcal y su violencia no es definirnos ni existir desde ahí. Eso sí, tienen razón en afirmar que no todo en nosotras es patriarcal [...]. (Luisa, Velázquez, 2021c, p. 22).

Regresar al cuerpo, o a la cuerpa como ha propuesta el lesbofeminismo para hablar del cuerpo desde nosotras, es romper con una tradición cartesiana que facilitó ver al cuerpo como un objeto desechable. Curioso que sea el cuerpo de las mujeres el más explotado y comercializado de forma fragmentada (dientes, placenta, fluidos, etc.), el que es encadenado y violado de forma reiterada, el que sufre de morbilidad mayormente. El cuerpo es un espacio político fundamental,

por eso un cuerpo en sospecha es un cuerpo que puede estar atento a la posible violencia. Para develar las traiciones de la Culpa hay que revisar la “actualizada” apropiación ideológica y material. Hay que movernos. Literalmente movernos.

Un primer paso en el proceso de liberación es la redefinición radical de la relación entre las mujeres y sus cuerpos. El cuerpo debe ser puesto en libertad, liberado, literalmente [...]. Las mujeres deben dejar de mutilar sus cuerpos y comenzar a vivir en ellos. (Dworkin, Andrea, 1974, p. 70)

Itzel Tal (2015) habla de nuestra cuerpo como un documento vivo, ese espacio corporal donde nos atraviesan las violencias, las opresiones y la guerra. Nos dice que es en este espacio donde se construyen narrativas. Entonces, si es un documento vivo contiene rutas, cual mapas, palabras y silencios, historias de nuestras ancestras y territorios que habitamos. Sólo que nos fue prohibido leerlas, escucharlas, nombrarlas y potenciarlas. María Gil (2021c) habla de cómo el sistema promueve la enfermedad y la muerte mediante estilos de vida que gestan deseos y pensamientos diferenciados según el territorio corporal desde la categoría sexual, ella habla de una política sexual de la enfermedad.

Mi reflexión con todas estas pensadoras es que nosotras las mujeres debemos tomar el poder político en el movimiento, el corporal y el mental. Que reconocer mi movimiento corporal cíclico y mi movimiento mental potencial de estatuto histórico es autodefensa. Por una movilización que sacuda a la Feminidad opresiva naturalizada y la Culpa inmovilizadora que buscan convencernos de que nosotras somos el problema. Porque ninguna llega a la opresión sola o por decisión propia. Así,

comenzaremos a mirarnos unas a otras cuando nos atrevamos a empezar a vernos a nosotras mismas; comenzaremos a mirarnos a nosotras mismas cuando empecemos a mirarnos unas a otras, sin exaltación, sin desdén, sin recriminaciones, con paciencia y comprensión cuando no logramos dar la talla, y con reconocimiento y aprecio cuando lo logramos. (Lorde, Audre, 2003 [1983], p. 68)

Tal vez la idea de este escrito es simplemente construir una afectividad feminista por, para y entre mujeres, para imaginar y construir un mundo dónde nuestra emancipación no provoque Culpa.

“Él abusó de mí porque decidí darle un aventón estando borracho”,
“Si él se quitó el condón a la mitad es porque tú te secas bien rápido”,
“¿Por qué no te vienes?”,
“Te alzo la voz porque así hablo yo y porque tú andas de altanera”,
“Como no me trataste bien, ahora no te voy a dar dinero”,
“Nunca seré suficiente”.

Yael, mujer de 27 años.

Después de años de estar a la defensiva, me encuentro, por fin, de vuelta en mí misma.

*[...] Me experimento como una asombrosa revelación:
comprendo que estoy dispuesta a existir. Ser yo misma, no otra.*

Liliana Mizrahi, 2003a.

Viernes, 31 de marzo de 2023

Referencias bibliográficas

- Amorós, Celia. (1991). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Anthropos: Editorial, Pensamiento Crítico/Pensamiento Utópico.
- Anzaldúa, Gloria. (1998). La prieta. En Ch. Moraga y A. Castillo (Eds.), *Este puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. Trad. De A. Castillo y N. Alarcón. Ism Press.
- Arendt, Hannah. (1968). Los Hombres en Épocas Oscuras. En A. Dworkin (1980), *Cartas desde una zona de guerra*. Magiafem, Dworkinista.
- Basaglia-Ongaro, Franca. (1987). *Mujer, Locura y Sociedad*. Colección, La Mitad Del Mundo. Universidad Autónoma de Puebla.
- Belli, Simone y Íñiguez-Rueda, Lupicinio. (2008). *El estudio psicosocial de las emociones: una revisión y discusión de la investigación actual*. PSICO, (39), 139-151.
- Blazquez, Norma. (2012). Epistemologías feministas: temas centrales. En N. Blazquez, F. Flores, y M. Ríos (coords.), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, 21-37.
- Blazquez, Norma, Flores, Fátima y Ríos, Maribel (2012). *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM.
- Luisina, Bolla. (2021). Materialismo. En S. Gamba y T. Diaz (coord.), *Nuevo Diccionario de Estudios de Género y Feminismos*. Editorial Biblos, lexicón.

- Bolla, Luisina y Estermann, Victoria. (2021). *A las Vueltas con el Enemigo Principal: Capitalismo y Patriarcado en la Teoría de Christine Delphy*. Revista Zona Franca - Centro de estudios Interdisciplinario sobre las Mujeres, (29), 46-77. <https://doi.org/10.35305/zf.vi29.195>
- Bosch, Esperanza, Ferrer, Victoria, Alzamora, Aina. (2005). *Algunas claves para una psicoterapia de orientación feminista en mujeres que han padecido violencia de género*. Feminismo/s.
- Burin, Mabel. (2010). *Género y salud mental: construcción de la subjetividad femenina y masculina*. Notas de una clase sobre Género y Salud mental, dictada en la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires.
- Castillo, Tatiana. (2019). *De la locura feminista al "feminismo loco": Hacia una transformación de las políticas de género en la salud mental contemporánea*. Investigaciones Feminista (Rev.), Ediciones Complutense. <https://doi.org/10.5209/infe.66502>
- Consejo Nacional de Población (CONAPO). (2018). *Resumen Ejecutivo, Situación De Derechos Sexuales Y Reproductivos*. Ciudad de México. https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/628825/Resumen_ejecutivo_Derechos_sexuales_version_digital_con_ISBN_y_ano_de_edicion.pdf
- Curiel, Ochy. (08 de octubre de 2014). *Yo ya no creo en una solidaridad feminista transnacional así por así*. En entrevista por Itziar Pequeño. Pícaro. <https://www.pikaramagazine.com/2014/10/yo-ya-no-creo-en-una-solidaridad-feminista-transnacional-asi-por-asi/>
- Curiel, Ochy y Falquet, Jules. (Comps.). (2005). *El Patriarcado Al Desnudo. Tres Feministas Materialistas*. Brecha Lésbica.

Delphy, Christine. (1985). El Enemigo Principal. En C. Delphy, *Por Un Feminismo Materialista. El Enemigo Principal y otros textos* (pp. 11-28). LaSal.

Dworkin, Andrea. (1974). La Herstory. En A. Dworkin, *Woman Hating*. Dwrokinista. Traducción de Dwrokinista. https://dworkinista.wordpress.com/2019/01/30/woman-hating-andrea-dworkin-tercera-parte-traduccion/#_ftn1

----- (1980). La noche y el peligro. En A. Dworkin, *Cartas de una zona de guerra*. Dwrokinista. Traducción de Gabriela Moreno. <https://dworkinista.wordpress.com/2019/03/23/cartas-de-una-zona-de-guerra-andrea-dworkin-primera-parte-traduccion/>

Espinoza, Pilar. (28 de abril de 2022). *Joven es captado acosando a mujeres en baño de universidad; les toma fotos y video*. Sdpnoticias. <https://www.sdpnoticias.com/internacional/joven-es-captado-grabando-y-tomando-fotos-de-mujeres-en-el-bano-de-universidad-autonoma-del-caribe-de-colombia/>

Falquet, Jules. (2018). *Nicole-Claude Mathieu: Hacia una Anatomía de las Clases de Sexo*. Revista Andaluza de Antropología, (14), 178-199. <http://dx.doi.org/10.12795/RAA.2018.14.11>

Federici, Silvia. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de Sueños.

Fernández, Pablo. (1994). *Teorías de las emociones y teoría de la afectividad colectiva*. Iztapalapa.

Firestone, Shulamith. (1973). *La dialéctica del sexo*. Lectulandia.

- Friedan, Betty. (s.f. [1963]). *La Mística de la Feminidad*. C. Carretero. Confederación Sindical Solidaridad Obrera.
- Gargallo, Francesca. (2012). Una metodología para detectar lo que de hegemónico ha recogido el feminismo académico latinoamericano y caribeño. En N. Blazquez, F. Fátima y M. Ríos (coords.), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, 21-37.
- Gil, María. (2021c). Para hablar de cuerpo sanadora – parte I. En M. Pérez (coord.), *Cuerpa: Reflexiones y Sentires*. Editorial Cóatl.
- Guerrero, Salvador. (22 de septiembre de 2020). *¿Cuánto vale la Trata de Personas?* Forbes. <https://www.forbes.com.mx/cuanto-vale-la-trata-de-personas/>
- Guevara, Elsa. (2015). *Ellas cambiaron la psicología: un abordaje interdisciplinario desde género y ciencia*. Diversidad Feminista, Centro de Investigaciones interdisciplinarias en ciencias y Humanidades, UNAM.
- Guillaumin, Colette. (1992). *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de Nature [Sexo, Raza y Prácticas de Poder. La idea de Naturaleza]*. Côté-femmes Editions.
- (2005 [1978]). Práctica del poder e idea de Naturaleza. En O. Curiel y J. Falquet (Comps.), *El Patriarcado Al Desnudo. Tres Feministas Materialistas* (pp. 19-56). Brecha Lésbica.
- Haraway, Donna. J. (1995). *Ciencia, cyborg y mujeres. La invención de la naturaleza*. Cátedra.
- Hercovich, Inés. (1997). *El enigma sexual de la violación*. Editorial Biblos, biblioteca de las mujeres.

Hierro, Graciela. (2004). *Me confieso mujer*. Documentación y Estudios de Mujeres (DEMAC), A.C.

Illouz, Eva. (2012). *Por qué duele el amor*. Una explicación sociológica. Katz Editores

IMCO staff. (2020). *Las mujeres no ganan lo mismo que los hombres*. IMCO.
<https://imco.org.mx/las-mujeres-no-ganan-lo-mismo-que-los-hombres-2/>

Ímpetu, Centro de Estudios A.C. (2022). *Terapia Narrativa Feminista [Material del curso]*.
<https://cursosimpetu.org/octubre-2022/terapia-narrativa-feminista-5/>

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2021a). *Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares (ENDIREH)*.
<https://www.inegi.org.mx/programas/endireh/2021/>

----- (2021b). *Estadísticas A Propósito Del Día Internacional De La Eliminación De La Violencia Contra La Mujer (25 De Noviembre)*.
https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2021/EAP_Elimviolmujer21.pdf

----- (2020). *Cuenta Satélite del Trabajo No Remunerado*. <https://www.inegi.org.mx/temas/tnrh/>

Juárez, Blanca. (31 de agosto de 2022). *Violencia laboral contra las mujeres aumentó 44%, casi 8 millones han sido agredidas*. El Economista.
<https://www.economista.com.mx/capitalhumano/Violencia-laboral-contra-las-mujeres-aumento-44-casi-8-millones-han-sido-agredidas-20220830-0133.html>

Kergoat, Danièle. (2002). Le rapport social de sexe. De la reproduction des rapports sociaux à leur subversion. En L. Bolla y V. Estermann (2021), *A las Vueltas con el Enemigo Principal: Capitalismo y Patriarcado en la Teoría de Christine Delphy*. Revista Zona Franca-Centro de estudios Interdisciplinario sobre las Mujeres, (29), 46-77.
<https://doi.org/10.35305/zf.vi29.195>

Lagarde, Marcela. (2001). *Claves feministas para la negociación en el amor*. Managua: Puntos de Encuentro.

----- (2005). *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Lesvy Berlín Rivera Osorio. (s.f.) *Observatorio Ciudadano Nacional de Femicidio*. México.
<https://www.observatoriofemicidiomexico.org/lesvy-berlin-osorio>

Letelier, Carolina. (2015). *Tres historias de mujeres, contexto y política en las conversaciones terapéuticas*. Universidad Santo Tomás

Lorde, Audre. (2003 [1979]). Las herramientas del amo nunca desmontarán la casa del amo. En A. Lorde, *La hermana, la extranjera*. Artículos y conferencias. Ed. Horas y horas.

----- (2003 [1983]). Mirándonos a los ojos: mujeres negras, ira y odio. En A. Lorde, *La hermana, la extranjera*. Artículos y conferencias. Ed. Horas y horas.

----- (1984). La transformación del silencio en lenguaje y en acción. En *Hermana marginada (Sister Outsider), Ensayos y Conferencias. The Crossing Press/Feminist Series*. (Ponencia leída en el panel sobre Lesbianismo y Literatura, de la Asociación de Lengua

Moderna, en Chicago, Illinois, el 28 de diciembre de 1977. Publicada por primera vez en 1978, en el volumen 6 de Sabiduría Siniestra (Sinister Wisdom)).

Mathieu, Nicole-Claude. (1973). *Homme-culture et femme-nature? [¿Hombre cultura y mujer naturaleza ?]* (pp. 101-113). L'Homme. <https://doi.org/10.3406/hom.1973.367364>

------. (1991) Quand céder n'est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes, et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie [Cuando ceder no es consentir. Sobre los determinantes materiales y psíquicos de la conciencia dominada de las mujeres, y de algunas de sus interpretaciones desde la etnología]. En N.C., Mathieu, *L'anatomie politique, catégorisations et idéologies du sexe. [La anatomía política, categorizaciones e ideologías de sexo.]* Éditions Côté-femmes.

------. (2005 [1989]). ¿Identidad sexual/sexuada/de sexo? En O. Curiel y J. Falquet (Comps.), *El Patriarcado Al Desnudo. Tres Feministas Materialistas* (pp. 130-175). Brecha Lésbica.

------. (2018). *Deriva del Género / Estabilidad de los Sexos*. Revista Andaluza de Antropología, (14), 165-177. <http://dx.doi.org/10.12795/RAA.2018.14.10>

Metrópoli. (12 de octubre de 2018). *El Monstruo de Ecatepec, ¿el mayor asesino serial del siglo?* El Universal. <https://www.eluniversal.com.mx/metropoli/edomex/el-monstruo-de-ecatepec-el-mayor-asesino-serial-del-siglo-en-mexico>

Merchant, Carolyn, (1980). *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. En S. Federici (2010), *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de Sueños.

Millet, Kate. (1995 [1969]). *Política Sexual*. Ediciones Cátedra, S.A.

----- (1990). *Viaje al Manicomio*. Seix Barral.

Mizrahi, Liliana. (2003a). *Las mujeres y la culpa: herederas de una moral inquisidora*. Nuevo hacer, Grupo Editor Latinoamericano.

----- (2003b). *La mujer transgresora*. Nuevo hacer, Grupo Editor Latinoamericano.

Moraga, Cherríe. (1998) La güera. En C. Moraga y A. Castillo, *Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. Ism Press, San Francisco.

Neukam, Stephen. (13 de marzo de 2023). *South Carolina GOP lawmakers propose death penalty for women who have abortions [El Partido Republicano de Carolina del Sur propone la pena de muerte a mujeres que aborte]*. The Hill. <https://thehill.com/homenews/state-watch/3898383-south-carolina-gop-lawmakers-propose-death-penalty-for-women-who-have-abortions/>

OMS. (25 de septiembre de 2018). *Salud de la Mujer*. <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/women-s-health#:~:text=Las%20enfermedades%20cardiovasculares%20son%20las,la%20principal%20causa%20de%20defunci%C3%B3n>

Ordorika, Teresa. (2011). ¿De dónde viene la tristeza de las mujeres? En M. Olivera (coord.), *Mujeres diversas. Miradas Feministas*. Editorial Grupo Destiempos.

Phyllis, Chester. (2019 [1972]). *Mujeres y locura*. Editorial Continta Me Tienes.

Pisano, Margarita. (2004a). *El Triunfo de la Masculinidad*. Fem-e-libros.

----- (2004b). *Julia, quiero que seas feliz*. Surada, Lom Ediciones.

- . (2015). *Fantasear un futuro: Introducción a un cambio civilizatorio*. Editorial Revolucionarias.
- Pujal, Margot, Amigot, Patricia y Marina, Calatayud. (2020). *Subjetividad, desigualdad social y malestares de género: una relectura del DMS-V*. Revista Internacional de Sociología. 10.3989/ris.2020.78.2.18.113
- Redacción AN/LP. (20 de octubre de 2022). *Alumna denuncia violación en baños del CCH Sur; estudiantes realizan protesta*. Aristegui Noticias. <https://aristeguinoticias.com/2010/mexico/alumna-denuncia-violacion-en-banos-del-cch-sur-estudiantes-realizan-protesta/>
- Ricci, Sandrine. (2017). Céder n'est pas consentir : apports de Nicole-Claude Mathieu à une pensée critique du consentement des femmes à l'oppression. En D. Bourque y J. Coulombe (dir.), *Nicole-Claude Mathieu (1937-2014). Penser « l'arraisonnement des femmes » vivre en résistance*. Les Éditions sans fin.
- Rich, Adrienne. (1980). *La Heterosexualidad Obligatoria y La Existencia Lesbiana*. Grupo de Edición Amputadxs.
- . (2019 [1976]). *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución*. Traficantes de sueño.
- Soler, Jordi. (04. 12. 2017). *La culpa es de las mujeres*. Milenio. <https://www.milenio.com/opinion/jordi-soler/melancolia-de-la-resistencia/la-culpa-es-de-las-mujeres>

Tabet, Paola. (1985). *Fertilité naturelle, reproduction forcée [Fertilidad natural, reproducción forzada]*. <https://julesfalquet.files.wordpress.com/2016/04/fertilidad-1.pdf>

----- (2005 [1998]). Las manos, los instrumentos, las armas. En Curiel, Ochy y Falquet, Jules (Comps.), *El Patriarcado Al Desnudo. Tres Feministas Materialistas*. (pp. 57-129). Brecha Lésbica.

Tal, Izel. (2015). [Letras Púrpura] *Cuerpo, emociones, enfermedad y muerte de mujeres: las otras rutas del feminicidio*. La Crítica. <http://www.la-critica.org/letras-purpura-cuerpo-emociones-enfermedad-y-muerte-de-mujeres-las-otras-rutas-del-feminicidio/>

UAM. (2021). *La trata de personas, el tercer negocio ilícito más lucrativo en México*. Boletines UAM. Número 386. <https://www.comunicacionsocial.uam.mx/boletinesuam/386-21.html#:~:text=La%20trata%20de%20personas%20es,que%20lucha%20contra%20este%20fen%C3%B3meno>

Velázquez, Luisa. (2015). *La Naturaleza de Las Opresiones*. Ímpetu Centro de Estudios.

----- (2021a). *La comunicación ginocéntrica. Una aproximación teórica y análisis de caso: Ímpetu Centro de estudios (tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México)*. Repositorio Institucional UNAM.

----- (2021b). *Pistas Para Armar Una Parte Del Rompecabezas*. Ímpetu Centro de Estudios.

----- (2021c). Viaje al centro de la cuerpo. En M. Pérez (coord.), *Cuerpa: Reflexiones y Sentires*. Editorial Cóatl.

Vergara Sánchez, Karina Patricia. (04 de septiembre de 2015). *Sin Heterosexualidad Obligatoria No Hay Capitalismo*. La Crítica. <http://www.la-critica.org/sin-heterosexualidad-obligatoria-no-hay-capitalismo/>

------. (2017). *Desde El Lado del Sol*. Libro de cuentos liberado// Sólo para mujeres.

------. (2022). *Sawapajti (Medicina de Mujer), Memoria y Teoría de mujeres*. Ímpetu Centro de Estudios.

Wittig, Monique. (2006 [1980]). El pensamiento heterosexual. En M. Wittig, *El Pensamiento Heterosexual y otros ensayos*. Editorial EGALES, S.L.

------. (2006 [1981]). No se nace mujer. En M. Wittig, *El Pensamiento Heterosexual y otros ensayos*. Editorial EGALES, S.L.

------. (2006 [1976/1982]). La categoría de sexo. En M. Wittig, *El Pensamiento Heterosexual y otros ensayos*. Editorial EGALES, S.L.

Wolf, Naomi. (1991). *El mito de la belleza*. Editado por William Morrow and Co.